

# **Capítulo 1. Aproximações à Cultura: Bases Semióticas da Psicologia**

## **Cultural**

K: Senhor, o que significa a palavra “cultura”? Cultivar?

B: É baseada em “cultivar”.

K: Cultivar é “fazer crescer”. Portanto, designamos como cultura aquilo que cresce, aquilo que é capaz de crescimento. Que benefícios traz a cultura?

B: Ciência, arte, música, literatura e tecnologia. Cada cultura tem uma determinada tecnologia com a qual aborda a realidade; determinados métodos têm sido desenvolvidos para viver, para fazer com que as coisas cresçam, para fabricar coisas.

K: O pensamento criou a cultura? Sim, naturalmente.

B: Algumas culturas parecem ser necessárias para o homem sobreviver.

K: Fico imaginando se isso é mesmo necessário.

B: Talvez não seja; mas, pelo menos, parece ser.

(Krishnamurti & Bohm, 1999, p. 85)

O uso do termo cultura tem sido difícil ao longo da história das sociedades humanas, tanto no discurso cotidiano como no científico. O termo implica, inegavelmente, alguma forma de modificação construtiva no curso natural das coisas. No que se refere aos aspectos ou propriedades dos objetos no processo de seu desenvolvimento, pode assumir a forma de um tipo de cultivo orientado para uma meta - sejam tais objetos plantas, animais domésticos, ou crianças. O mundo total dos seres humanos é um mundo cultivado, no qual os recursos naturais – nossos,

ou de nosso ambiente - são transformados no mundo significativo dos objetos. Alguns desses objetos passam a ser trocados enquanto serviços; outros alcançam o *status* de pertences personalizados e sagrados, não permutáveis. Os significados dos objetos conduzem seu valor cultivado e os objetos têm suas próprias “biografias culturais”. Por exemplo: carros perdem valor à medida que transcorre o tempo, até que, transcorridos uns trinta anos, passem a pertencer à categoria de “carros antigos”, tendo seu valor acrescido então ano a ano (Kopytoff, 1986, p. 80). O mesmo se aplica ao mobiliário e a outros objetos domésticos de caráter durável<sup>2</sup>- mas em uma outra escala de tempo.

Atribuições similares de valor são freqüentemente aplicadas a seres humanos e se tornam símbolos capazes de regular os relacionamentos sociais de outras pessoas. Em paralelo à assunção de novos papéis sociais, à medida em que avançam em idade – processo que ocorre de modo diverso em diferentes regiões do Mundo - as pessoas podem adquirir maior valor social, na condição de “pessoas sábias”, e podem merecer maior crédito quanto se trata de tomar decisões complexas. Tal modelo cultural valoriza a acumulação de experiência ao longo da vida das pessoas. Se esse foco não é considerado relevante, ações sociais podem privilegiar o valor dos mais jovens e inexperientes, em detrimento das pessoas mais velhas. Em diversas instituições sociais, as pessoas mais velhas podem ser obrigadas a aposentar-se, tornando-se seu valor social restrito aos círculos familiares: é o caso, por exemplo, dos avós amorosos. Por vezes, o valor de seres humanos se expressa em termos monetários. Os montantes pagos a escravos, executivos, atletas profissionais, advogados, doutores ou intelectuais, quando publicamente conhecidos, são exemplos da criação coletiva de valor para o cultivo de imagens ligadas a papel social.

Em síntese: o cultivo tem várias linhas temporais e áreas sobre as quais recai seu foco. Todos os papéis humanos socialmente diferenciados são cultivados. De que modos tal cultivo tem lugar nas relações humanas? Note-se que o substantivo ‘cultura’ não carrega as funções que suas extensões verbais – ‘cultivar’ ou ‘cultuar’<sup>3</sup> - podem ter. A tensão crucial no discurso psicológico sobre cultura reside entre tratá-la enquanto uma entidade existente (ex.: “cultura é X”) ou como um processo de vir a ser (ex.: “cultura conduz a X”). Ao longo de todo este livro, enfatizaremos a natureza dinâmica e processual do funcionamento da cultura dentro de sistemas psicológicos

<sup>2</sup> Tais como vasos, prataria, tapetes - mas não copos e pratos plásticos, que são funcionais precisamente por serem propositadamente descartáveis.

<sup>3</sup> “To cultivate” or “to culture” no original em inglês (N. T.)

humanos - tanto intrapessoais (sentir, pensar, agir), quanto interpessoais (conduta em relação ao outros seres humanos).

## Valores e cultura

Em seu uso mais comum, cultura tem sido um termo imbuído de valor. O contraste entre tribos “aculturadas” e “primitivas” se expandiu no discurso europeu, até que nossas normas sociais contemporâneas passaram a censurá-lo. Além disso, os contrastes entre “cultura elevada” e “pouca cultura” têm sido utilizados para indicar estratificação social dentro de uma unidade social. Em sintonia com o apelo da “cultura elevada”, tendemos, freqüentemente, a enfatizar nossos próprios laços com pessoas que nós rotulamos de “**cultas**”, discriminando outras em relação às quais podemos mostrar implicitamente algum tipo de atitude depreciativa, mesmo sob a máscara da igualdade social.

A noção de cultura tem uma longa história no pensamento social (ver a compreensiva revisão elaborada por Jahoda, 1993). Na psicologia, no presente estado de coisas, é usada em vários sentidos. Em um primeiro sentido, **tem sido usada para designar algum grupo de pessoas que estão reunidas graças a algumas características partilhadas**. Assim, os Noruegueses “estão reunidos” enquanto se supõe que partilham uma linguagem comum<sup>4</sup>, acontecendo também serem cidadãos do mesmo país. Os galeses “estão reunidos” porque partilham a herança comum da linguagem, música e a região das Ilhas Britânicas onde vivem. Os Bascos ou Curdos “estão juntos” através de sua linguagem e de seus costumes partilhados, mas não quando se toma por base os territórios nos quais vivem (Espanha ou França; e Iraque, Turquia, Síria e Irã, respectivamente). A Índia apresenta um quebra-cabeças mais crítico quando se tenta delinear “a cultura indiana”, dadas as 1652 linguagens faladas dentro de suas fronteiras enquanto estado (Chaudhary, 2004), nos 675 pequenos reinos nos quais o país foi dividido em sua história pré-colonial<sup>5</sup> - mesmo sem sequer mencionar a segregação por castas. Aquilo que se poderia qualificar como “a cultura indiana” permanece, sobretudo, um mistério. Em nossa conversação cotidiana, naturalmente, o uso de rótulos gerais como “a cultura de tal país” fornece aos falantes

<sup>4</sup> Naturalmente, esta é a crença de observadores externos sobre os noruegueses, que de fato “partilham” a co-presença de múltiplas linguagens norueguesas.

<sup>5</sup> Sem falar na heterogeneidade dos sistemas religiosos que têm diferentes histórias ao Norte e ao Sul da Índia.

uma certa economia cognitiva, embora a utilidade analítica de tais rótulos possa ser legitimamente questionada.

**Pessoa e cultura: três formas de relações.** Nos exemplos acima, pessoas individuais “pertencem à” cultura. Essa forma de fazer sentido de pessoa e cultura - PESSOA PERTENCE À CULTURA - denota simultaneamente a comunalidade de tal pertencimento (o papel descritivo ou classificatório do uso do termo) e algum sistema causal, usualmente não especificado, que garante a relativa similaridade de todas as pessoas que “pertencem a” uma dada cultura. Este significado prevalece no âmbito da psicologia transcultural.

Cultura tem sido também tratada como um organizador inerente, sistêmico, dos sistemas psicológicos de pessoas individuais. Aqui, A CULTURA PERTENCE À PESSOA. Ferramentas culturais são trazidas para os mundos pessoais subjetivos, onde transformam subjetividades de forma singular, ainda que culturalmente guiadas. Nesse sentido, cultura “pertence a” cada pessoa individualmente (Boesch, 1991, 2000, 2002a, 2002b; 2005—ver capítulo 5). É irrelevante precisar a qual grupo étnico ou a qual país a pessoa “pertence”, uma vez que a cultura está funcionando no interior dos sistemas intra-psicológicos de cada pessoa. As ferramentas culturais desenvolvidas no país de origem – os significados e suas nuances no âmbito da linguagem, as normas sociais, as crenças religiosas - não param de funcionar nos mundos subjetivos profundos de um visitante ou imigrante em outro país.

Uma terceira forma de relação propõe que A CULTURA PERTENCE À RELAÇÃO DA PESSOA COM O AMBIENTE. Aqui, a cultura passa a ser exemplificada através dos diferentes processos pelos quais as pessoas se relacionam com seus mundos. Se a pessoa e o ambiente são considerados enquanto inclusivamente separados, a cultura é considerada enquanto um processo de internalização e externalização, pessoa e mundo social constituindo-se mutuamente (Shweder, 1990). Se o pesquisador decide introduzir uma fronteira entre a pessoa e o mundo social (ver Rogoff, 1990; 2003; Wertsch, 1998), o processo da cultura se torna elaborado em termos de

apropriação, participação orientada, ou domínio de competências<sup>6</sup>. Cultura “é”, aqui, mais do que uma entidade, esse **conjunto de processos posicionados**.

O estudo da cultura tal como se expressa na psicologia existe ao longo de duas diferentes trajetórias: a da psicologia transcultural e, mais recentemente, a da psicologia cultural. A despeito do fato de ambas essas disciplinas utilizarem o termo cultura e estudarem seres humanos, seus modos de criar conhecimento são completamente diferentes.

### **Cultura na tradição da psicologia transcultural**

A psicologia transcultural é um ramo da psicologia tradicional de comparações entre grupos. Os grupos comparados em seu âmbito são étnica e geograficamente diferentes, ou são grupos unidos do ponto de vista administrativo e rotulados como “culturas”. A psicologia transcultural utiliza sobretudo o primeiro dos modelos acima (PESSOAS PERTENCEM À CULTURA). Assim, na psicologia transcultural, “culturas” têm, em decorrência desse modelo, algumas propriedades:

1. **Homogeneidade qualitativa.** Assume-se que todo e qualquer membro da cultura (isto é, pessoa que “pertence” a esta cultura) partilha com todo e qualquer outro membro o mesmo conjunto de características culturais. Pode haver diferenças individuais no aspecto quantitativo de tal partilha (algumas partilham mais que outras de determinada característica). Mesmo assim, todos eles partilham as mesmas características.
2. **Estabilidade temporal.** Assume-se que o conjunto de características culturais (partilhadas pelas pessoas que são “membros da cultura”) é o mesmo ao longo do tempo, embora a condição do pertencimento das pessoas numa cultura possa modificar-se de geração para geração. Ainda que mudanças históricas ocorram em uma dada sociedade, espera-se que a cultura seja caracterizada por estabilidade. Por conseguinte, não se assume que as guilhotinas da Revolução Francesa, ou os homicídios políticos da Rússia estalinista ou do Cambodja de Pol Pot tenham modificado dramaticamente as culturas envolvidas.

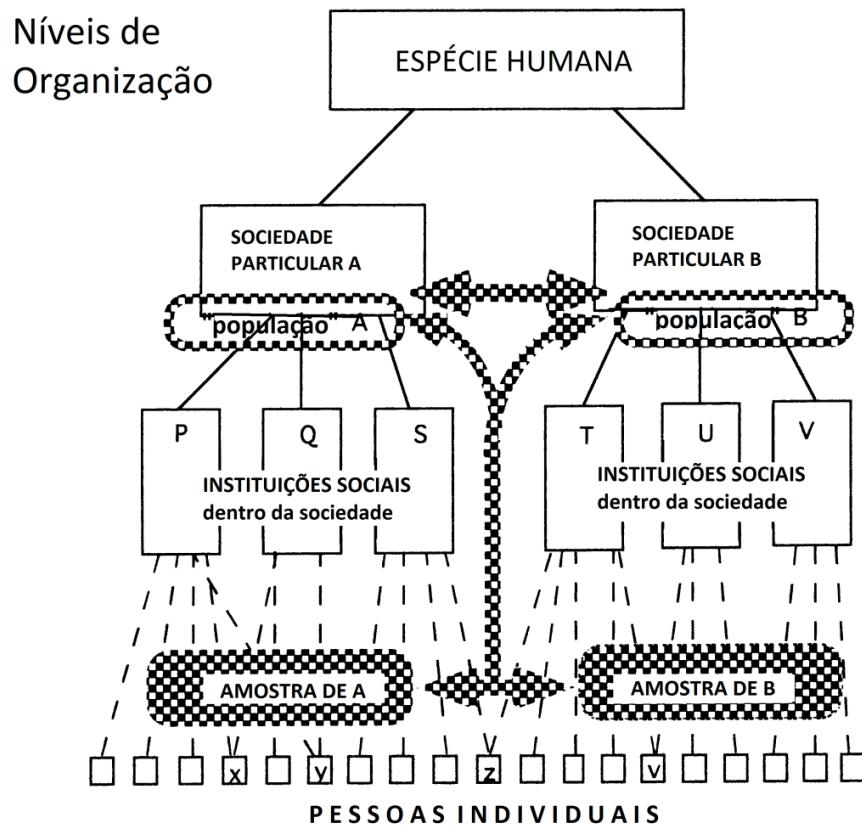
---

<sup>6</sup> “Mastery” no original (N.T.)

Tais pressupostos, ambos, convergem para aqueles que são encontrados nos axiomas não-desenvolvimentais sobre grupos de pessoas unidas pelas mesmas características, como, por exemplo, macho versus fêmea. Diferenças inter-individuais são vistas como quantitativas - uma questão de grau mais do que uma diferente qualidade. As características pelas quais os grupos são contrastantes, uns em relação aos outros, são vistas como dados ontológicos, ao invés de abertos a se desenvolver. Assim, grupos “culturais” homogêneos são comparados uns com os outros na psicologia cultural. Por exemplo, “a cultura norte-americana” pode ser representada por uma amostra de estudantes universitários, e ser comparada com a “cultura italiana”, representada por uma amostra de estudantes universitários de Palermo.

Na Figura 1.1., temos a estrutura básica da generalização do conhecimento sobre cultura no que se refere a questões psicológicas. Iniciemos a partir de uma estrutura hierárquica das sociedades, admitidamente simplificada, que envolve pessoas individualmente, instituições sociais, as próprias sociedades, e, em seu ápice, uma super-generalizada noção de “espécie humana”. O quadro é simplificado, pois ignora um número de níveis intermediários existentes dentro da hierarquia: aqueles que incluem grupos sociais temporários (entre indivíduos e instituições), burocracias do governo (as quais, enquanto instituições elas próprias, introduzem sub-hierarquia na conexão entre os níveis das instituições e da sociedade). Apesar disso, o quadro simplificado ilustra a complexidade da hierarquia social e os modos pelos quais a psicologia transcultural constrói seu conhecimento.

**Figura 1.1. O uso da noção de *cultura* na psicologia transcultural**



A hierarquia apresentada na Figura 1.1. envolve, pois, conexões múltiplas. A mesma pessoa pode ser, individualmente, participante em mais de uma instituição social (ex., indivíduos X, Y, V); algumas pessoas podem até mesmo pertencer a instituições de diferentes sociedades (Z). Os laços específicos entre instituições específicas podem mudar ao longo do curso de vida da pessoa. Um político atuando no governo (instituição S) da sociedade A pode ser simultaneamente um membro da agência central de inteligência (instituição T) do país B. Crianças que viveram por um período em um país e passaram por seu sistema formal de educação podem migrar para outra sociedade e encontrar um ambiente escolar muito diferente. Como resultado, as crianças podem desenvolver sistemas de **self** diferentemente adaptados para ambas as sociedades.

Ao gerar conhecimento sobre cultura, a psicologia transcultural utiliza a estratégia tradicional de **comparações entre grupos**. Sociedades particulares (A, B, na Figura 1.1) passam a ser renomeadas como cultura A e cultura B. Pessoas na base da hierarquia social tornam-se membros da cultura (A ou B). Após tal mudança semântica, torna-se significativo, no âmbito da psicologia transcultural, gerar conhecimento sobre a cultura A e a cultura B comparando as duas com base em dados psicológicos derivados de seus membros.

Uma vez que o conjunto de membros em A (assim como em B) é considerado qualitativamente homogêneo, é possível, do ponto de vista da psicologia transcultural, pensar em termos de amostragem randômica a partir do conjunto total de membros da cultura, na tentativa de que os dados amostrais representem esta abstração chamada *população*.

### **O que é a *população* e o que podemos aprender das comparações entre amostras?**

População é a representação abstrata completa de todos os membros de uma dada cultura. Espera-se que os dados que caracterizam a população (tal como são tomados a partir da amostra) possam caracterizar a cultura (“população” = cultura A). É por essa razão que faz sentido, no âmbito da psicologia transcultural, fazer comparações entre populações (= culturas) A e B, do seguinte tipo geral:

**A--- é (ou não é) diferente de -- B**

Esse tipo de conhecimento é o resultado final de generalizações indutivas feitas na psicologia transcultural. Diferenças psicológicas entre diferentes grupos de pessoas, rotuladas como membros da cultura e consideradas enquanto um conjunto homogêneo podem ser, aqui, empiricamente mapeadas. A partir da realidade empírica da comparação entre amostras, generalizações alcançam instantaneamente o nível de proposições abstratas sobre diferenças culturais (ver Figura 1.1).

A estratégia de generalização amostras-para-população tem seus limites. Na Figura 1.1, é possível observar que a estratégia de construção do conhecimento transcultural negligencia a organização hierárquica da vida social humana. O papel organizador dos diferentes níveis de instituições sociais (e suas combinações) não é levado em conta nessa construção de dados sobre culturas, aqui representadas por populações supostamente homogêneas. Diferenças empiricamente descobertas pela psicologia transcultural não são explicáveis dentro do sistema

teórico da psicologia transcultural, exceto em termos tautológicos (isto é, a Cultura A é a “causa” de a amostra de A ser diferente da amostra de B, que é “causada” pela Cultura B). Na psicologia transcultural, pode ser observado um movimento similar no sentido de transformar um rótulo descritivo em essência explanatória. Por exemplo, pode-se recorrer à “italian-i-dade” de sujeitos italianos para explicar seu comportamento, em contraste com a “american-i-dade” de sujeitos americanos. A construção de explicações como esta é circular: diz-se que italianos são italianos porque eles são da Itália e americanos são americanos porque são da América (ou dos Estados Unidos). Seria absurdo falar de “indian-i-dade”, tomando a enorme heterogeneidade social, econômica e lingüística da Índia como uma entidade causal que gera toda a riqueza de algumas pessoas, assim como a pobreza de muitas outras. Seria equivalente a construir um rótulo explanatório espúrio de tipo similar ao *phlogiston* na física pré-científica.

É óbvio que o uso do termo cultura na psicologia transcultural restringe-se ao de um rótulo super-generalizado. Se alguma evidência permite tratar fenômenos particulares (tais como os encontrados numa amostra) como se representassem uma unidade coletiva mais ampla (rotulada como cultura - um determinado grupo étnico ou de linguagem, ou uma unidade político-administrativa, ou um país), então essa evidência, assim obtida, torna-se generalizada para todos os “membros da cultura”. Isso é possível somente admitindo-se o suposto da homogeneidade qualitativa (como descrito acima). Tal assunção, além de não merecer crédito, conduz à fabricação de comparações que mais obscurecem do que revelam os fenômenos subjacentes.

### **A natureza universal do limite para inferência na psicologia transcultural.**

Os limites da geração empírica na psicologia transcultural são os mesmos que se colocam para todas as investigações baseadas em comparação entre grupos, na psicologia como um todo. Toda a psicologia - não apenas na vertente transcultural - enfrenta dificuldades diante do problema de extrair sentido das comparações entre grupos. A solução usual para explicar diferenças entre grupos é a transformação de aspectos descritivos do grupo em essências causais. Por exemplo, uma comparação de homens e mulheres (amostras de pessoas, descritas como “homens” e “mulheres”) conduz à interpretação das diferenças como se estas fossem causadas por “gênero”:

“masculinidade” é tratada como a causa das diferenças observadas nos homens, em relação às mulheres, cujas diferenças, por sua vez, seriam causadas por uma suposta “feminilidade”. Note-se o hiato entre as diferenças detectadas no grupo (descritivas) e as proposições causais absolutas sobre “essências” hipotéticas que são projetadas em cada pessoa, homem ou mulher, como se fosse porções básicas de seus sistemas psicológicos. Indubitavelmente, a natureza biológica do homem (cromossomos XY) e da mulher (cromossomos XX) é sistêmica na constituição biológica do corpo. Contudo, essa diferença não é, em si mesma, uma parte do sistema psicológico. Ela pode passar a ser traduzida em diferenças de **gênero no nível psicológico**, através de numerosas condições organizadoras que garantem variabilidade inter-individual.

A psicologia transcultural acompanha a tendência de toda a psicologia no uso que se faz da variabilidade - nesse caso, a variabilidade entre sociedades etnologicamente descritas (usando, por exemplo, instrumentos como o Human Relations Area Files—Ember & Ember, 2000; Murdock, 1981). Utilizar comparações relativas entre sociedades para produzir proposições absolutas sobre sociedades de um tipo particular – uma falácia – passou a ser a norma metodológica em tais aplicações. Essa perspectiva sobre variabilidade entre unidades sociais descritas (sociedades, grupos étnicos ou lingüísticos tratados como “culturas”) é vulnerável à violação do pressuposto da independência de unidades amostrais (“culturas”), algumas das quais partilham histórias conjuntas.

### **Antropologia social, psicologia popular e psicologia cultural**

As tradições da antropologia social ao pensar a cultura forneceram um suporte parcial a essa visão extra-pessoal sobre cultura. Assim, de acordo com Bronislaw Malinowski,

Cultura é um integral composto por instituições parcialmente autônomas, parcialmente coordenadas. É integrada por uma série de princípios tais como a comunidade de sangue, através da procriação; a contigüidade espacial, relacionada à cooperação; a especialização das atividades; e, por último, mas não menos importante, o uso do poder na organização política. Cada cultura deve sua completude e auto-suficiência ao fato de que satisfaz a

amplitude total de necessidades básicas, instrumentais e integradas (Malinowski, 1944, p. 40).

Aqui, a cultura opera, para seres humanos em seus contextos, como o conjunto de princípios (e instituições) organizadores externos aos mesmos. O que foi perdido na psicologia transcultural - a estrutura das formas sociais organizacionais que compõem a sociedade - foi claramente evidenciado na antropologia social. No lado intra-pessoal, a referência à “satisfação de necessidade” indica que a cultura permanece como uma ferramenta para tal satisfação, e não é considerada parte daquelas “necessidades básicas, instrumentais e integradas”.

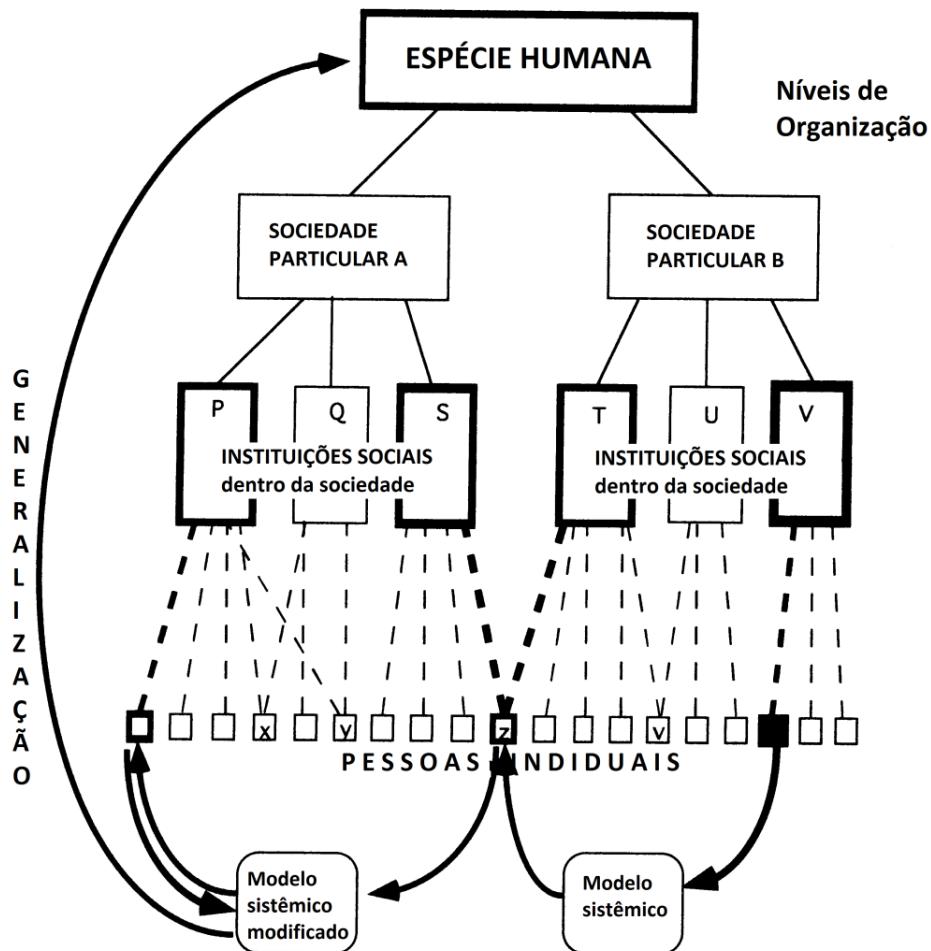
Entretanto, para a psicologia, a visão de Malinowski sobre a cultura através das instituições sociais é insuficiente. O lado pessoal das experiências vividas dentro da cultura, quer seja ”na cultura” ou ”tendo cultura”, conforme os próprios sentimentos e pensamentos, foi deixado de lado pelos antropólogos sociais. A sub-área da Psicologia que contemporaneamente chamamos psicologia cultural vem superar essa limitação.

Em contraste com a psicologia transcultural, diferentes versões da psicologia cultural operam com noções de cultura que são inherentemente sistêmicas. Na psicologia cultural, há continuidade com as tradições sistêmicas da *folk psychology*, em suas diferentes vertentes (isto é, nas tradições de Wilhelm von Humboldt e de Wilhelm Wundt), e com as tradições da etnologia europeia e da antropologia social e cultural. Nos anos noventa, o cenário psicológico experimenta um renascimento da noção de cultura. Esse renascimento das velhas tradições da Völkerpsychologie, sob a forma das diferentes versões da psicologia cultural, constitui-se em outra tentativa para fazer sentido de fenômenos psicológicos complexos. Todos esses esforços se unificam na medida em que tratam cultura como uma parte do sistema psicológico da pessoa. Aqui, cultura “pertence ao” sistema psicológico individual e desempenha algum papel funcional dentro dele. Naturalmente a pessoa pertence a um ou a outro país, a um grupo lingüístico ou étnico, ou a um sistema de crenças religiosas. Essa participação social, indubitavelmente, fornece material para o sistema psicológico dentro do qual a cultura está situada. Portanto, a linguagem que a pessoa utiliza para interagir dentro de sua sociedade é uma ferramenta semiótica no

sistema intra-psicológico da pessoa e orienta os modos pelos quais a pessoa pensa, sente e articula sua fala.

Como resultado, os modos de construção do conhecimento na psicologia cultural diferem primariamente daqueles da psicologia transcultural (ver Figura 1.2). A psicologia cultural inicia pela seleção de uma pessoa considerada individualmente junto com sua participação em instituições sociais (ex., V na Figura 1.2.). Baseado na análise sistemática do indivíduo-em-contexto social, um modelo generalizado do funcionamento cultural da pessoa é construído. Esse modelo sistemático é posteriormente submetido a teste empírico, com base em outro indivíduo selecionado (ex., Z, que pertence a duas sociedades), o qual leva à modificação do modelo sistemático. O modelo modificado é então testado em novo caso individual selecionado, e assim por diante. Junto com esse processo hermenêutico de construção do conhecimento sobre a pessoa como sistema funcionando culturalmente, o modelo generalizado torna-se aplicável idealmente a seres humanos em seu estado genérico. Tais generalizações, por conseguinte, aplicam-se a todo o gênero humano, na medida em que se assume que elas geram as diferenças inter-individuais entre as pessoas. A psicologia cultural é a parte da ciência psicológica que está orientada para a descoberta de princípios fundamentais básicos. Portanto, a psicologia cultural é parte da psicologia geral como uma ciência básica, enquanto que a psicologia transcultural pertence à psicologia diferencial.

**Figura 1.2. O uso da noção de cultura na psicologia cultural.**



### **Psicologia cultural: diferentes versões e suas especificidades**

Há duas direções básicas dentro da psicologia cultural. É possível distinguir as orientações semiótica (mediada por signos) e da atividade no uso da cultura.

**Cultura como mediação semiótica.** O termo cultura pode referir-se à mediação semiótica (por signos) que é parte do sistema das funções psicológicas organizadas. Essas funções podem ser intra-pessoas (isto é, o funcionamento de processos intra-psicológicos de uma pessoa enquanto envolvida em sua experiência do mundo: sentir, pensar, memorizar, esquecer, planejar etc.).

Portanto, uma pessoa que, ao observar uma pintura, diz a si mesma (em sua mente): “eu gosto disso”, está envolvida em um ato de regulação semiótica intra-psicológica de seus sentimentos. A complexidade desses mecanismos intra-psicológicos de mediação semiótica pode incluir a criação de hierarquias. Uma pessoa pode criar um “alter ego” em seu próprio sistema intra-psicológico e pode engajar-se em extensos diálogos internos com ele. Tais diálogos envolvem o uso de signos, inclusive nos modos através dos quais acarreta relações hierárquicas entre esses signos.

Mediação semiótica pode ocorrer também no âmbito inter-pessoal: diferentes pessoas estão envolvidas em conversar, lutar, persuadir ou evitar umas às outras, ou evitar determinados domínios da experiência. Esse tipo de prática discursiva pode acarretar muito mais do que mera interação ou “troca de informação”. Pode incluir interações estratégicas, estabelecendo “armadilhas semióticas” ou declarações ideológicas para os interlocutores.

Uma armadilha semiótica é uma forma de “captura” simbólica do self de uma outra pessoa numa rede de vergonha, inferioridade ou outra forma de mostrar a superioridade da pessoa que coloca a armadilha sobre aquele que é alvo da mesma. Toma a forma de uma seqüência comunicativa de três estágios: “CONFIE EM MIM, FAÇA X” → “COMO VOCÊ PÔDE FAZER X???” → MANUTENÇÃO DA PESSOA SUBMETIDA À ARMADILHA no estado pretendido tanto tempo quanto a pessoa que apresenta a armadilha decidir. Considere-se um exemplo no qual uma relação de amizade de uma jovem mulher se deteriora:

Eu tenho uma amiga que fez uma cirurgia plástica no nariz três dias antes de meu retorno à universidade. Ela tem um filho de quem eu cuido regularmente quando estou em casa. Ela pediu-me para ficar com ele durante toda a noite, na véspera de sua cirurgia, e para levá-lo à escola pela manhã, e para passar por sua casa após sua cirurgia, caso eu tivesse tempo. No dia seguinte, eu passei lá duas vezes, antes e depois de ir trabalhar. Embora eu estivesse lá para lhe fazer companhia, ela não quis que eu lhe perguntasse nada, nem falasse, nem me movesse.

Era desconfortável sentar-se em silêncio e ser repreendida aos gritos quando falava algo. Eu nunca havia tido a experiência de uma cirurgia plástica nem ajudado alguém que tivesse tido. Eu tentei falar sobre como era passar pela

anestesia, uma vez que eu tinha passado por maus pedaços com essa parte, como na vez em que meu dente do siso foi extraído, de forma que eu podia tentar me relacionar. Eu tinha muitas coisas para fazer no dia seguinte, e então eu retornoi para a faculdade nesse dia. Uma vez que ela tinha estado tão mal humorada, eu pensei que ela talvez quisesse que eu passasse por lá no sábado depois de resolver alguns assuntos domésticos. Uma vez que falar tinha sido difícil para ela, ao invés de passar lá eu lhe enviei uma mensagem instantânea. Sua reação foi bastante inesperada para mim.

Ela estava furiosa porque eu estava ocupada com coisas de casa ao invés de cuidar dela. Ela estava furiosa também porque eu não me ofereci para cuidar de seu filho na sexta-feira, nas duas horas livres que eu tive no trabalho. Em suas recriminações, eu estava sendo considerada uma má amiga, egoísta, mal agradecida por tudo que ela tinha feito por mim. Ela me disse: “Como você pôde comparar uma cirurgia de nariz com uma extração do dente de siso? É como se você estivesse dizendo que eu quebrei uma unha”. Como eu disse antes, essa reação foi muito inesperada e bastante dolorosa. Depois disso, ela me enviou outras mensagens no dia após meu retorno à faculdade, com alegações similares e expressando seu extremo desgosto em relação a mim. Nós não nos falamos novamente. (A. Kupik, comunicação pessoal, 25 de fevereiro de 2006, ênfases minhas).

As intenções da empática ajudante foram postas por terra pelo efeito avassalador da dramatização de uma simples comparação feita entre dois procedimentos médicos não-letrais: “como você pôde!!!” Uma vez que a decisão quanto ao tipo de material utilizado na armadilha está nas mãos (na mente) de quem põe a armadilha, sua vítima tem possibilidades limitadas para prever o primeiro (ou o seguinte) dos episódios nessa seqüência de eventos. A comunicação depende sempre das estratégias meta-comunicativas que estabelecem os modelos pelos quais signos são utilizados para propósitos particulares (ver também o Exemplo 4.4., no Capítulo 4).

Mediação semiótica é também uma ferramenta utilizada pelas instituições sociais no âmbito das ações orientadas por metas, na tentativa de regular as funções psicológicas, tanto inter quanto intrapessoais. As instituições estabelecem regras sociais para interação, monitoram sua manutenção e colocam expectativas para que a atividade e interação situadas conduzam à transformação intrapsicológica dos sistemas culturais pessoais. O uso de uniformes, atividades como andar, cantar e dançar em grupo configuram esse tipo de sistema de mediação semiótica. Instituições sociais, visando a seus propósitos particulares, são construtoras ativas de armadilhas semióticas para seres humanos.

**Cultura e cognição.** Uma das formas de mediação semiótica é o uso de modelos populares (*folk models* na terminologia antropológica) ou de representações sociais (nos termos da psicologia social). Essas duas direções levam em conta, ambas, para compreender cultura, dois credos opostos na psicologia do século XX: a psicanálise e o behaviorismo (Jahoda, 2002). A noção de modelos populares é, em determinados sentidos, uma síntese de idéias selecionadas de ambos os sistemas teóricos: são considerados aprendidos através da experiência (isto é, ajustam-se ao sistema behaviorista de crenças), e ao mesmo tempo operam como signos complexos para guiar os processos intra-psicológicos ligados a satisfações deslocadas (aqui, um tributo à psicanálise).

Na antropologia cognitiva contemporânea, a noção de modelos populares - representações sociais aceitas pelas pessoas, mas estabelecidas mediante construção social - tem ganho terreno. A noção de modelos populares resulta de um acordo de cavalheiros entre a antropologia e a ciência cognitiva. Do ponto de vista da antropologia cognitiva, existem três principais tipos de visão de cultura na antropologia (elaborados segundo D'Andrade, 1984, pp. 115-116):

- 1) Cultura é vista enquanto conhecimento disponível: é a acumulação de informação - independentemente da extensão em que essa informação é partilhada entre pessoas que pertencem ao grupo que tem acesso à informação. Aqui, o foco é posto sobre o saber fazer socialmente partilhado e sobre as operações cognitivas através das quais este saber fazer pode ser manejado.

- 2) Cultura é vista enquanto estruturas conceituais centrais existentes, as quais fornecem bases para a representação intersubjetivamente partilhada do mundo no qual as pessoas vivem. Essa perspectiva não enfatiza o momento da acumulação da informação, mas é, sobretudo, um conjunto de regras que possibilita às pessoas alcançarem compreensões partilhadas. A noção de representações coletivas e sociais (ver Capítulo 7) situa-se aqui.
- 3) Cultura é construção de estruturas conceituais mediante atividades de pessoas. Essa perspectiva requer um exame de olhar sobre como os mecanismos cognitivos vêm a lume na ontogenia e na história cultural.

**Cultura e ação.** Um enfoque paralelo que focaliza cultura enquanto mediação semiótica existe na psicologia cultural corrente no domínio das perspectivas ligadas à teoria da atividade. Essas perspectivas crescem a partir do foco posto por Alexey N. Leontiev (e por Pierre Janet) sobre a atividade humana e sua organização estrutural-dinâmica, e bebem da filosofia pragmática de John Dewey. O foco sobre a totalidade unificada da existência cultural humana pode ser resumido nos seguintes termos:

Os humanos se desenvolvem mediante sua variada participação nas atividades socioculturais de suas comunidades, as quais também se modificam (Rogoff, 2003, p. 11).

Essa perspectiva geral precisa ser qualificada com base em cinco suposições:

1. Cultura não é apenas o que as pessoas fazem - mas também o que as pessoas observam nas diversas atividades de outros seres humanos, que assumem diferentes papéis sociais.
2. Compreender a herança cultural (a própria ou a de outros) requer o delineamento de contrastes entre comunidades, de modo a superar as “cegueiras” dos pressupostos implícitos existentes.
3. Práticas culturais são mutuamente interdependentes. Elas formam uma *Gestalt* dinâmica: não é possível explicar diferenças entre comunidades através de uma única, ou de algumas poucas atribuições causais.

4. Comunidades culturais se modificam, tal como ocorre com indivíduos. Indivíduos modificam as comunidades, modificando, assim, a si mesmos.
5. Aprender com outras comunidades não implica a perda de valores da comunidade de origem, mas é, sobretudo, um modo de transformá-la.

### **Agindo e refletindo: cultura como um dispositivo de distância psicológica**

Precisamente por sua capacidade e propensão a criar e utilizar recursos semióticos, seres humanos são capazes de se distanciar em relação a seus contextos de vida imediatos. A pessoa se torna simultaneamente um ator que está imerso em dado “contexto de atividade situada” e um agente reflexivo que está distanciado do cenário no qual está imerso. Essa dualidade é relevante por transcender as demandas adaptativas do contexto no aqui-e-agora, guiando o desenvolvimento em direção a uma crescente autonomia. Contudo, qualquer nível de autonomia é resultado da dependência imediata em relação ao contexto no aqui-e-agora, tal como o requer a natureza aberta, sistêmica, de qualquer sistema em desenvolvimento, seja ele biológico, psicológico ou social.

Distanciamento psicológico inclui sempre o contexto no qual a pessoa está, e é em relação com este que o distanciamento tem lugar. A pessoa não “desaparece” do contexto - isto seria tão impossível quanto permanecer vivo caso o fornecimento de oxigênio cessasse. A pessoa cria uma distância, através da mediação semiótica, em relação ao contexto no aqui-e-agora. Esse processo toma a forma de: “Eu reflito sobre este contexto do qual sou parte”. Essa reflexão, que é cognitiva e afetiva ao mesmo tempo, permite que o sistema psicológico considere contextos do passado, imagine contextos no futuro e assuma a perspectiva de outras pessoas (sob a forma de empatia). Sem distanciamento, não seria possível a uma pessoa considerar outro contexto que não o disponível aqui-e-agora.

**Cultura como substância dinâmica para a vida humana.** Como uma parte da organização psicológica de toda pessoa, cultura é a ferramenta primária para o viver humano. A

personalidade humana é um sistema integrado de mediadores semióticos em vários níveis (Valsiner, 1998). Seres humanos criaram numerosas ferramentas culturais para construção (fabricando tecnologias e materiais, alimento para uma vida saudável e fértil, medicamentos para prevenir ou curar doenças); destruição (tecnologias militares para tanques e bombas nucleares - e recursos simbólicos para justificar o seu uso); para lidar com incertezas (mitos e ideologias); e domínios nos quais se delineiam necessidades estéticas e sua satisfação (arte, música, teatro, instrumentos, atores e sistemas de significados ligados à beleza e ao discurso artístico).

Em síntese, é possível ver que o uso de “cultura” na psicologia tem se dado de duas maneiras diferentes. Uma delas - o uso externo, formal, de cultura como um termo descritivo - tem sido encontrada na psicologia transcultural. Cultura é um organizador extrínseco, ou um dispositivo de atribuição causal, para a miríade de padrões de ação, sentimento e pensamento que as pessoas demonstram nos diversos países (ou sociedades e culturas). A outra - tratar cultura como uma parte inerente das funções psicológicas humanas - tem sido utilizada na psicologia cultural. Neste livro, nosso foco coincide com a segunda visão (intrínseca) da cultura dentro de processos psicológicos.

### A questão da transferência de cultura

Como é possível transferir de uma pessoa para outra um sistema cultural criado? Conforme mostrado acima, cultura pode ser vista mais enquanto um processo do que como uma entidade. Como é possível transferir, de pais para filhos, os dispositivos culturais mediadores construídos pela primeira geração? Essa transmissão inter-generacional é extremamente importante para a continuidade da sociedade. Simultaneamente, porém, essa transmissão tem que garantir a constante adaptação das pessoas, através de sua cultura, às novas circunstâncias da vida.

**O modelo unidirecional de transferência cultural.** A noção unidirecional considera a pessoa em desenvolvimento - o recipiente da transmissão cultural ou das ações socializadoras - como passiva em sua aceitação (ou na “falha” dela, na “perda” ou “erro” da “transmissão”) das

mensagens culturais. O papel do recipiente é meramente aceitar as mensagens dirigidas a ele, ou talvez falhar em fazê-lo - mas, em qualquer dos casos, **não se espera que os recipientes reorganizem a mensagem recebida.**

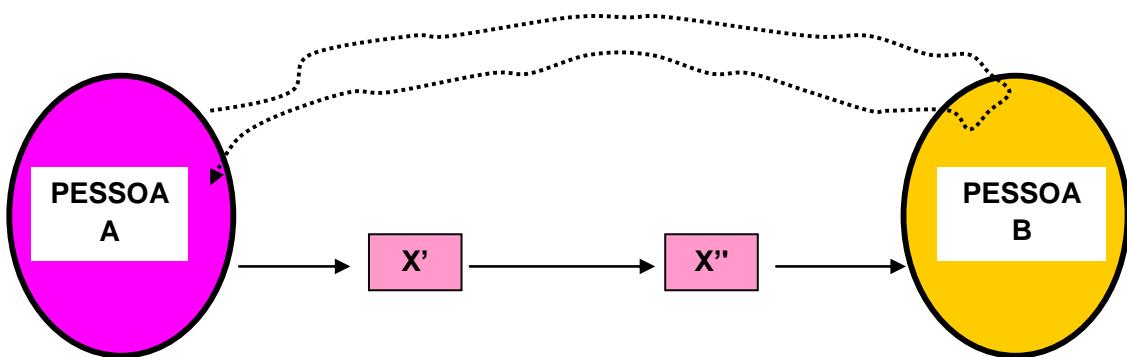
As mensagens são vistas *de facto* como entidades fixas. Elas são, ou aceitas pelo receptor como dadas, ou, no caso de sua aceitação incompleta, aceitas com um “erro de transmissão”. A aplicação concreta mais comum desse modelo uni-direcional ocorre nos sistemas técnicos. O papel do recipiente dessas mensagens é o de mero aceitador de todas as influências, mais do que o de um modificador construtivo (embora limitado) das mesmas.

O modelo unidirecional está profundamente enraizado em nosso senso comum e corresponde à natureza dos sistemas tecnológicos, em que a informação a ser transmitida é fixa e não permite desenvolvimento. Nesse modelo, a transmissão de uma dada mensagem teria a natureza de uma cópia exata, sendo este um objetivo desejado.

Nós dependemos crescentemente dos escravos modernos: os aparatos tecnológicos. Esperamos que esses aparatos transmitam mensagens sem erros. Ninguém fica feliz com modificações em arquivos de computador ou obtendo fotocópias de má qualidade. Em ambos os casos, a qualidade da transmissão desejada é de uma réplica 100% igual ao original, e qualquer produto abaixo disso pode ser um grave erro ou falha. Em ambos os casos, naturalmente, não esperamos que fotocópias desenvolvam qualquer nova propriedade em relação ao original!

Um caso similar ocorre com o modelo uni-direcional da transferência cultural. Espera-se que cada nova geração assuma o saber fazer cultural de seus pais tal como este lhe é dado. Esse modelo está descrito na Figura 1.3.

**Figura 1.3. Esquema do modelo unidirecional de transferência da cultura**



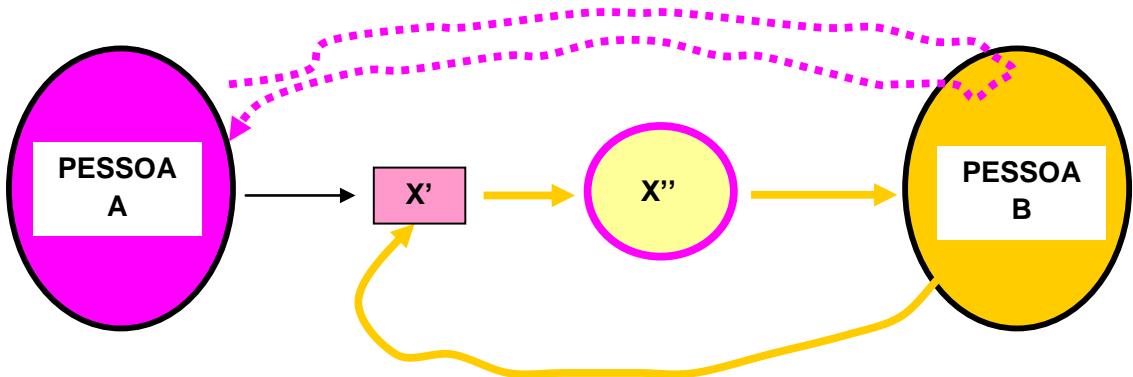
Como representado na Figura 1.3., o iniciador da transferência cultural (pessoa A) estabelece alguns objetivos comunicativos (estimando o estado psicológico atual do recipiente) constrói uma mensagem ( $X'$ ) a ser captada pelo o recipiente. De acordo com esse modelo, a mensagem  $X'$  é captada intacta ( $X=X'$ ) pelo recipiente (pessoa B). Enquanto a pessoa A cria uma mensagem baseada na estrutura interna de conhecimento (X) de alguém e considerando os objetivos comunicativos, assume-se que o recipiente (B) aceita a mensagem comunicada exatamente como foi transmitida para ele ou para ela.

O modelo unidirecional de transmissão é amplamente difundido e atravessa nossos significados lingüísticos comuns. É o preferido pelas instituições que tentam regular a vida das pessoas. Assim, tem sua contraparte na linguagem da psicologia e da educação, que freqüentemente assumem serem as funções psicológicas das crianças “formadas” ou “moldadas” por seus pais, professores ou amigos. O conhecimento é visto como algo dado, e que deve ser aprendido (oposto a re-criado). O discurso na educação, na antropologia e na psicologia infantil tradicionais tem habitualmente aceito as implicações da visão unidirecional da transferência. Isto foi possibilitado pela falta de compreensão dos processos básicos do desenvolvimento.

**O modelo bi-direcional de transferência: co-construção ativa.** Em qualquer tipo ou nível (biológico, psicológico, sociológico), o desenvolvimento é um fenômeno sistêmico aberto no qual a novidade está constantemente em processo de ser criada. Por essa razão, o modelo

unidirecional não se adéqua a nenhum dos processos sistêmicos abertos. É o segundo modelo - o modelo de transferência bi-direcional - que corresponde à natureza dos sistemas abertos (ver Figura 1.4.).

**Figura 1.4. Esquema do modelo bi-direcional (mutuamente construtivo) de transferência da cultura**



A Figura 1.4 é similar à Figura 1.3.; a modificação importante, aqui, é que o papel do recipiente (B) é descrito enquanto um analista ativo dos componentes da mensagem sugerida ( $X'$ ), cuja síntese resulta em uma nova forma internalizada da mensagem ( $X''$ ). Nesse processo, algumas partes da mensagem inicial são eliminadas e outras são ainda acrescentadas.

O modelo **bi-direcional** é baseado na premissa de que, na transmissão cultural do conhecimento, todos os participantes estão transformando ativamente as mensagens culturais. De fato, esse modelo poderia ser mais adequadamente chamado de multidirecional, uma vez que o papel ativo de todos os participantes conduz a múltiplos cursos de reconstrução de mensagens.

A geração “mais velha”- incluindo aqui pais, professores, crianças mais velhas e meios de comunicação - reúne mensagens de uma determinada forma, própria a cada uma dessas instâncias, as quais pretendem canalizar o desenvolvimento das pessoas mais jovens. Entretanto,

essas pessoas mais jovens analisam ativamente as mensagens e re-elaboram a “informação cultural” recebida sob formas *pessoalmente* novas. Cabe às ciências do desenvolvimento, portanto, estudar o processo de trocas na relação entre as pessoas e seu ambiente cultural, focalizando a análise/síntese de mensagens. Espera-se que, eventualmente, novidade resulte dessas sínteses, sob formas que serão *pessoalmente* singulares, mesmo que se assemelhem a fenômenos socialmente conhecidos. Por exemplo: a primeira síntese do significado da palavra feita por uma criança é nova para esta criança, mesma que a palavra possa estar bem definida em uma dada linguagem, ou que apareça sob formas consideradas singulares (por exemplo, novas invenções em tecnologia, artes ou ciências).

Essa visão da transmissão cultural implica na construção de novidade, tanto na codificação como na decodificação das mensagens culturais. Em certo sentido, a mensagem como tal nunca existe sob determinada forma, na medida em que é sempre reconstruída pelo codificador (que pode iniciá-la com um determinado objetivo em mente, mas modificá-la no curso de sua própria criação), e, de maneira similar, pelo decodificador. Assim como os papéis de codificador e decodificador estão constantemente se revezando, a transmissão cultural envolve a transformação da cultura em tempo real, no discurso social, por seus participantes. Isto é bem conhecido na teoria da linguagem (Bühler, 1990), assim como na consideração filosófica da intersubjetividade (Rommetveit, 1992). Mensagens transferidas através dos canais de comunicação são necessariamente ambíguas porque, comumente, as orientações dos comunicadores e recipientes em direção a metas não coincidem. Processos meta-comunicativos (Branco and Valsiner, 2005) são estabelecidos para regular – mas não para eliminar, é impossível - essa ambigüidade.

## **Normas sociais como ferramentas culturais**

De que modo a estabilidade temporária das formas culturais emerge dos processos bi-direcionais de transferência cultural? Conforme enfatizado acima, o processo bi-direcional implica constante decomposição e recomposição de mensagens comunicativas. Mesmo assim, alguns significados relativamente estáveis, bem como suas formas condutoras, emergem, de certa forma, desse processo.

Uma resposta razoável a essa questão foi dada por Muzafer Sherif nos anos trinta. O clássico trabalho de Sherif, The psychology of social norms (Sherif, 1936), e seu engenhoso estudo experimental do movimento autocinético são bem conhecidos na psicologia social. Contudo, as bases desenvolvimentais e culturais que conduziram Sherif a suas inteligentes demonstrações experimentais são freqüentemente ignoradas.

Muzafer Sherif foi um psicólogo turco que se moveu sucessivamente entre posições acadêmicas na Turquia e nos Estados Unidos. Nessa condição, ele teve uma visão de dentro desses dois mundos, tão diversos, e pôde ver claramente as imensas dificuldades intelectuais que a psicologia, de modo geral, enfrenta. Em suas próprias palavras,

Quando, em seus estudos, um psicólogo ou sociólogo impõe as normas de sua própria comunidade (**community-centrism**) sobre as de outros povos, o resultado é uma confusão impossível (Sherif, 1936, p. 16).

Esse veredito ajusta-se às psicologias cultural e transcultural nos anos noventa, assim como à psicologia na década de 30. Sherif viu a necessidade de o cientista erguer-se acima de seus próprios valores e crenças culturalmente construídos, assim como sobre aqueles das pessoas sob estudo.

**Normas sociais como construções culturais.** A visão de Sherif sobre a emergência e transformação das normas sociais foi explicitamente desenvolvimental.

Normas sociais não são absolutas. Elas se desenvolvem no curso dos relacionamentos reais entre indivíduos. Elas pressupõem, para sua formação, o contato entre indivíduos em direção à satisfação de suas necessidades e à realização daquilo que eles consideram “Eu” ou “Nós” - o último indicando o

grupo com o qual o “Eu” se identifica. Por conseguinte, as normas podem modificar-se e, eventualmente, gerar alterações que se alinham com mudanças importantes na estrutura da situação que deu origem inicialmente àquelas normas (Sherif, 1936, p. 17).

Para Sherif, era importante levar em conta, integralmente, a história cultural de diferentes sociedades. A história cultural está, com freqüência, intimamente imbricada com a história das principais instituições sociais - especialmente aquelas que, ao longo de muitas gerações, orientaram os indivíduos para a reconstrução internalizada dos sistemas de valor, como se pode ver quando se adere a determinadas práticas em contextos específicos de atividade, ou quando se evita estas mesmas práticas. A história dos sistemas culturais de crenças implica em replicação construtiva - por vezes envolvendo atenuação, outras, amplificação do significado específico de complexos de ações pelas pessoas a cada nova geração. Uma crença particular, religiosa ou política, historicamente sustentada em dada sociedade, pode ser reconstruída pelos jovens de forma exagerada, como um recurso para negociar seus papéis dentro de uma sociedade em transformação. Esse processo de negociação encontra um paralelo no plano das organizações sociais. Dentro de uma organização social mais ampla (estado/nação), novos cultos religiosos emergem e podem proliferar ou desaparecer. No terceiro e quarto séculos de nossa era o cristianismo foi perseguido e estigmatizado. Sua sobrevivência e proliferação até tornar-se um sistema religioso de alcance mundial é um produto histórico, o qual, no presente, constitui-se em um eixo de oposição, também em âmbito mundial, a outro culto que, no passado, era restrito a um pequeno número de seguidores - o Islã.

O exemplo de Sherif também revela uma chave para explicar a emergência de segregação interpessoal e intergrupal. A pessoa que considera repugnante comer a carne do porco (como resultado de sua própria internalização pessoal de valores) reconstrói também como repugnante o outro que come porco. Aqui, a generalização ocorre do ato (de comer) para a pessoa (que come) e daí, então, para uma suposta classe de pessoas similares.

**Demonstração experimental da construção da norma social.** O movimento autocinético ocorre se um simples ponto de luz, localizado fixado a alguma distância dos sujeitos, é perceptualmente visto como se movendo, uma vez que não há qualquer referência em relação à qual sua localização possa ser subjetivamente fixada. Se uma pessoa é solicitada a relatar a

extensão do movimento, os resultados da avaliação deste diferem. Entretanto, se uma pessoa é solicitada a expor sua estimativa do movimento, ela estabelece subjetivamente uma amplitude e um ponto arbitrário, relativamente ao qual o ponto estático é subjetivamente percebido como se movendo (devido ao próprio movimento dos olhos de quem vê).

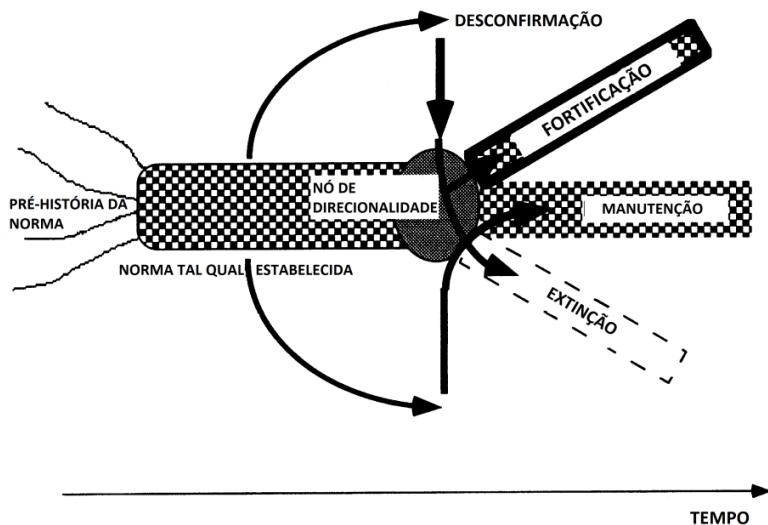
**Quando diferentes pessoas vêm o mesmo ponto luminoso, elas constroem normas pessoais, mas sob formas publicamente acessíveis.** Quando tais normas são discutidas em grupo, os sistemas pessoais de normas tornam-se **coletivamente coordenados**. Uma norma grupal relativa a como perceber o ponto estacionário “em movimento” torna-se, portanto, estabelecida. Os experimentos de Sherif sobre o movimento autocinético demonstraram claramente como seres humanos criam normas para avaliação mental (no caso, referentes a experiências de ilusão perceptual, tais como o movimento percebido de um ponto de luz que não se move). Demonstraram como eles homogeneízam essas normas inter-pessoalmente para criar normas grupais e, além disso, que, estando tais normas grupais estabelecidas, os membros do grupo podem transformá-las em seus próprios padrões internos de avaliação. Consenso grupal pode criar ilusões sociais (baseadas em ilusões perceptuais) que vêm a regular o próprio sistema psicológico da pessoa, assim como suas expectativas em relação aos outros.

**Normas sociais co-construídas dentro de um grupo.** A construção social de normas grupais, inclusive sua resiliência, evidencia-se constantemente nos vários tipos de facções religiosas que estabelecem seus próprios padrões sobre como viver e como avaliar o modo como os outros vivem suas próprias vidas.

Uma descrição clássica de tal culto é dada por Festinger, Riecken and Schachter (1956). Um grupo de pessoas se une a partir do chamado feito por seu líder, visando a “estar preparados para o fim do mundo”. O evento esperado – o colapso do mundo inteiro – era fortalecido pelo “milagre da revelação de Deus” ao líder do grupo. Tal evento constitui-se numa “versão simbólica” do experimento autocinético de Sherif. Um evento esperado para o futuro, mas preparado para hoje, é indeterminado e, portanto, aberto para a construção de normas grupais pelas pessoas orientadas para aquele resultado. O **grupo, orientado-para-uma-mota, estabelece suas próprias normas internas, a distinção ingroup/outgroup** (“nós somos o povo especial” *versus*

“os outros”). A única dificuldade que pode surgir é a possibilidade do dia previsto para o juízo final acontecer sem que o evento esperado ocorra. Sob condições de racionalidade, isso poderia falsear o sistema de normas e crenças grupais. Mesmo assim, sob as circunstâncias próprias de seitas religiosas, a não confirmação pode fortificar as normas. Portanto, uma dada norma (ou crença) social, quando desafiada, pode se desenvolver sob três diferentes maneiras (ver Figura 1.5.).

**Figura 1.5. Transformação de normas sociais**



A questão crucial da psicologia cultural é como entender os mecanismos que operam naquele ponto de bifurcação (nó da direcionalidade). Sob quais condições a norma seria fortalecida, e sob quais outras se tornaria extinta? A realidade de tal bifurcação se faz possível pela noção bi-direcional de transferência cultural - mas não pela noção de transferência uni-direcional.

**A centralidade da pessoa na construção cultural.** A intenção construída pela pessoa para manter a norma social corrente pode distinguir entre duas trajetórias que possivelmente se seguem à sua não confirmação. As duas condições podem ser analisadas da seguinte maneira:

Não confirmação → Extinção:

X é a norma corrente

Evidência rejeita X

"Eu não me importo com X"

X se extingue

Não confirmação → Fortalecimento:

X é a norma corrente

Evidência rejeita X

"Eu quero acreditar em X"

X passa a ser defendido e fortalecido

O retorno à desacreditada noção de **livre arbítrio pessoal**<sup>7</sup> é um elo inevitável entre a pessoa e o mundo social. Entretanto, nós vamos atribuir um diferente significado a essa noção. O livre arbítrio pessoal pode referir-se aqui às ferramentas que fornecem orientação genérica do self em direção ao futuro, sublinhando seletivamente alguns aspectos do presente. Quando considerada sob esse ângulo, a cultura, enquanto sistema de operadores semióticos, garante que qualquer pessoa esteja pronta para resistir e contra-atuar em relação a sugestões sociais - e à rejeição de crenças – vindas do ambiente. **A cultura torna as pessoas livres das demandas dos ambientes sociais imediatos.**

### Bases semióticas para a cultura: o legado de Charles S. Peirce

**Semiótica** é a ciência dos signos e seus usos. Foi construída a partir da integração filosófica e matemática das idéias de Charles Sanders Peirce<sup>8</sup>. Institucionalmente não-tolerado, Peirce foi um

<sup>7</sup> Em psicologia, desde o início do século XX, a noção de livre arbítrio pessoal - intenção, determinação etc. - raramente foi considerada como uma noção psicológica central. Ela permite à pessoa a liberdade para quebrar os limites estruturais postos por normas sociais, comportamentais etc – em suma, essa noção força a psicologia a reconhecer a não-controlabilidade (e imprevisibilidade) da *psyche* humana. Essa idéia foi um anátema para o *ethos* de controle comportamental que governou grande parte da psicologia através do século XX.

<sup>8</sup> Nascido em 10 de setembro de 1839 e falecido em 19 de abril de 1914.

dos mais importantes intelectuais norte-americanos do final do Século XIX. Seu trabalho vem se tornando proeminente na psicologia cultural de nossa época (Rosa, 2006).

Um signo, de acordo com Peirce, é “um objeto que está para a mente (ou aos olhos) de alguém em lugar de outra coisa (Peirce, 1873/1986, ênfase do autor). Signos são fabricados por mentes e mentes operam através de signos. Conseqüentemente, signos são instrumentos cultivados para nossas relações conosco mesmos, mediante a ligação com os objetos no ambiente externo.

Indo além, Peirce especifica a relação triádica signo <> interpretante <> base:

...é algo que está para alguém em lugar de outra coisa, sob alguns aspectos e capacidades. Dirige-se a alguém, isto é, cria na mente dessa pessoa um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido. Esse signo que é criado eu chamo o interpretante do primeiro signo. O signo está no lugar de outra coisa, seu objeto. Ele está no lugar desse objeto, não em relação a tudo mas com referência a uma espécie de idéia, que por vezes chamei a base (Peirce, 1955, p. 99).

### Três tipos de signos

Um signo é um ícone, um índice, ou um símbolo. Este último, para Peirce, era um objeto convencionalmente posto para apresentar alguma outra coisa (por exemplo: X apresenta determinado fenômeno real como seu símbolo abstrato). Contudo, a noção de símbolo pode ter, adicionalmente, o significado de uma vaga abertura (do significado) para diversas interpretações intuitivas, nas quais as possibilidades interpretativas do signo são imprecisas.

**O signo icônico.** Nossa capacidade para ver o mundo de modos diferentes dos objetos desse mundo - embora análogos a eles – nos permite construir signos que são imagens desses objetos. Na elaboração de Peirce,

Um ícone é um signo que teria o caráter que o faz significante, mesmo que seu objeto não tenha existência; tal como uma linha esboçada a lápis que represente uma linha geométrica (Peirce, 1902, p. 527).

Na condição de imagem de um objeto – esteja este último presente ou não – ícone é um dos dois *loci* de emergência de signos. Seu poder está em sua **similaridade em relação a seu objeto**, tanto em sua forma quanto na extensão de sua cobertura (se o signo representa uma classe mínima de *um* – um objeto singular – ou uma classe de *muitos* objetos). **Todos os signos resultam de um processo de generalização: alguns aspectos de seus objetos são enfatizados, outros perdidos.**

Signos icônicos emergem dos fenômenos - visuais, acústicos ou provenientes de outro sistema sensorial -, enquanto apresentações generalizadas do objeto. O ícone é o lócus para a emergência de abstração, a qual, subsequentemente, deixa de transmitir a sensação de ser abstrata! Ícones se tornam ***schemata* - réplicas simplificadas do objeto que apresentam, ou *pleromata***<sup>9</sup> – **representações hiper-enriquecidos da realidade**, que são tomadas por outras realidades (ou irrealidades). Como Mieczyslaw Wallis explicou,

*Schemata* aparecem nos pictogramas de muitos povos, nos sinais de trânsito, nos diagramas dos trabalhos científicos, nos desenhos infantis, nos trabalhos de alguns pintores modernos tais como Klee ou Dubuffet. *Pleromata* são encontrados na pintura holandesa do Século XV, e também do Século XVII, nas pinturas dos naturalistas do Século XIV ou dos surrealistas do Século XX, e em muitas fotografias e filmes (Wallis, 1973, p. 487).

A percepção imediata de um objeto pode tornar-se, assim, ao gerar um ícone, ou **menos rica** (esquematização), ou **mais rica** (pleromatização) em detalhes, que seu objeto original,. Os signos icônicos pleromatizados apresentam um conceito generalizado daquilo que é figurado, através da possibilidade de transcender o objeto particular que é retratado pelo signo. Uma pintura realista não parece abstrata<sup>10</sup>, e contudo é um signo icônico pleromatizado que opera como um campo sínico (ver capítulo 7). O universo semiótico pleromatizado que habitamos é compatível com a nossa prontidão para a generalização abdutiva (ver Magariños de Morentin, 2005) e opera em um nível não verbal (ver capítulo 7).

---

<sup>9</sup> Do grego pleroma, ou completude {plenitude}.

<sup>10</sup> A arquitetura é cheia de abstrações icônicas do tipo pleromatizado – templos e igrejas são ricos em detalhe, mas seu significado holístico está nas mensagens abstratas que esses detalhes carregam (Wallis, 1975)

Um processo similar de abstração invisível acontece no caso dos signos icônicos esquematizados. Nas palavras de Peirce, um diagrama geométrico (digamos, um triângulo) é um ícone de alto nível de abstração a partir do mundo real – embora seja um que não parece abstrato.

Um **diagrama** ... tanto quanto possua uma significação geral, não é um ícone puro; mas em nossos raciocínios comuns nós esquecemos, em grande medida, essa dimensão abstrata, e o diagrama é para nós a própria coisa. Assim, ao contemplar um quadro, há um momento em que perdemos a consciência de que aquilo não é a coisa, a distinção entre o real e a cópia desaparece, e isto é, naquele momento, um sonho puro – não qualquer existência particular – e ainda assim não geral. Nesse momento nós estamos contemplando um ícone (Peirce, 1885/1986, p. 163).

A iconicidade permite que os processos de abstração/generalização se movam suavemente entre o objeto real e sua apresentação sígnica. O estabelecimento de um limite dentro desse continuum dinâmico cria um outro tipo de signo, o símbolo. O símbolo é

...um signo que perderia o caráter que o torna um signo caso não houvesse um **interpretante**. Assim é qualquer palavra na fala que significa o que significa somente em virtude do fato de ser compreendida como tendo tal significação (Peirce, 1902, p, 527).

## O índice

O terceiro tipo de signo, índice, é um signo que obriga nossa atenção a se dirigir para um objeto. Ele “diz apenas *Ali!*” (Peirce, 1885/1993, p. 163). Pronomes demonstrativos e relativos estão próximos de serem índices puros: eles denotam as coisas sem descrevê-las. Como Peirce assinalou, um índice é um signo que perderia seu caráter se seu objeto fosse removido – mas não, se houvesse um interpretante. O último se torna um novo signo que denota tanto o ato de indicar quanto o objeto (isto é, o objeto tal como indicado):

Assim é, por exemplo, uma escultura em gesso com um buraco de bala nele como um signo de um tiro; pois sem o tiro não teria havido um buraco; mas há um buraco lá, se qualquer um tem a impressão de atribuir ou não um tiro ao mesmo (Peirce, 1902, p. 527).

Essa explicação mostra que um índice tem sido visto, convencionalmente, como um signo criado pelo impacto do objeto. Assim, uma pegada é um signo do tipo índice, indicador, para o animal que deixou essas marcas, e um signo icônico da pata ou pé daquela espécie animal em particular. O nome da espécie, detectado pela unidade entre as descrições icônica e indicadora, é um símbolo.

### A natureza híbrida dos signos

Todas as classificações são artefatos, e assim o é o esquema peirciano de três tipos de signos. Ícones baseados em convenção podem se tornar símbolos se sua iconicidade for eliminada, seja por esquematização ou por pleromatização. A propriedade indicadora está próxima da criação de um signo icônico (mas é um índice se tomada enquanto criação de uma imagem de algo). Da mesma forma, qualquer designação de um objeto para apresentar um outro se torna um símbolo. Considere-se um memorial em um parque (ver Figura 1.6.).

**Figura 1.6. Memorial em um parque: marcando simbolicamente o entorno**



Marcar uma árvore em um parque com uma placa em memória de uma mulher assassinada é um híbrido de linguagens simbólica (duas diferentes línguas e a cruz) e indicadora (a localização do evento assim dada). O que está faltando é uma foto ou uma pintura da mulher (signo icônico).

**Dinâmica da semiose.** Todos os signos são vistos por Peirce como dinamicamente transformadores e transformáveis. Peirce enfatizou a natureza dinâmica dos signos:

Símbolos se desenvolvem. Eles chegam a existir pelo desenvolvimento de outros signos, particularmente de ícones, de signos mistos partilhando a natureza tanto de ícones como de símbolos. Nós pensamos somente através de signos. Esses signos mentais são de natureza mista; suas porções simbólicas são chamadas conceitos. Dessa forma, é a partir de símbolos que um novo símbolo pode se desenvolver (Peirce, 1955, p. 115).

Para Peirce, a criação e o uso de signos permeiam a existência humana, tanto no domínio intramental quanto no inter-psicológico. Um fabricante de signos faz com que o signo criado esteja disponível para outros – e, supostamente, no caso desses outros, alguns dos signos irão suscitar

imagens familiares no mundo intra-psicológico, a partir de suas memórias de experiências de vida anteriores. Por exemplo, na Figura 1.6., acima, o memorial para uma mulher morta em determinado ponto em parque urbano é um símbolo que afeta o ambiente pacífico do parque como um todo. Da mesma forma, a estrutura arquitetônica das casas (Salmin, 1998) e dos templos (Rajan, 1974) está cheia da codificação semiótica da história cultural, promovendo, no presente, a regulação de demandas sociais e pessoais.

**Do passado pessoal e social em direção ao futuro.** Diferentes experiências de vida no passado, sobretudo do passado mais recente, insistem em referenciar o modo através do qual a pessoa constrói um sentido do presente. Ao mesmo tempo, as imagens do futuro possível, do mais imediato ao mais distante, em contraste, “empurram” em direção ao sentido do presente. É o presente que afeta o futuro através da construção pessoal semiótica:

...o sentimento que ainda não emergiu na consciência imediata já é tanto afetável como afetado. De fato, isso é hábito, em virtude do qual uma idéia é trazida à consciência presente por um elo que já tinha sido estabelecido entre essa idéia e uma outra idéia situada ainda no futuro.

...a idéia afetada é ligada, como um predicado lógico, à idéia afetante, sujeito. Assim, quando um sentimento emerge na consciência imediata, ele aparece sempre como uma modificação de um objeto mais ou menos geral que já estava dentro da mente. A palavra sugestão adapta-se bem para expressar essa relação. O futuro é sugerido pelo passado, ou melhor, é influenciado por sugestões do passado (Peirce, 1935, pp. 104-105 [6.141 and 6.142]).

O fluxo temporal garante a novidade, constantemente ativa, dos processos semióticos.

Portanto, para Peirce, o signo pode não ser algo repetitivo – a cada vez é que retomado, ele aparece em um novo ato de semiose.

**Figura 1.7. Gedächtniskirche em Berlin: unidade da apresentação semiótica através de uma totalidade combinando meios icônicos, indexicais e simbólicos**



**Exemplo 1.1. Uma igreja que se tornou um signo.** Em plena Berlin Ocidental, há uma igreja em ruínas - Gedächtniskirche. Foi devastada durante a Segunda Guerra Mundial, permanecendo então como um testemunho da destruição provocada pela guerra, no meio da grande cidade que foi, em geral, reconstruída. Porque presentifica a história da devastação, a Gedächtniskirche age como um signo indicador generalizado, remetendo à devastação da guerra em geral, e não só meramente como um signo denotando as bombas que demoliram metade daquela igreja específica. Como ruínas<sup>11</sup> de uma igreja, permanece enquanto um signo icônico representando

<sup>11</sup> Ver como Georg Simmel considera o significado de ruínas:

O valor estético da ruína combina a desarmonia, o eterno movimento da alma lutando contra si mesma, com a satisfação da forma, a firme limitação da obra de arte. Por essa razão, o charme

todas as igrejas e acrescentando a essa idéia a noção de dano. Em sua iconicidade, é um exemplo de um signo pleromatizado.

Aqui, as ruínas de uma igreja não são meramente ruínas: resultam da destruição intencional no curso de uma guerra. Sua função indicadora denuncia a história de horrores do impacto das bombas que destruíram o edifício simbólico há tanto tempo erguido, a igreja. Em contraste, o mesmo ataque aéreo destruiu prédios próximos àquela igreja, os quais foram demolidos como ruínas para construir em seu lugar novos edifícios. Do mesmo modo, outros edifícios simbólicos, tais como o Castelo de Berlin, igualmente danificados na guerra, não foram transformados em um memorial de guerra (signo simbólico), através da unidade de sua iconicidade (“castelidade”, dada por sua arquitetura) e indexicalidade (indicando o impacto das bombas). O Castelo de Berlin foi demolido e no mesmo recinto foi construído o prédio do Parlamento da ex-República Democrática Alemã<sup>12</sup>.

Entretanto, o uso semiótico da igreja não se encerra em sua apresentação generalizada dos horrores do passado ou das promessas celestiais do objeto arquitetônico particular. Sua centralidade na vida pública da cidade o torna um lugar para apresentar os prazeres futuros, sob a forma de enormes anúncios afixados na parede lateral da igreja (ver Figura 1.7.). Esse anúncio de cosméticos é em si mesmo uma combinação de funções icônica (retrato de uma mulher), indicadora (o impacto dos cosméticos sobre sua pele) e simbólica do novo signo vinculado ao signo arquitetônico. A fusão de aspectos de um novo complexo simbólico sobre uma forma arquitetônica prévia implica o controle simbólico do sistema de mediação semiótica. O híbrido do simbolismo bizantino e islâmico no centro de Istambul – na Basílica de Santa Sofia, conhecida como *Hagia Sofia* - é um testemunho da conquista do mundo simbólico através de iconicidade e indexicalidade.

---

estético-metafísico da ruína desaparece quando dele não restou muito para nos fazer sentir a tendência ascendente. Os restos dos pilares do Forum Romano são, simplesmente, horrorosos, e somente sua condição de mutilados –quase desmoronados – pode gerar um máximo de charme (Simmel, 1959b, p. 265).

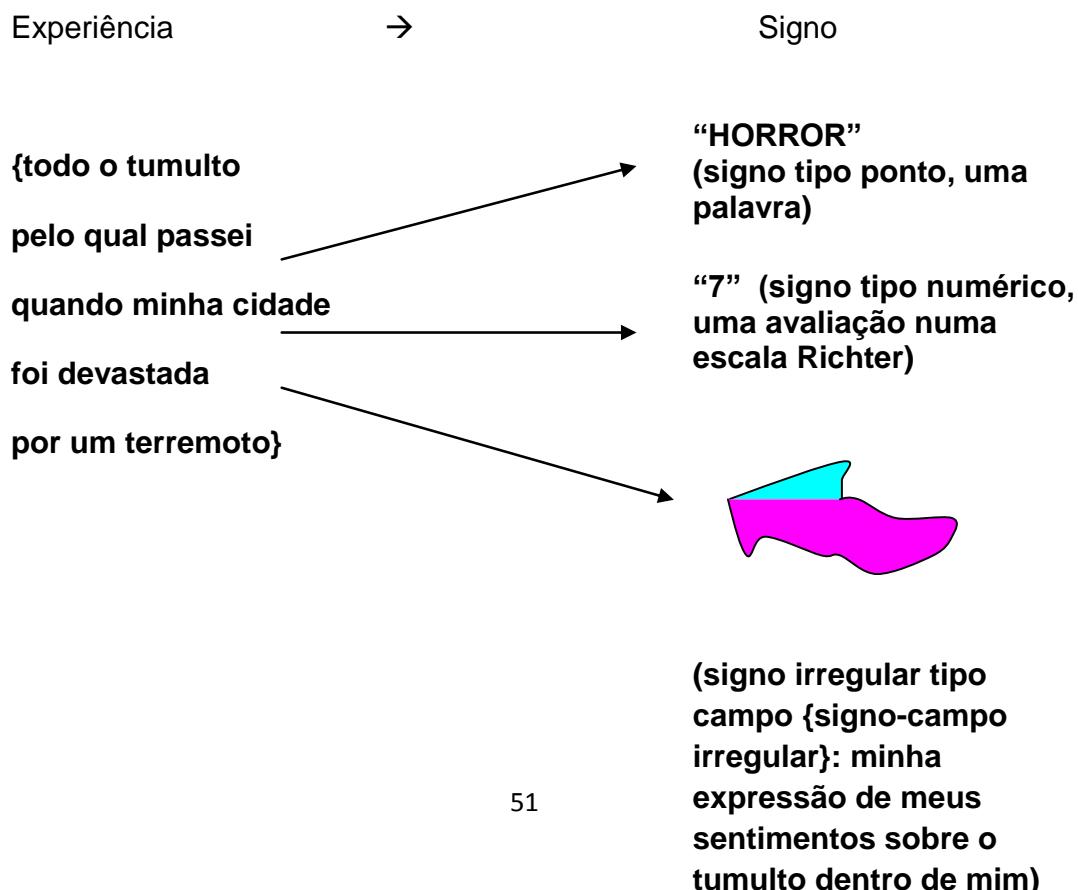
<sup>12</sup> A própria localização envolve a função simbólica – sabe-se que a substituição de um edifício simbólico por um outro, no mesmo local, remete a persistentes atritos entre diferentes comunidades ao longo dos séculos, explodindo por vezes em choques violentos - como na história de Babri Masjid em Ayodha (U.P.), ocorrida em 1992.

## Representação de signos simbólicos – nós e campos

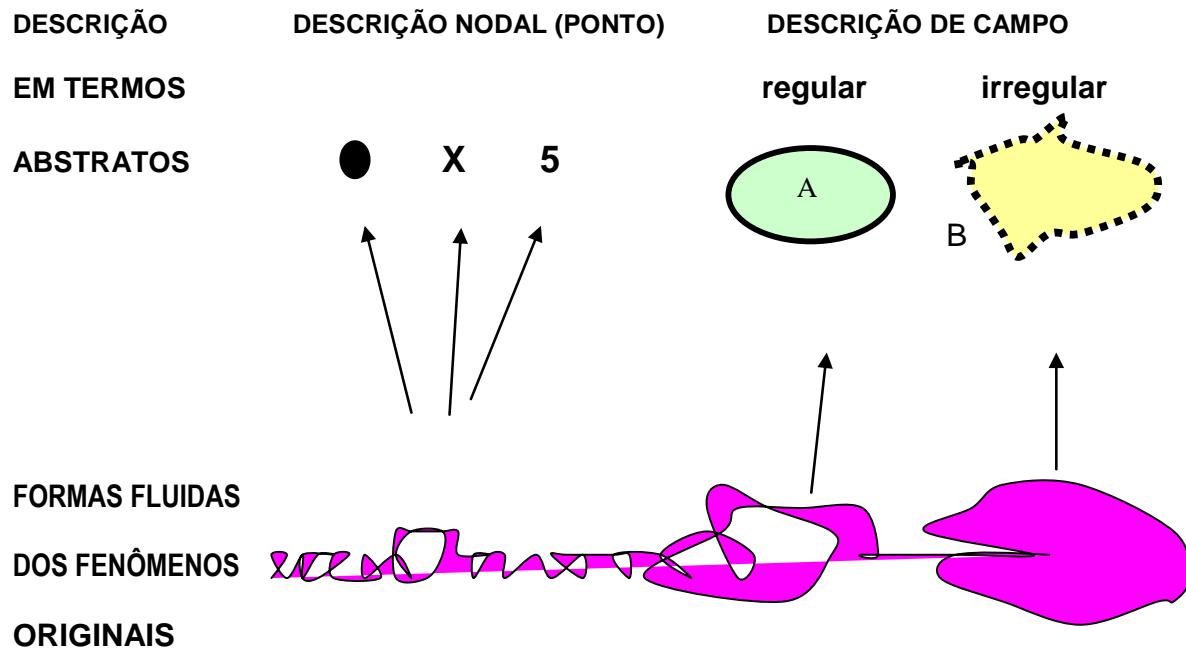
A codificação da experiência humana (duração) em diferentes tipos de signos tem que apresentar aqueles aspectos dos fenômenos que são relevantes para os fenômenos. Considerem-se as codificações na Figura 1.8.

Exatamente a mesma experiência, duração (*durée* nos termos de Henri Bergson) pode ser apresentada mediante diferentes tipos de signos, como mostra a Figura 1.8. O que o apresentador pode fazer com esses diferentes tipos de signos varia. Por exemplo, construtos baseados em signos numéricos são utilizados amplamente nas ciências para permitir análises quantitativas adicionais. Por essa razão, muitas das ciências sociais transformam fenômenos psicológicos complexos em signos numéricos – por exemplo, através do uso de escalas de mensuração (Wagoner & Valsiner, 2005). Não se pode precisar o que significa uma avaliação numérica particular, como por exemplo marcar um “3” numa escala de 1 a 5. Ainda assim, essa medida é aberta a novas manipulações dos números *como se* seu significado original estivesse claro dentro dos parâmetros nos quais se define o significado da escala (dados pelos dois pontos extremos).

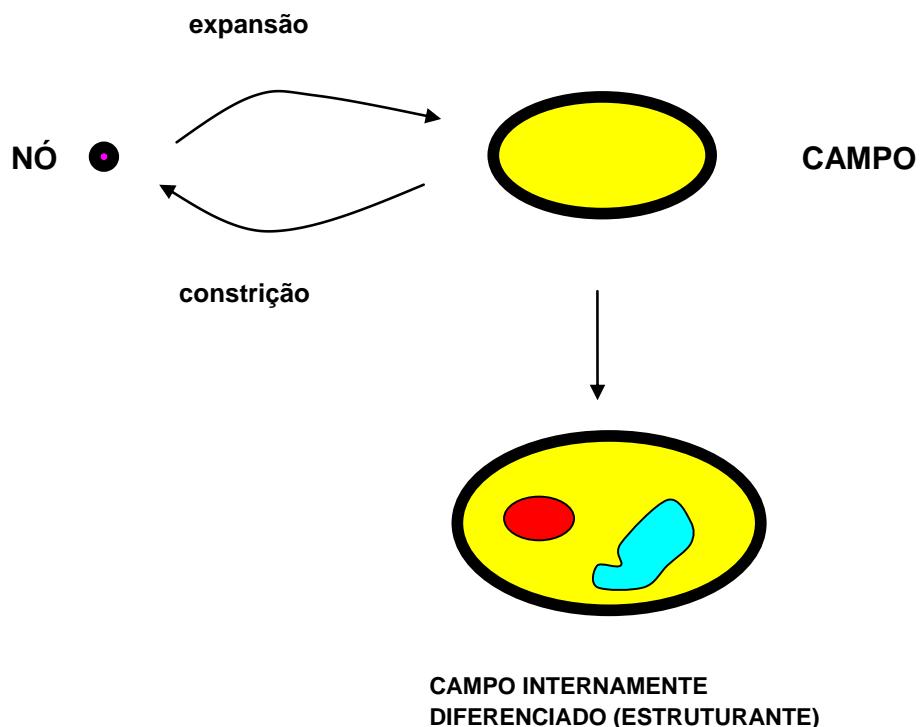
**Figura 1.8. Diferentes tipos de signos apresentando um evento**



**Figura 1.9.** Termos teóricos tipo ponto ou tipo campo— utilizados para representar a fluidez dos fenômenos na dureé (em Valsiner & Diriwächter, 2005)



**Figura 1.10. Relações entre nós e campos**



Signos podem ser de diferente estrutura – nós ou campos, regulares ou irregulares. Na Figura 1.9., podem ser vistas diferentes possibilidades de descrição de signos. A experiência pessoal, intra e interpsicológica, borrosa, sempre flutuante, pode ser codificada sob a categoria de descrição de campo (campo regular ou irregular). Qualquer esforço para inquirir indivíduos em termos tipo ponto conduz a uma seleção do campo da realidade (todas as nossas questões são complexos semióticos que sugerem um determinado tipo de resposta). De modo similar, o suscitar de uma narrativa conduz a uma codificação de signos tipo campo. Pode-se considerar que descrições artísticas da realidade criam um tipo irregular de signo, envolvendo a representação gráfica da experiência.

Esses dois tipos de signos não se opõem exclusivamente. Ao se examinarem as relações entre representações de nó e de campo, fica claro que um nó é um campo mínimo e campo é um nó maximizado, que é internamente indiferenciado (Fig. 1.10). O benefício teórico de considerar nossos conceitos em termos de campos, mais do que de nós, está na possibilidade de conceitualizar a estrutura heterogênea do campo.

## Ambiguidade re-presentada: combinando ícone, índice e símbolo

Como pôde ser visto neste capítulo, a construção humana de significados é, ela mesma, cheia de ambigüidades, atravessada por limites de tempo, classes sociais e distinções “nós”  $\diamond$  “eles”. Os próprios signos que são utilizados nessa fronteira são representativos de tais ambigüidades vindas dos lados opostos da realidade cotidiana, em que terremotos podem ocorrer em meio a festividades, ou quando o próximo grupo de visitantes a uma aldeia tanto pode trazer o socorro longamente esperado, ou ser genocida.

O *puzzle* de lados opostos mutuamente aninhados dentro de um signo é bem capturado por René Magritte nas múltiplas versões de seu desenho “o cachimbo-que-não-é-o-cachimbo – criadas entre 1926 a 1966, datando deste último ano a última vez em que o tema aparece trabalho de Magritte. Há uma contradição na direção da interpretação de signos no desenho, o que ensejou esforços para interpretar as mensagens mutuamente ali presentes: a negação simbólica (verbal) da presença icônica (pictórica) do cachimbo (Foucault, 1983).

Utilizamos aqui uma versão das muitas figuras “este não é um cachimbo” que Magritte criou (justamente a de 1966, 40 anos após a primeira vez que o tema apareceu em seu trabalho). O foco aqui é sobre a confluência de diferentes formas de signo que criam uma inerente dualidade dentro do signo complexo.

**Figura 1.11. Construção de um signo multinível: o cachimbo que é um não-cachimbo sob enquadramento**



A Figura 1.11 envolve a combinação de três tipos de signos – ícone, índice e símbolo – numa moldura. O emolduramento do signo primário complexo – um ícone (desenho do cachimbo) e **um índice (o impacto do cachimbo, isto é, a fumaça)** -, sendo enquadrado por um símbolo que o nega (“isto não é um cachimbo”, embora a fumaça saia do cachimbo). O próprio emolduramento é ambíguo, uma vez que a fumaça parece flutuar sobre o quadro e para fora dele. Esse complexo conjunto e seu enquadramento simbólico é ainda enquadrado (um meta-enquadre) pela moldura branca que delimita o desenho.

Aqui, o enquadramento pode assumir múltiplos níveis de auto-reflexividade (Lefebvre, 2000), como o indicam as outras versões de Magritte para esta figura. Ao criar ambigüidade nas apresentações do signo através de múltiplos níveis de abstração, os seres humanos criam uma ampla aplicabilidade das ferramentas culturais que eles próprios geram. A pintura de Magritte é um signo complexo situado no outro extremo do exemplo encontrado na asserção: “Se Deus me

pedisse, eu faria tatuagens em todo o meu corpo” (ver capítulo 3). Enquanto o último é fixado em um estado estável através de um signo regulatório (“a vontade de Deus”), o signo “um cachimbo-que-não-é-um cachimbo” é um signo de múltiplos níveis, em aberto, de reflexividade. Ainda assim, ele é muito similar, em sua abertura, aos campos de significado hipergeneralizado da “vontade de Deus” (ou do “amor”, ou da “justiça”), na medida em que permite contextualização numa variedade de situações.

A riqueza dos vários tipos de signos, todos entrelaçados em um complexo, possibilita esse uso variado. Em contraste com o exemplo acima, considere-se a Figura 1.12, que justapõe duas mensagens simbólicas opostas.

**Figura 1.12. Um signo inherentemente contraditório: a forma simbólica de encontro a uma verbal**



É útil assinalar o aspecto das contradições inerentes dentro da mensagem: ainda que sua ação reguladora imediata não favoreça uma maior riqueza no seu uso; pode ser um equívoco à margem da estrada, pode ser uma piada inconseqüente, mas não um signo regulador dos complexos sistemas pessoais-culturais de sentimentos. A maior parte dos objetos em nosso ambiente são signos combinados, nos quais a aparente arbitrariedade do signo pode ser sustentada por meios icônicos ou indexicais. Esses signos combinados ativam processos de construção de significados dentro do mundo semiótico possível (Magariños de Morentin, 2005) -

interpretações que orientam a conduta humana sem necessariamente envolver o nível verbal de mediação (ver capítulo 7). A ruptura abdutiva na emergência do significado (Lotman, 2002a; Santaella, 2005) e o Aha-Erlebnis descrito por Karl Bühler no início do século XX são exemplos da transformação do campo semiótico possível numa real compreensão.

**A fabricação de signos hiper-generalizados tipo campo fora das atividades cotidianas.** O uso da noção de signos tipo campo nos permite considerar a complexidade das experiências na vida real enquanto signos complexos. Pão ou milho (no México – ver Sandstrom, 1990), vinho (para as áreas mediterrâneas), cerveja (para os alemães) arroz (para os japoneses, Ohnuki-Tierney, 1993) são cultuados na medida em que são simbolicamente ligados a pessoas ou divindades. Esses objetos cruciais de existência cotidiana – comida - desempenham o papel de transferir esses valores dentro de um dado campo de significados. Tal transferência ocorre através de generalização simbólica. O objeto – por exemplo, arroz, para os japoneses – pode, mediante sua generalização simbólica, ligar a pessoa, a unidade de pessoas, com o mundo indefinido (mas importante) dos valores e seres sobrenaturais. Uma equivalência simbólica pode ser estabelecida do seguinte modo:

**ARROZ = ALMA = DIVINDADE = NIGITAMA (poder positivo e pacificador da divindade)**

Além disso, a ligação da pessoa com a unidade social imediata (a “unidade-nós”) pode ocorrer através desta comida (“nossa arroz”, “nossa pão”, “nossa hambúrguer”). O processo de generalização do valor simbólico permite que tais ligações sejam feitas, através do que se conheceu na Psicologia da Gestalt como transferência vertical, em contraste com sua contrapartida “horizontal”<sup>13</sup>. A noção de transferência vertical envolve abstração de aspectos selecionados de um fenômeno sob a forma de um todo geral superordenado. A Gestalt de ordem mais elevada é o veículo para reorganizar uma outra situação, de modo que a transferência de conhecimento de uma situação para outra procede através de um terceiro nível mediador, hierarquicamente superior (ver capítulo 7).

---

<sup>13</sup> Isto foi estabelecido em oposição à idéia behaviorista de transferência através de “elementos idênticos”: se as situações A e B têm 90% de elementos idênticos em comum, e A e C apenas 10%, as habilidades apresentadas em A são mais provavelmente transferidas para B do que para C.

A experiência cotidiana do ambiente da vida, enquanto totalidade, pode dar origem a complexos signos tipo campo. Para os finlandeses, a noção do “silêncio das noites de verão”, ou a noção de “saudade” para os brasileiros e portugueses (Lourenço, 1999), embora possam ser facilmente comunicadas no plano interpessoal, são basicamente não-traduzíveis em outras linguagem. Para transmitir a riqueza total do silêncio de uma noite de verão, seriam

...requeridas efusivas explanações das diferentes estações finlandesas, da luz do verão nórdico, da suavidade do verde, e especialmente do estado mental do qual emerge o significado dessa expressão ou imagem. Na verdade, o silêncio de uma noite de verão não é composto de mero silêncio; ao invés, é um estado mental repleto de inúmeros significados e sensações da natureza. É também uma ilusão que representa um conceito ideal da realidade (Vainomäki, 2004, p. 349).

Além disso, a totalidade da experiência envolve a codificação dessas experiências complexas em signos mais complexos – uma sinfonia (isto é, um sistema musical, uma versão sobre o não-silêncio) sobre o tema do silêncio de uma noite de verão. Ou o convite de Paul Simon e Art Garfunkel a seus ouvintes para escutar o som do silêncio. Assim como a experiência vivida, a experiência de construção de signo cria formas semióticas paradoxais.

**Ambigüidade de signos.** A ambigüidade das construções humanas semióticas é tão importante quanta as continuadas ambigüidades da própria vida (Valsiner & Abbey, 2006). A ambigüidade dos signos, em aberto, torna possível reduzir a ambigüidade do viver, e estas conduzem a novos signos abstraídos, também de natureza ambígua. Há um paralelo entre a ambigüidade do viver e a própria construção da ambigüidade - sendo ambos ferramentas re-presentacionais (*Darstellung*) e pré-presentacionais (*Vorstellung*), signos são necessariamente ambíguos. Se cultura deve ser explicada através da semiose, a noção de ambigüidade está necessariamente, por conseguinte, no centro de todos os nossos construtos teóricos, do mesmo modo que desempenha um papel central em nossas experiências de vida. Assim, por exemplo,

...a ambigüidade é intrínseca aos conceitos hindus do sagrado e (...), assim como o sagrado, a ambigüidade não está confinada a uma pequena peça do mundo Hindu; atravessa tudo, da fala à sexualidade, do sonho ao sangue. Se é absolutamente legítimo pensar na “cultura india” como um todo orgânico,

como um sistema que pode ser representado e descrito como tal, então a ambigüidade deve ser um componente chave deste todo, como um aspecto chave do sistema comunicativo através do qual essa totalidade é mantida (Trawick, 1992, p. 41).

Se o signo mais geral – este do *sagrado* – é inherentemente ambíguo dentro de uma dada unidade coletiva, ele será infinitamente ambíguo na multiplicidade de construções pessoais que dele se utilizam. Com sua ajuda, pessoas enfrentam novas ambigüidades na vida – fabricando novos signos de tal forma, que apresentam as ambigüidades do viver através dos (diferentes) tipos de ambigüidades também encontradas em signos.

Há algumas regras básicas para a emergência de signos complexos na intersecção da iconicidade, indexicalidade e formação de símbolo. Ao passo que o lado simbólico da fabricação do signo pode operar com ampla liberdade de tentativas simbólicas (Werner & Kaplan, 1963), os signos icônicos e indicadores permanecem ligados às qualidades perceptuais – visuais, acústicas, olfativas ou táteis – do objeto de apresentação.

### O processo de produção e transformação do signo

Como pessoas criam signos? O esforço de Frederick Bartlett para enfatizar o processo de semiogênese concentrou-se em como os diferentes sistemas de “tendências de reação”, no âmbito da totalidade psicológica humana, podem entrar em relação uns com os outros, de modos específicos, fazendo com que uma dessas tendências produza símbolos para outras. Bartlett formulou um mecanismo geral de emergência de símbolos na esfera dos processos mentais:

Um determinado material suscita uma dada tendência, que se expressa e éposta em relação com outro material para auxiliar na formação de um sistema mental particular. Ao mesmo tempo, uma diferente tendência entra em jogo, e a partir disso o mesmo material assume diferentes relações e um lugar em um sistema mental diferente. Sistemas mentais, contudo, não são, normalmente, isolados. Eles estão ligados entre si, primeiro, porque partilham materiais comuns e,

secundariamente, porque entre todas as tendências que tomam parte em sua formação, uma ou duas são sempre dominantes. As tendências dominantes configuram a migração dos sistemas, por assim dizer, e a palavra de ordem para o crescimento dos símbolos na vida mental individual é o ‘contato dos sistemas mentais’ (Bartlett, 1924, p. 281, ênfases adicionadas).

Na realidade, o esforço de Bartlett para fornecer uma explicação dos processos psicológicos envolvidos na semiogênese é bastante contemporâneo. Envolve *inputs* provenientes de algum evento (A) experimentado, incidindo simultaneamente sobre duas (ou mais) partes de um sistema psicológico hierarquicamente organizado (“tendências”, que “não são normalmente isoladas”). Teríamos, assim: X = = → → = = Y (onde → → indica a relação prévia de dominância no sistema holístico). Desde que A se relaciona com Y, torna-se também relacionado a X e integrado dentro dessa estrutura hierárquica, permitindo que X seja transformado (similarmente à noção piagetiana de assimilação/acomodação). A questão que se coloca, então, é: de que modo o novo material (A) passa a ser visto *como se* representasse a tendência dominante? Qualquer objeto pontudo (A), assim, poderia ser visto, no campo psicanalítico de construção de significados, como uma representação simbólica do pênis (Y), devido à tendência dominante do complexo da sexualidade (X) já associada à noção de pênis. Como o próprio Bartlett ressaltou,

Se nós estamos considerando o crescimento dos símbolos na vida *individual*, a pista mais importante para o processo como um todo será encontrada no fato de que, **no caso de qualquer indivíduo, há sempre determinadas tendências, ou grupos de tendências, que assumem o lugar de condutoras e dominam as demais...**

**As tendências dominantes de um indivíduo sempre determinam a direção com a qual se alinha o crescimento de seu próprio simbolismo.** Pode ser dito que, em geral, no passado, dois grupos de tendências, com mais freqüência que outros, permaneceram como impulsos dominantes na vida de um indivíduo: são o grupo religioso e o grupo sexual. Um resultado disso é que dificilmente haverá alguma coisa com a qual um ser humano possa se deparar que não tenha servido, em um momento ou em outro, como símbolo religioso ou sexual (Bartlett, 1924, p. 281).

**Signos emergem do processo de superar as demandas de um determinado processo.** Eles chegam para mudar o processo e, do mesmo modo, podem conduzir a seu desaparecimento. O

abandono do signo pelos processos que conduziram a sua emergência permite a construção pessoal de ferramentas culturais liberadas para outras aplicações. Essas aplicações adicionais (construção pessoal de regulação de alguns processos em outro contexto temporal) envolve signos que operam como dispositivos circunscretores. Signos criam, portanto, a distinção entre as possibilidades ou impossibilidades imediatas e as possibilidades potenciais de nosso sentir e pensar diante do futuro.

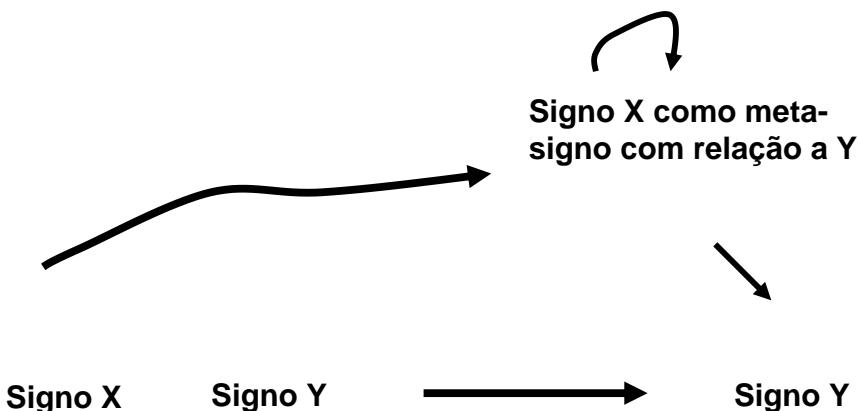
**De mediador a regulador: o significado superdetermina.** O movimento de um signo em direção a um papel de regulador cria o caso mínimo de um sistema dinâmico hierárquico de reguladores. Tentarei explicar o caso mínimo aqui, mesmo admitindo que se trata de um exercício artificial. Na vida real, o que podemos encontrar é o crescimento sempre-crescente e sempre-generalizante do sistema semiótico regulatório.

Nesse aspecto, a conduta humana é sobredeterminada pelo significado (Boesch, 2000, capítulo 1; 2002a, 2002b- ver também Capítulo 5). O próprio objetivo de orientação para uma meta, que pode ser uma tarefa imediata ou recorrente na vida, tal como vestir-se (e despir-se), ou preparar e ingerir um alimento (e seus processos de eliminação), parir e educar filhos, disputar posses e realizar investimentos para o futuro – tudo isso acarreta redundância e multiplicidade de significados. Do ponto de vista de uma pessoa que vive através de alguma experiência, a sobredeterminação pelo significado assume a forma de marcador semiótico do evento em diferentes níveis de simbolização (Obeyesekere, 1990, pp. 56-58). A navegação que a pessoa realiza através desses diferentes níveis é altamente flexível. A mesma pessoa pode, em um momento, utilizar uma tática de “baixa” simbolização (“Eu cometi um erro”) e, em outro, uma de média simbolização (“minha sogra, por ciúmes, me fez cometer um erro”); em outro ainda uma de nível mais alto (“a vontade de Deus me fará cometer este erro”). Todos esses níveis são perfeitamente legitimados dentro do campo coletivo-cultural de significados, e coincidem dentro dele. Ainda assim, é da pessoa a liberdade quanto a qual nível de simbolização adotar – dentro das fronteiras do campo de significados em dado período histórico. Eu acrescentaria aqui que esta sobredeterminação é flexível, sendo estimulada em alguns momentos e em outras limitada a apenas um nível de signo (ou nada disponível, como, por exemplo, acontece quanto a algumas

ações humanas automatizadas que em seu desenvolvimento se tornaram livre do controle semiótico).

Não vou examinar aqui o processo de generalização dentro dessas hierarquias. Limo minha cobertura às relações entre dois níveis adjacentes da hierarquia de controle de signo (SIGNO e META-SIGNO), e à sua relação com o alvo da regulação, assim como sua auto-regulação.

Figura 1.13. A relação com a dinâmica da mediação do signo pelo metasigno



Signos construídos criam, simultaneamente, a unidade de estabilidade e flexibilidade. O signo situado como regulador em um meta-nível define as fronteiras de estabilidade do signo. Ao definir tais fronteiras, ele necessariamente define os domínios de instabilidade, ou as possibilidades para transpor essas fronteiras (de acordo com a lógica co-genética – ver capítulo 3; e também Herbst, 1995). Aqui se apresenta o princípio universal da indeterminação delimitada (Valsiner, 1997) operando no mundo cotidiano: cada muro construído em uma cidade para separá-la em duas metades, ou cada restrição feita pelos pais quanto à hora estabelecida – ou “toque de recolher” - para os adolescentes voltarem para casa, criam duas novas possibilidades – sustentar a regra de separação (ou seguir as regras da casa), ou transgredi-las. A criação de tal ponto de bifurcação – o momento da decisão quanto a agir de um modo ou de outro – é um processo psicológico cheio de ambivalência. Pode haver a tensão da própria tentação de transgredir, que é temperada pela ferramenta cultural auto-regulatória (significado),

que bloqueia o desejo de transgredir. As regras sociais são mantidas – e fortificadas – por esse ato auto-regulatório.

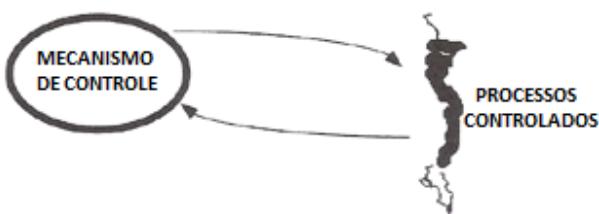
O que acontece se diferentes níveis de signos se tornam unidos em uma curva de controle mútuo prospectivo que opera através da lógica da intransitividade? Considere-se o exemplo no qual uma pessoa cria sua própria “divindade pessoal”, seja ela uma figura de um deus, o espírito de um ancestral, ou algum outro poderoso “outro social” intra-psicológico. Tal divindade é configurada como a fonte de poder a quem recorrer para ajuda, embora esta fonte seja configurada pela própria pessoa. Assim, o sistema de mediação semiótica da pessoa inclui duas camadas hierárquicas:

NÍVEL SUPERIOR: "Eu (pessoa) governo VOCÊ (divindade)--

pois você é uma construção minha"

NÍVEL INFERIOR: "Enquanto uma divindade poderosa, VOCÊ deveria governar a MIM"

A. Mecanismo de controle não-redundante



B. Mecanismo de controle redundante

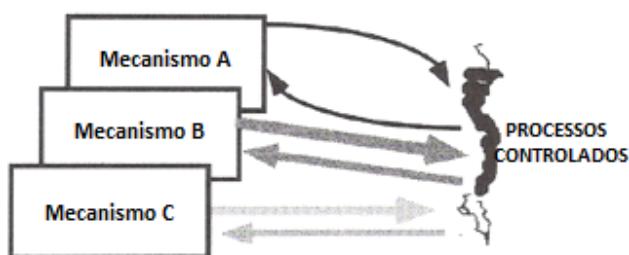


Figura 1.14. O princípio do controle redundante

Esse exemplo indica a flexibilidade da mediação semiótica intra-psicológica – um sistema tal como o descrito é um exemplo de “hierarquia cíclica” (onde PESSOA > DIVINDADE > PESSOA > DIVINDADE>.... se movem em um ciclo). Essas hierarquias cíclicas prevalecem em sistemas sociais flexíveis nas ocasiões em que estes necessitam enfrentar diversas demandas de sobrevivência. Sentimentos e pensamentos humanos, em sua realidade – que é ambígua e cheia de ambivalência (Abbey, 2006; Buller, 2006) - são regulados por hierarquias cíclicas de signos que seguem a lógica da intransitividade. Alguns signos são fabricados, temporariamente ou em um formato quase-estável, para regular os significados criados por outros signos. Isso é particularmente crítico no enfrentamento de necessidades futuras e para uma significativa adaptação às circunstâncias de uma vida em constante mudança. Para isso, a função promotora dos signos generalizados é de crucial relevância.

### O princípio do controle redundante

Redundância é a cobertura da mesma função por mais de um sistema de controle. Ela garante a segurança do desenvolvimento por causa das possibilidades compensatórias que são construídas dentro do sistema. Considerem-se os dois sistemas de controle apresentados na Figura 1.14, onde “A” é um exemplo de um mecanismo singular atuando sobre um processo hipotético. Se esse controle se torna disfuncional, a função não pode continuar. Em contraste, a função permanece em caso de controle redundante (“B” na Figura 1.14.), em que o papel do controle que se tornou disfuncional (A) é assumido por um outro (B) e pode também ser atendido por C.

Mediante uma superprodução desses sistemas de controle redundante, os sistemas psicológicos humanos podem operar com uma relativamente alta estabilidade dentro de condições ambientais que mudam constantemente. Como um exemplo, considere-se como o valor cultural ‘*respeito pelos outros*’ pode ser estabelecido no mundo de uma pessoa em desenvolvimento. O conjunto de agentes potenciais aí envolvidos difere: pode incluir, primeiro, os pais ou os irmãos mais velhos, depois, os professores e em seguida os colegas de escola. As arenas para a promoção desse valor são também variáveis – desde campos de atividade do bebê e do *toddler* até salas de aula numa escola e shoppings freqüentados por adolescentes. Do mesmo modo, situações experimentadas por pessoas em desenvolvimento são também variáveis, indo dos exemplos positivos (por exemplo, uma pessoa jovem mostrando respeito por alguém mais velho) aos negativos (uma gangue adolescente espancando um adulto, e o trauma de observar isto

acontecendo). E se um desses agentes ou arenas está ausente (ou é disfuncional para a promoção do valor em foco), outros assumem seu papel.

‘

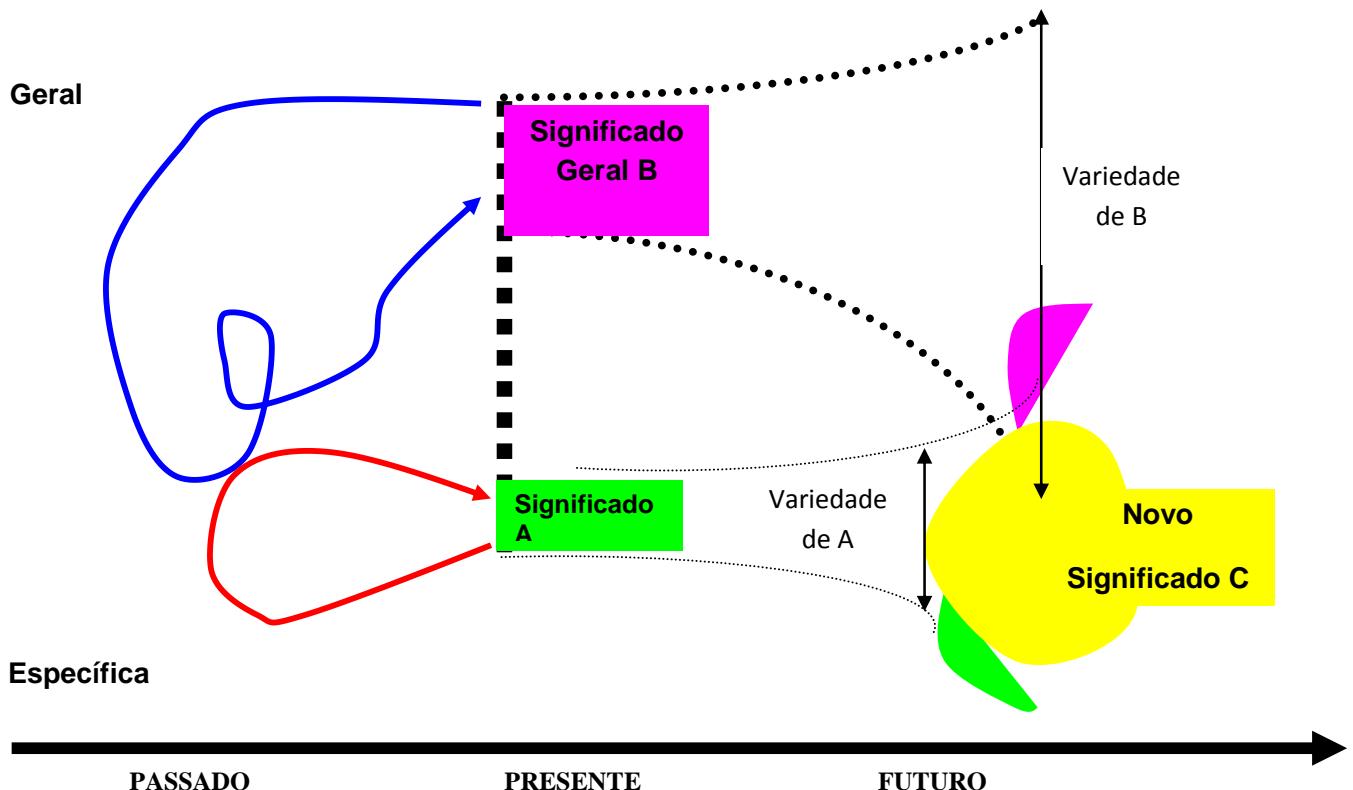
### Regulando o futuro subjetivo: O Signo Promotor

A existência humana situa-se dentro de uma extensão temporal que é orientada para o futuro. Essa extensão se efetiva através do estabelecimento de signos específicos abstratos o suficiente para funcionar como guias de toda a gama de construções possíveis no futuro. Esses signos – ou partes de signos – operam como signos promotores (Valsiner, 2004; 2006b). Devido a sua generalidade, eles são mais adequadamente descritos por representações gráficas do tipo campo. Fenomenologicamente, esses signos promotores são profundamente internalizados e operam como orientações pessoais baseada em valores.

Todo operador semiótico pode funcionar como um signo promotor, orientando a amplitude de variabilidade na construção de significado possível no futuro (em analogia com as seqüências da organização genética humana que promovem a expressão de outras partes do gene). Cada significado – signo – que está em uso durante a janela de tempo infinitamente pequena que nós, convenientemente, chamamos “o presente”, é um dispositivo de mediação semiótica que se estende do passado em direção ao possível futuro - antecipado, ainda que desconhecido. O papel promotor desses signos define-se como uma função prospectiva (*feed-forward*): os signos estabelecem a gama de fronteiras de significado possíveis para as experiências futuras no mundo, que são imprevisíveis, ainda que antecipadas. Quando necessário, a pessoa está constantemente criando significado adiante de seu tempo, orientando-se em direção a uma ou a outra vertente da experiência antecipada e, dessa forma, preparando-se para esse futuro.

**Operando em outras fronteiras de possibilidades.** Os signos são, no presente, promotores de um leque de significados possíveis de serem fabricados no futuro, mas não de significados específicos. Essa variedade inclui cada um dos pontos dentro dos circunscritores que especificam a fronteira do campo de significação. Conseqüentemente, cada um dos significados possíveis está incluído nesse leque que é fornecido pelos signos promotores.

**Figura 1.15. A função promotora dos signos em diferentes níveis de abstração generalizada**



Uma vez estabelecido em uma versão generalizada, um signo se torna um signo promotor quando canaliza ações futuras e, sobretudo, quando se torna internalizado sob a forma de sentimentos. Considere-se a descrição de um sentimento profundamente enraizado de uma pessoa em relação a papel:

Seja escrito ou não, impresso ou não, eu sinto respeito por todo tipo de papel para escrever. Não suporto beiras dos cadernos dobradas, ou pilhas de papel fora de ordem. Após ler o jornal, não consigo deixá-lo assim como fica, todo desarrumado, com páginas fora do lugar. Por exemplo, se vejo alguém sentado à minha frente em um transporte público, descuidadamente abrindo as páginas de uma revista ou livro com sua unha ou com um pente, fico logo chateado (Nesin, 1990, p. 42).

Nesse exemplo, o signo generalizado tipo campo que nomeamos sinteticamente “respeito pelo papel” colore cada momento do relacionamento da pessoa com o ambiente. Na reconstrução que o autor faz de seu passado, esse respeito foi desenvolvido através de uma série de eventos simbólicos repetitivos na infância (quatro décadas antes):

... quando eu era criança, todo turco capaz de ler ou escrever, viesse ele de aldeias ou de cidades grandes, pegaria imediatamente duas coisas do chão e as poria em um lugar de destaque numa parede, poste, em um galho de árvore ou outro lugar bem acima do chão. Uma dessas coisas era pão; a outra, papel impresso. Essas duas coisas não eram para ser pisadas. Pão era um “dom de Deus” e a página impressa era sagrada. Ao pegar o pão, a pessoa, primeiro, o beijava e tocava a própria testa com ele, pondo-o então nesse lugar alto onde não poderia ser pisado. E pessoa alguma pensaria, jamais, que algo mau poderia ser impresso no papel” (ibid.).

A noção generalizada de respeito sagrado era promovida pela unidade entre proibição de ações, rituais e significados na infância. Uma vez colocada, essa unidade preparava o palco para o sentimento relacionado a encontros que viessem a se dar com materiais impressos, esvaziando-o previamente de outros conteúdos. Todos os encontros concretos com papel (significado A na Fig. 1.15) seriam subsumidos por tal sentimento generalizado (significado B na Figura 1.15), através de uma ampla variedade de circunstâncias. É este o processo de generalização abstrativa de signos: estabelecer o sentimento dirigido à ambiência a ser estabelecida, que é construído através dos signos promotores. Ou, em outros termos: a continuidade generalizante do self em desenvolvimento é o produto da externalização de signos internalizados que começaram a funcionar como signos promotores.

No contexto do estudo de vidas humanas, uma proposição geral se coloca: a de que os seres humanos se desenvolvem através de uma alta variedade de trajetórias de curso de vida e são capazes de demonstrar notável flexibilidade, momento a momento, em seu relacionamento com seus ambientes. No âmbito das perspectivas histórico-culturais sobre o desenvolvimento humano, uma tendência declara ser central nesse processo o papel dos signos (mediação semiótica). Ainda assim a questão permanece: como tal flexibilidade - e variabilidade - são

criadas? A orientação desenvolvimental dentro da psicologia cultural pode tentar responder a essa questão.

### **Mediação cultural da autonomia pessoal: a cultura pessoal**

A ontogenia humana envolve a construção e o uso de signos para regular os fenômenos psicológicos emergentes, tanto os interpessoais quanto os intrapessoais. Os últimos podem ser descritos como desenvolvimento de mecanismos regulatórios hierárquicos de crescente generalidade: através do uso de signos, os seres humanos podem transcender qualquer contexto de atividade situada no aqui-e-agora, lançando mão de significados pessoais subjetivamente construídos (em outros termos, de “cultura pessoal”). A cultura pessoal está em interdependência com o domínio dos processos comunicativos interpessoais mediados por signos - não sendo, porém, determinada por eles. Tais signos são orientados por metas através dos esforços ativos de pessoas dentro de papéis sociais assumidos. A multiplicidade de tais mensagens comunicativas - ou “cultura coletiva”, na presente terminologia - constitui o “*input*” heterogêneo para a construção do self por seres humanos individuais.

A natureza dramática da cultura pessoal pode ser observada no caso de preferências alimentares:

Apresente carne de porco fresca e cozida a dois homens famintos. Um de nossos homens famintos é um muçulmano cuja religião lhe ensina que qualquer coisa conectada a porcos é repugnante – esse é um tabu estabelecido, uma norma. A outra pessoa é um cristão. Ele tomará a carne de porco e a comerá com gosto. A primeira pessoa não apenas não tocará a carne de porco, mas ficará cheia de desgosto por vê-la *e pela pessoa que come tais coisas sujas*. (Sherif, 1936, p. 28, ênfase adicionada).

O exemplo de Sherif ilustra os modos pelos quais a internalização cultural trabalha ao nível dos processos afetivos da pessoa. A rejeição ao “não-comestível” por uma pessoa, dentro do sistema de significados coletivo-cultural, ocorre no plano dos sentimentos subjetivos profundos (e, por vezes, de respostas fisiológicas). Ao mesmo tempo, a externalização desse sentido pessoal-

cultural faz parte das distinções feitas entre a unidade social à qual uma pessoa afirma pertencer (*ingroup*), em contraste com o *outgroup* desvalorizado.

O processo dual de internalização e externalização garante a falta de isomorfismo entre as culturas coletiva e pessoal, tornando cada indivíduo, desse modo, uma pessoa única, ainda que apoiado sobre o mesmo *background* geral da cultura coletiva. Isso é garantido pela noção de transferência bi-direcional de cultura (Figura 1.15, acima): enquanto que as ‘mensagens recebidas’ possam ser similares para diferentes indivíduos, o modo pelo qual essas mensagens serão transformadas e reconstruídas será de modo necessário pessoalmente único. Culturas pessoais são relativamente autônomas em relação à cultura coletiva.

Qual a razão da ênfase sobre autonomia? E como autonomia pode emergir? Na ontogenia, a criança em desenvolvimento está constantemente operando sobre a possibilidade de transgredir as relações em curso nos contextos imediatos de atividade. A mediação semiótica possibilita essa transgressão e, simultaneamente, a retenção da experiência transgressora para encontros posteriores.

Em sua forma generalizada, atos de criação pessoal-cultural podem ser assim summarizados:

A PESSOA constrói o COMPLEXO DE SIGNIFICADOS X



...OBJETIFICA ESSE COMPLEXO FIXANDO SUA FORMA...,

(exemplo: interna - norma social internalizada, ou externa – monumento, imagem de uma divindade, estatueta)



...e começa a agir COMO SE (AS IF) o complexo de significado objetificado X fosse um agente externo que controla a PESSOA

Em grande parte, a arquitetura religiosa, a arte, os rituais e as razões para todo tipo de conflitos no mundo são devidos a este simples processo de caráter projetivo-constritivo. Nós construímos os significados que nos conduzem a reconstruir o mundo objetivo; e o mundo reconstruído orienta nossos processos posteriores de construção de significados. Tanto a Catedral de Notre Dame quanto o McDonald's são realidades arquitetônicas objetivas dentro dessa cadeia subjetiva de construção de significado. Seres humanos, graças à sua capacidade para transcender, através de signos, aos contextos da realidade imediata, aqui-e-agora, vivem constantemente sob a tensão entre “o mundo COMO É” (“AS IS”) e o imaginário “mundo COMO SE” (“AS-IF”), antecipado ou acompanhado (Vaihinger, 1911/1935).

É neste ponto que a cultura entra na *psyche* humana, complicando infinitamente a construção das ciências da mente humana. Não apenas essas ciências precisam descrever os domínios dos fenômenos psicológicos como eles são – sejam eles comportamentais, emocionais ou cognitivos. Precisam também captar o domínio do que esses fenômenos parecem ser (os mundos “COMO SE”/“AS-IF”) e daquilo em que eles podem tornar-se. O tipo de inovação metodológica necessária (ver capítulo 9) é o desenvolvimento de novos signos promotores científicos capazes de estudar melhor as realidades psicológicas. Toda a terminologia científica, de maneira similar à sua contrapartida na linguagem cotidiana, é, de fato, uma versão desse sistema regulador que envolve signos promotores do tipo abstrato. Assim o é aquela parte voltada para explicar objetiva e abstratamente a complexidade de nossos fenômenos psicológicos. Uma teoria científica é justamente um tipo de catedral mental que permanece no centro da confusão barulhenta e vibrante a que nós chamamos “viver uma vida”.

**Unidade de opositos e natureza direcional dos significados.** O crescimento dos sistemas de controle semiótico garante tanto a flexibilidade psicológica quanto o seu oposto (fixação inflexível sobre uma forma de pensar ou sentir em relação a algo). Alguns autores defendem, por vezes muito enfaticamente, que o desenvolvimento humano é um processo de co-construção. Como tal, envolve tanto a pessoa ativa quanto o ambiente ativo, vindo a ocorrer no encontro entre esses diferentes níveis.

Podemos postular a existência de bi-direcionalidade tanto no nível da função psicológica que será regulada (nível de base) como no dos mediadores semióticos (primeiro meta-nível). As funções psicológicas são histórias, no sentido de que são circunscritas dentro da irreversibilidade

do tempo. Sua direcionalidade pode ser descrita em termos de orientação para metas. Defende-se aqui que as funções psicológicas humanas mais inferiores são orientadas por metas (preferivelmente a dirigidas por metas), na medida em que sua direcionalidade pode ser especificada (metas específicas, porém, podem não vir a ser realizadas, pois são construções quanto a algum possível futuro). O uso ou invenção de uma palavra para descrever algo não apenas diz respeito ao referente denotado, mas apresenta esse referente de acordo com alguns propósitos e direções.

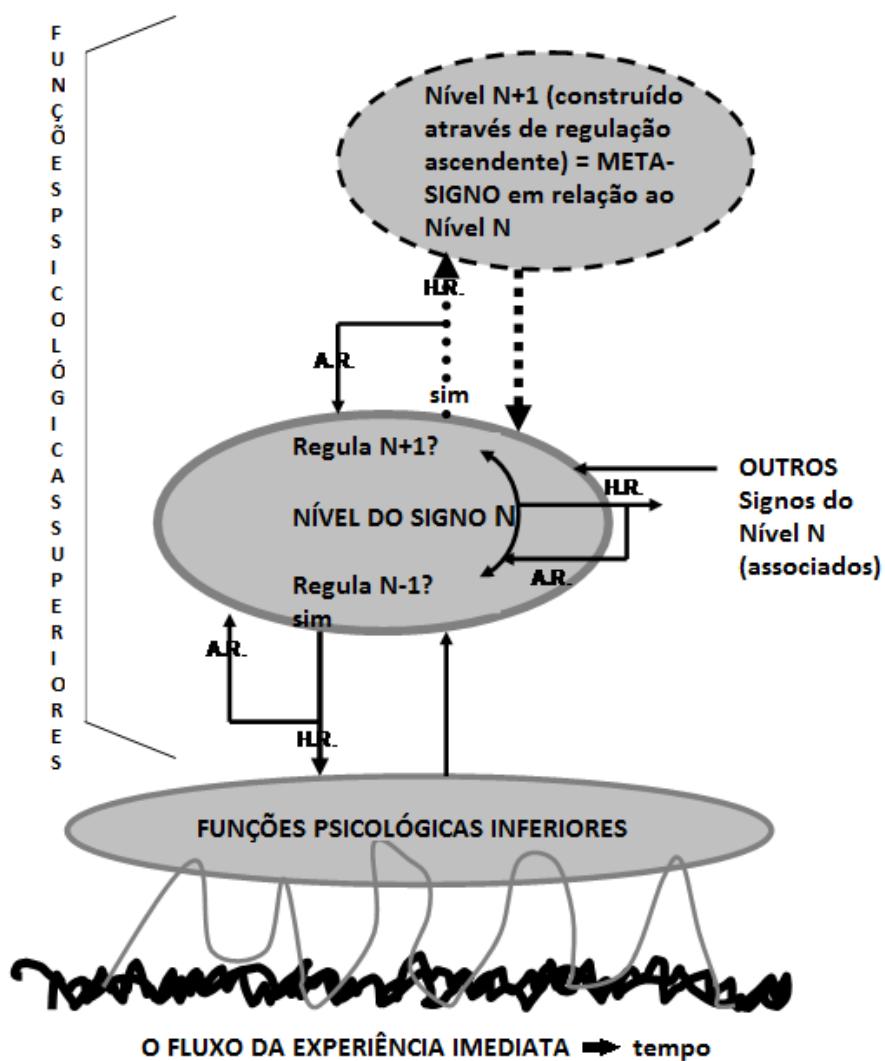
Por exemplo, se alguém em um quarto menciona: “a porta está aberta” (o que pode ser verdadeiro aqui, quanto ao estado de uma determinada porta), isto não é simplesmente um caso de reiterar o óbvio (que você de todo modo pode ver), mas de apresentar esse aspecto do ambiente com alguns propósitos. Uma pessoa não precisa ter metas específicas em mente ao enunciar tal proposição; contudo, essa proposição é, simultaneamente, **re-presentação**, **co-apresentação** e **pré-apresentação**. Se tal representação é óbvia, a co-apresentação (a função de mencioná-la naquela situação) é obscura, como também o são suas funções pré-apresentacionais.

**Exemplo 1.2. “Sentindo algo”.** Consideremos um exemplo trivial. Uma pessoa está sentindo algo (mas não está claro ainda para ela o que é esse algo). Na realidade, este “sentindo algo” é um campo (uma amplitude) de fenômenos afetivos, não claramente especificados. Se parece claro que as diversas manifestações do sentimento se equivalem de forma precisa, são precisamente similares, isso se refere somente ao fato de que o sentimento esteja se movendo (pela introspecção da pessoa) em direção a se tornar focado de modo mais estrito. Então, em dado instante, a pessoa se dá conta de “estar zangada” e chega a enunciá-lo. A extensão de sentidos possíveis dentro dos quais a noção “zangada” foi desenvolvida antes deste ponto de conexão entre níveis está limitada pela fronteira de seu oposto (“não-zangada” ou não-A), e muda ao longo do tempo.

A partir do instante do reconhecimento do “estar zangado”, o domínio do sentimento (no nível A) passa a ser re-direcionado. O sentimento prévio torna-se agora parte do sistema de raiva, e amplia-se para incluir outros fenômenos do sentir através do signo “raiva”. Essa abertura orienta a re-definição da amplitude de sentidos no nível do signo.

A ampliação do sentimento pode alcançar um ponto no qual este é “desligado” pelo papel circunscritor de um outro signo (por exemplo, “eu estou envergonhado”), o qual – se aplicado enquanto canalizador – pode eliminar o fluxo (canalização) do sentimento anterior. Portanto, o autodiálogo da pessoa em questão pode incluir o enunciado “Eu estou zangado, e sinto-me envergonhado por isso, eu não devia me sentir dessa forma”, seguido pela supressão do sentimento em sua totalidade (a pessoa pode relatar que “não sente nada”, ou que se sente “anestesiado”, “sem fala”).

**Figura 1.16. Autoregulação e heteroregulação de signos**



É uma saída adaptativa usar recursos semióticos para eliminar alguns dos processos psicológicos inferiores. Naturalmente, há uma variabilidade semelhante entre o ponto em que se está “sem fala” e aquele de uma loquacidade interminável, ambos presentes na interação interpessoal. Nos mundos psicológicos humanos, fazer silêncio ou quebrá-lo (ver capítulo 2) são, ambos, resultantes de regulação semiótica.

## O processo paralelo de heteroregulação e autoregulação

À medida em que os criamos e utilizamos, os signos regulam-se a si próprios (autoregulação) e aos processos que focalizam, bem como a outros signos (heteroregulação). Por essa razão, qualquer investigação de processos de mediação semiótica precisa explicitar, ao mesmo tempo, estes dois papéis reguladores. Além disso, precisa considerar que os dois processos estão localizados na hierarquia do sistema semiótico regulador (Figura 1.15).

Se consideramos o signo de nível “n”, que pode gerar um nível super-ordenado de meta-signo ( $n+1$ ), ou relacionar-se com outros signos em outros níveis “n”, além de regular o processo subordinado, nós veremos então que cada signo pode estar envolvido, ao mesmo tempo, em três relações do tipo auto-regulatório (na hierarquia, para cima, para baixo e horizontalmente). Esses processos autoregulatórios garantem que os signos, em qualquer nível, não podem ser isomórficos em relação aos processos inferiores (ou a qualquer outro processo). Psicólogos têm discutido o problema da “consistência entre comportamento e auto-relato” - em geral, lamentando a baixa consistência. A partir do presente ponto de vista, a baixa consistência é um resultado necessário do papel que os signos desempenham na regulação da conduta. Esperar total consistência aqui (isto é, esperar que auto-relatos descrevam o comportamento “completa e acuradamente”) negaria tanto a função sínica heteroreguladora quanto a autoreguladora. Essa característica do sistema psicológico humano tem profundas implicações para a metodologia (ver capítulo 8).

## **Dinâmica circunscritora ao longo da hierarquia semiótica reguladora**

O estudo do desenvolvimento humano tem batalhado para descobrir como fazer, em sua metodologia, para considerar o tempo. Nessa batalha, a necessidade de considerar hierarquias dinâmicas de regulação semiótica não tem sido enfatizada. Contudo, o que se segue da presente exposição é que é precisamente este o trabalho de tais hierarquias (“on line”, ou em tempo real, por assim dizer). Dois processos podem estar presentes nas hierarquias reguladoras: generalização em direção à abstração e especificação em direção ao contexto.

O processo de generalização em direção à abstração cria novos níveis de reguladores semióticos, movendo seu papel de (re-presentar, co-apresentar, pré-apresentar em direção a uma crescente complexidade de abstração. Valores humanos, por exemplo, são generalizações do tipo abstrato. Termos extremamente genéricos, tais como “amor”, “justiça”, “liberdade”, são significativos em sua propriedade abstrata hiper-generalizada. Sendo assim, eles podem ser trazidos como suporte para regular contextos muito específicos (através de processos que eu chamo especificação em direção ao contexto), embora, em sua forma abstrata, sejam impossíveis de definir em sua totalidade. Considere-se, por exemplo, esse tipo de exclamações freqüentes sobre alguma coisa em algumas situações concretas: “isso não é justo!” O uso do campo semiótico “justo” é, em princípio, indefinível, embora utilizável em relação a questões muito específicas.

### **Regulação: ativando opostos mutuamente ligados**

É a unidade de flexibilidade e inflexibilidade que caracteriza o modo como seres humanos regulam a si mesmos através da construção e uso de signos. Esta unidade de estabilidade e flexibilidade é possibilitada por sistemas hierárquicos de controle semiótico auto-construídos (Valsiner, 1998, 1999). Tais hierarquias de signos – qualquer que seja seu tipo: significados bem definidos ou campos afetivos significativos pouco definíveis – são constantemente construídas pelo **self**.

A questão crucial nesta prolífera mediação semiótica no curso da experiência é a capacidade auto-organizadora do sistema regulatório no sentido de interromper seu próprio crescimento.

Processos de construção de significados são adaptativos quando podem conduzir de modo flexível à generalização de uma parte da experiência, mas evitando essa mesma generalização para outras partes. O crescimento do sistema de regulação semiótica dá origem a significados generalizados (campos contextuais) que fazem o sistema crescer (desde que o campo contextual seja “da espécie X”), até que uma mudança ocorre (introduzindo uma “espécie Y”). Note-se que as instâncias “espécie X” e “espécie Y” operam, respectivamente, como exemplos de “não-A” no sistema de construção de significado descrito em um outro texto (Josephs, Valsiner & Surnan, 1999 – ver desdobramentos no Capítulo 3). É através do contexto generalizado sub-dominante para C1 (não-C ou “espécie Y”) que o sistema de regulação semiótica cria seu próprio bloqueio. O signo de “parar”, meta-regulatório, conduz o processo regulador ao colapso da hierarquia recém-criada (“aqui-e-agora não são necessários mais signos”).

**Exemplo 1.3.** Consideremos um exemplo empírico, tomado de uma autobiografia publicada por uma garota esquizofrênica, Renée (Sechehaye, 1951). Depois de uma infância cheia de hipersensibilidade frente a objetos e pessoas de seu ambiente, Renée, quando adolescente, tornou-se paciente da psicanalista Marguerite Sechehaye (a quem se refere como “Mama”). O episódio citado abaixo aconteceu após Renée ter desenvolvido, em sua psique, um complexo de perseguição: “o Sistema”, como perseguidor, transmitia a ela comandos para agir. Renée estava lutando contra esses comandos ao utilizar o processo psicoterapêutico como canal. Antes do episódio citado abaixo, Renée observou o desenvolvimento de um animismo exagerado. O exemplo que se segue nos permite vislumbrar a luta intensa que Renée travava ao lidar com todas as “vozes” em sua mente:

... Eu estava me preparando para datilografar um texto quando, de repente, sem qualquer aviso, uma força - que não era um impulso, parecia mais ser um comando -, me deu uma ordem para queimar ou minha mão direita ou o prédio em que eu estava. Eu resisti a essa ordem com todas as minhas forças. Eu telefonei para Mama [a psicoterapeuta] para lhe contar o que estava acontecendo. Sua voz, me intimando a escutar a ela e não ao Sistema, me tranquilizou. Se o Sistema se tornasse muito exigente eu correria para ela. Isso me acalmou consideravelmente, mas, infelizmente, apenas por um momento.

Uma angústia indescritível me apertava o coração, uma angústia que não se resolia nem podia ser aliviada. Se eu me recusasse a obedecer, eu me sentia culpada e covarde por não ter a coragem para tal, e a angústia crescia. Então a ordem se tornava mais insistente. Se, para finalmente obedecer, eu viesse até o fogo e estendesse minha mão para ele, um intenso sentimento de culpa me tomava, como se eu estivesse fazendo algo terrível, e a ansiedade aumentava em proporção. Eu deveria dizer, porém, que esta última alternativa provocava um transtorno maior, pois eu sentia que, se obedecesse à ordem, eu estaria cometendo um ato irreparavelmente danoso à minha personalidade. E, contudo, em ambos os casos, obediência ou desobediência era de alguma forma artificial, de alguma forma teatral (Sechehaye, 1951, p. 36, ênfase do autor).

Aqui nós vemos uma descrição da oposição - interna ao self - de duas “vozes”, ambas as quais são atribuídas a agentes sociais (“o Sistema”, Mama), externamente ao self, e ainda assim assumindo um papel dentro do self interior de Renée. A própria voz de Renée, central, torna-se um ator que contracena com as vozes iminentes dos outros: ela resiste a essas vozes, de formas que conduzem a uma supergeneralização afetiva no interior de seu self (sentimentos de angústia, culpa), fortificada por significados utilizados como controladores semióticos (“terrível”, mau”, “danoso para a personalidade”). Finalmente, o resultado é o distanciamento através de um significado hiper-generalizado (“algo teatral”).

Exemplos extraídos de casos psicopatológicos freqüentemente demonstram como a mente funciona quando a circunscrição de mediação semiótica é de algum modo alterada. Se os signos indicando “pare!” se perdem no processo de auto-regulação (isto é, a decisão na junção “novo nível, n+1?”, na Figura 1.12 - sendo resolvida sempre afirmativamente), o self não seria capaz de funcionar no ambiente de vida real. A ausência (ou eliminação da capacidade de produção de metareguladores leva à superproliferação de significados posteriores ainda mais abstratos e hiper-generalizados, sem limites. O “livre fluxo” do pensamento esquizofrênico pode estar disponível devido à ausência de meta-reguladores que teriam parado esse fluxo em muitas direções, circunscrevendo-o em direção a modos convencionais e apropriados ao contexto de regular a experiência.

**Síntese de reguladores e meta-reguladores.** O self dialógico pode ser visto como auto-regulador dos processos de ação em curso, na medida em que cria um senso geral pessoal acerca do que está acontecendo em dado momento. Este último momento de construção de significado é um subproduto do processo de regulação semiótica em curso. É a partir de uma base centrada no ego que os seres humanos continuam vivendo em seus mundos de vida, aqui e agora, e regulando seus relacionamentos. Sua possibilidade de refletir sobre esses mundos emerge como um subproduto dos esforços de regulação, através de significados afetivos super-generalizados que se mantêm enquanto organizadores da construção subsequente de sistemas de controle semiótico. A co-emergência de reguladores semióticos garante a auto-regulação da hierarquia semiótica ao longo do tempo e através dos contextos. A questão crucial do sistema de regulação semiótica é garantir sua suficiência para a regulação da experiência imediata, bloqueando a proliferação desnecessária de evocação de signos em um dado contexto imediato, aqui-e-agora<sup>14</sup>.

O processo de mediação semiótica nos permite ignorar uma miríade de possibilidades improváveis em dado momento, que podem ser desconsideradas para todos os propósitos práticos. Por exemplo, nós não esperamos que o teto vá despencar sobre nossas cabeças (mesmo se este é um cenário possível); e não esperamos cair por terra a cada passo que damos (mesmo se caminhar pode ser analisado como um processo de constante perda e ganho do equilíbrio vertical, o qual requer tempo para se estabelecer, especialmente durante o segundo ano de vida de uma pessoa). Portanto, o mecanismo psicológico geral de bloquear ou negligenciar psicologicamente porções da realidade e da experiência impede uma quantidade de cenários de atingir uma síntese disfuncional. Sem tais bloqueadores semióticos, uma ação seria impossível. Pierre Janet (1921) forneceu elegante evidência para isto a partir de casos psiquiátricos. Um

---

<sup>14</sup> Essa perspectiva fornece um olhar algo original sobre os fenômenos que são usualmente rotulados como “criatividade”. Não se trata da capacidade de produzir versões novas do objeto no domínio da criatividade, qualquer que seja ele, mas de desenvolver um sistema de meta-reguladores que possibilita orientar as versões criadas em direções que estão dentro da “zona de desenvolvimento proximal” daquilo que as convenções prevalentes permitem considerar “criativo”. Aqui, novamente, o campo tripartite (A=“criativo”; não-A=“não-criativo mas convencional”; nem-A=não convencional e não criativo) é aplicável (Bateson, 1971). Para maior cobertura desse tópico, ver o capítulo 3.

paciente pode ser surpreendido bloqueando todos os seus movimentos, por considerar que todo curso de ação possível desencadeará um resultado negativo<sup>15</sup>.

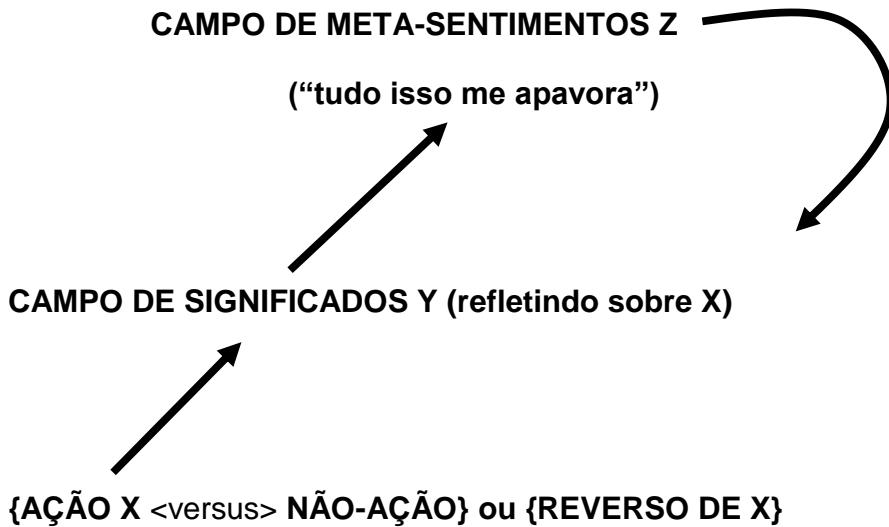
**Exemplo 1.4. O medo da ação.** Janet relata o caso de um senhor de 49 anos de idade que bloqueia cada ação sua através de um recurso de mediação semiótica que ele mesmo inventa. Esse homem é auto-reflexivo quanto à sua incapacidade para agir. Assim ele descreve o que se passa com ele:

Eu não posso... desempenhar uma única atividade nova sem representar para mim mesmo que esta atividade vai acarretar consequências diabólicas. Se eu compro camisas novas, é como se eu estivesse me preparando para assassinar meus dois filhos. Se eu alugo um apartamento, é somente para que eu possa colocar, junto à entrada principal da sala, o caixão de minha esposa, em um local onde ele poderia convenientemente permanecer. É como se eu tivesse escolhido esse apartamento – aparentemente - apenas pela conveniência que o saguão da casa apresentasse para acolher o caixão de minha esposa. Se eu abro este livro, é com a idéia de que estou preparando um cataclisma que envolveria toda a cidade de Paris. Tudo isso me atemoriza tanto que eu devolvi uma recente compra de camisas com a desculpa de que elas não serviram. Eu desisto do apartamento e eu fecho o livro (Janet, 1921, pp, 153-154).

Para a presente análise, esse exemplo psicopatológico extraído do passado constitui uma extensão da hierarquia geral de signos de mediação semiótica. Sua estrutura funcional é a seguinte:

---

<sup>15</sup> O comentário geral de Janet sobre pacientes que se voltam para a auto-reflexão é sugestivo para a psicologia: “Os pacientes que estão insatisfeitos com sua ação voltam-se para si mesmos; por força de auto-observações e pela ansiedade em relação a si mesmos, eles caem em uma espécie de auto-análise perpétua. Eles se tornam psicólogos, o que é, a seu modo, uma doença da mente” (Janet, 1921, p. 152).



(comprar camisas, alugar um apartamento, abrir um livro)

Em sua estrutura funcional, é o campo afetivo (o signo-tipo-campo generalizado: “isso me apavora”) que conduz ao abandono da ação. Exemplos menos dramáticos podem ser encontrados no devaneio comum: uma pessoa pensa sobre uma situação, faz conexões entre atos particulares dentro da situação e um sistema de significados mais amplo e, então, baseada sobre um irresistível campo de sentimentos, deixa-se mergulhar na situação imaginada. É em nossa imaginação<sup>16</sup> - guardando uma continuidade em relação ao brincar – que nós construímos nosso desenvolvimento futuro (Vygotsky, 1931, 1966, 1994).

O processo de desorganização do sistema semiótico auto-regulatório é melhor exemplificado pelo caso de uma jovem mulher anoréxica (Isabella). Ela explica:

Eu garanto a você... Eu não estou de forma alguma possuída pela idéia de não comer; parece-me, até, que eu gostaria de comer; mas, na hora de começar, o pensamento de fazê-lo me sufoca, me repugna, e eu não consigo. Por quê? Eu não

<sup>16</sup> Um processo de construção de sentido precisamente similar a este pode ser observado na Europa Católica Medieval, no processo de tomada de decisão por uma mulher – e por seu inquisidor – a respeito de ela sentir ou não que tinha estado envolvida em relações sexuais com um demônio. A busca, em sonhos, por aspectos específicos do demônio assumido (ex., a forma de pássaro de um dos pés, ou prazer muito intenso no intercurso) levaria a imprimir um sabor afetivo à meta-significação, resultando na confissão, seguida pelo perdão, ou na perseguição da mulher como uma bruxa (ver Stephens, 2002, capítulo 4; ver também Behar, 1987).

sei, eu garanto a você que não é que eu deseje morrer; eu chego até a ter medo de que isso possa acontecer, mas, a despeito de todos os meus esforços para comer, existe algo que me impede (Janet, 1901, pp. 288-289, ênfase do autor);

Aqui podemos observar a rivalidade entre vários campos de signos meta-afetivos em diálogo (ver mais sobre Self Dialógico no capítulo 3). No material do sonho de Isabella, bem como em seus estados delirantes, os reguladores simbólicos interpessoais vão se tornando clarificados:

Sua mãe, já morta, aparece para ela durante os ataques, culpando-a por algum erro que ela cometeu, dizendo-lhe que ela não merece viver e que deveria ir juntar-se a ela no céu e, por essa razão, lhe ordena que não coma (Janet, 1901, p. 289).

A prova de que esse organizador semiótico (uma *I-Position*, ou Posição de Eu, externa – ver Capítulo 3), é realmente o principal regulador de Isabella, em um meta-nível, relacionando-se com ela através do comer, chega a ela mediante sugestão hipnótica feita a ela e que anula a imagem materna. Uma vez acordada, Isabela encontra-se capaz de comer com facilidade, até que o novo episódio delirante ocorra.

Esses exemplos indicam que algumas formas de trajetórias patológicas de ação podem ser construídas se os processos semióticos regulatórios estiverem funcionando mal. Em nossos modos comuns de viver, nós podemos, mediante estratégias de circunvolução (Josephs & Valsiner, 1998), descartar as imagens mórbidas ligadas a atividades banais como comprar camisas ou alugar um apartamento. Tais idéias mórbidas, nesse caso, não tiveram oportunidade para crescer e se tornarem dominantes. Em nossas vidas cotidianas, mecanismos semióticos de descarte<sup>17</sup> (MSD) tornam possível que vivamos com uma construção minimizada de medos e acidentes. O poder da mente humana é o grande mecanismo de descarte face à miríade de possíveis cenários de acidentes. Nossa capacidade de suprimir seletivamente esses cenários – ou de simplesmente desconsiderá-los, não lhes dar atenção – é a base para nossa saúde mental.

### **Exemplo 1.5. Como é que pode acontecer de não sermos paranoides?**

Como é possível a paranoia? A emergência de paranoia é um exemplo de como o processo de construção envolve a substituição do regulador geral de descarte por seu oposto. Portanto, é a

---

<sup>17</sup> Descarte ou diminuição de possibilidades. Nota da Tradutora.

dualidade de oposição de significados que opera como um regulador (havendo um lado dominante, mais forte):

{“**ISTO É POSSÍVEL, MAS NÃO PROVÁVEL** ↔ **ISTO É POSSIVEL, E PROVÁVEL**”}

Partindo inicialmente dessa dualidade, o construtor de significados chega a reverter a dominância dentro da oposição, ou seja, a parte “**ISTO É POSSIVEL, E PROVÁVEL**” torna-se dominante. Se, desse ponto, seguir-se o desengatamento dos opostos (desfazendo-se a parte **POSSÍVEL-NÃO-PROVÁVEL**) e um padrão ascendente da parte dominante que se desengatou (“**ISTO É POSSIVEL, E PROVÁVEL**”) predomina quanto a uma experiência específica, então nós atingimos a porta de acesso para a emergência de preocupações e –eventualmente – de paranóia. Isso poderia envolver a criação do significado de ‘**perigo**, o qual, quando retroalimentado dentro do processo, cresce e se torna hipergeneralizado. Por si só, ser realista quanto aos potenciais perigos que se pode encontrar nos ambientes não é condição suficiente para a emergência de paranóia. Para esta última ocorrer, considere-se que

...quando uma pessoa paranóica falsamente atribui funções, atitudes e intenções a outras pessoas, ela faz muito mais do que simplesmente dirigir-lhes seus pensamentos. Ela estabelece inter-relações hipotéticas entre outras pessoas e ela própria, e as organiza funcionalmente dentro de uma pseudo-comunidade, constituída por pessoas objetivas com funções imaginárias. Essas funções imaginárias são construídas a partir de fragmentos do comportamento social de pessoas sociais. Os fragmentos de comportamento são distorcidos pelo paranóico na direção de seu sistema em expansão. O movimento real, os comentários e outras ações das pessoas em torno dele se tornam dicas, sinais, ameaças e avisos dentro de uma pseudo-comunidade de conspiradores. Fora dessa matéria prima de seu entorno, o paranóico organiza um ambiente funcionalmente inter-relacionado, do qual ele próprio é o ponto focal. Esse padrão se desenvolve a partir de suas sensibilidades e preocupações, bem como do caráter accidental do detalhe confirmador que ele encontrará relacionado a si mesmo. Eventualmente, ele reage abertamente a toda essa estrutura. Na maior parte das vezes, ele começará a tomar medidas e contra-medidas protetoras ou agressivas, até que a coisa toda finalmente irrompe no campo social (Cameron, 1943, p. 231).

Comumente, a incompreensão e falsa interpretação do mundo social vão se transformar numa escala de ilusões de perseguição e se tornar rígidas. A pseudo-comunidade construída se torna uma condição catalizadora para a compreensão sintética das ações de pessoas reais. No mundo de vida do paranóico – assim como no de qualquer pessoa – essa comunidade imaginada é um veículo semiótico para auto-regulação.

A dinâmica da emergência da paranoia pode ser vista como similar – no lado oposto quanto ao conteúdo – à emergência de qualquer identificação positiva de uma pessoa com uma entidade social. Um paranoid construiu uma expectativa estável para que o mundo lá fora se constitua a partir dele ou dela. Numa linha similar, a pessoa com uma identificação positiva construiu um valor positivo incondicional quanto ao objeto de identificação dentro do mundo no qual este se situa. Se alguém interpreta os insumos neutros do mundo como negativos (e também positivos), o outro aceita até mesmo insumos negativos do mundo em termos de sua benevolência - esta, igualmente construída. Neste último caso, ocorre uma interpretação similar à do paranoid, mas na direção oposta. Nesse sentido, os opostos das identidades sociais positivas e dos padrões paranoidicos patológicos são criados pelo mesmo sistema organizacional básico dentro do self dialógico.

### **Sumário: Cultura como sistema semiótico de regulação**

Cultura é uma parte da organização sistêmica das funções humanas psicológicas. Ela assume a forma da construção e uso de signos para transformar o contexto aqui-e-agora do ser humano. Os seres humanos podem distanciar-se a si mesmos de qualquer contexto no qual estão imersos através de tais meios culturais (semióticos), permanecendo, ainda assim, como partes desse contexto. Portanto, o relacionamento cultural humano com o mundo envolve, simultaneamente, proximidade e distanciamento da situação concreta na qual a pessoa está imersa.

Essa visão dinâmica e construcionista sobre cultura cria a ponte entre as psicologias cultural e desenvolvimental. A primeira investiga o processo de construção e uso de signos e seus resultados. Esses resultados envolvem novidade – a emergência dos fenômenos psicológicos que não existiam antes da criação de nova compreensão, aqui-e-agora, através de um signo. A

psicologia cultural olha para os micro-contextos de construção do novo através da criação e uso de signos. Umberto Eco capturou este foco:

Talvez nós vejamos, em algum lugar, o impulso profundo que gera semiose. E, portanto, nós nos reconhecemos a nós mesmos apenas como semiose em progresso, sistemas de significação e processos comunicacionais. O mapa da semiose, tal como definido em um dado estágio do desenvolvimento histórico (com seus resíduos transportados a partir de processos prévios de semiose), nos conta quem nós somos e o que (ou como) nós pensamos (Eco, 1984, p.45).

Portanto, pessoas criam signos, utilizando sua história de construção de signos, sob a orientação de outros seres humanos que estão coletivamente orientados, por diferentes instituições sociais, em seu empreendimento de fabricar sentidos. No presente livro, nosso foco recai sobre como se estrutura a interface entre essas unidades sociais e os agentes semióticos ativos: as pessoas, ao viverem suas vidas.