

## SABEDORIA E ÉTICA PARA “SALVAR A PRÓPRIA PELE”

MARIA DA CONCEIÇÃO SILVA SOARES\*

Como dizem, cada um a seu modo, vários pensadores contemporâneos, não se filosofa por divertimento, nem mesmo apenas para compreender o mundo e conhecer melhor a si mesmo, mas, às vezes, para “salvar a pele”.

(Luc Ferry, 2007)

*RESUMO:* O texto busca argumentar que as pesquisas no/do/com o cotidiano escolar implicam decisões epistemológicas e políticas, constituem um movimento antidisciplinador dos *saberes-fazer* e caracterizam uma atitude em favor do pensamento alargado e da vida ativa. A partir de uma provocação de Ferry (2007), “filosofamos para salvar a nossa pele”, o texto defende a existência de um enredamento entre produção de conhecimentos, negociação de posturas éticas e atribuição de sentidos para a existência humana. Situa a produção científica entre as práticas sociais e propõe que *as maneiras de fazer* ciência se inscrevem em territórios moveáveis, nos quais solidariedades e lutas organizam os *espaçostempos* que constituem os lugares de saber/poder. Aponta para as narrativas do cotidiano como possibilidades para a criação de um tipo de sabedoria que nos leve a assumir que só o que é tecido junto pode salvar nossa pele.

*Palavras-chave:* Pesquisas no/do/com os cotidianos. Narrativas do vivido. Invenção do presente.

### WISDOM AND ETHICS TO “SAVE OUR OWN SKIN”

*ABSTRACT:* This paper argues that research in/on/with school daily life implicates epistemological and political decisions, constitutes a movement against the discipline of *know-how* and

---

\* Doutora em Educação e pesquisadora do Laboratório Educação e Imagem da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: ceicavix@oi.com.br

characterizes an attitude favoring enlarged thought and active live. Based on a provocation by Ferry (2007), “we philosophize to save our own skin”, it advocates that knowledge production, ethic posture negotiation and the attribution of meanings to human existence are intertwined. It locates scientific production among social practices and proposes that the *ways of doing science* fit into unsteady territories in which solidarity and struggles organize the *spacetimes* that constitute knowledge/power places. The text thus points out daily life narratives as possibilities to create a kind of knowledge that leads us to assume that only what is weaved together can save our skin.

*Key words:* Research in/of/with daily life. Experienced narratives. Invention of the present.

## Introdução

**A** pesar das centenas de milhares de livros vendidos nos últimos dois anos só na França, Luc Ferry não é um nome muito considerado nos circuitos acadêmicos brasileiros, especialmente na área da Educação, mesmo tendo vários de seus trabalhos publicados no país. Talvez por causa do humanismo radicalmente secular que propõe, paradoxalmente, como uma atitude pós-desconstrução, pós-morte de Deus e pós-desmantelamento do sujeito iluminista; talvez por causa do seu envolvimento efetivo com políticas educacionais polêmicas implementadas pelo governo francês na defesa da educação laica (quando foi ministro da Educação, entre 2002 e 2004, ele proibiu o uso de trajes religiosos nas escolas públicas francesas); talvez por conta da crítica acirrada que teceu a Foucault, Deleuze e Derrida; talvez pelo seu jeito meio *pop* de filosofar sobre questões práticas da vida cotidiana, que, a princípio, pode parecer constituir um programa de autoajuda; talvez, ainda, porque, na sua perspectiva, não haja mais nada de novo no *front* e todos os nossos pensamentos, valores e convicções se inscrevem nas visões de mundo já elaboradas ao longo da história das ideias.

Controvérsias e discordâncias à parte (e/ou em parte), em relação às suas propostas e apostas, acreditamos que Ferry (2007) nos apresenta uma intrigante provocação: *filosofamos para salvar a própria pele*, ou seja, existe um irreversível enredamento entre produção de

conhecimentos, negociação de posturas éticas e atribuição de sentidos para a existência humana e para a vida no planeta. Explicando mais detalhadamente, inventamos teorias para tentar compreender o mundo em que vivemos e buscamos uma ética para conviver com as outras pessoas que habitam esse mesmo mundo. Mas para que tanto esforço? Acima de tudo, porque queremos constituir sabedoria para salvar a própria pele, ou seja, para inventar modos de viver melhor e mais livremente num presente contínuo, sem nostalgias do passado e sem projeções para o futuro, condições que, como já anunciava Nietzsche (1991), podem se tornar inimigas da felicidade, da vontade e da potência. Uma por suscitar culpas, remorso e arrependimento por meio da memória/medo do castigo. Outra por gerar esperança e promessa, adiando sempre o momento de realização da vida. Para o filósofo, esses construtos sociais, herança da cultura judaico-cristã e, portanto, de uma moral derivada de uma presumível dívida com Deus, instituem o que ele chama de *má consciência*, uma espécie de vontade de torturar a si próprio, edificando um ideal negativo, à medida que nega o instinto de liberdade.

Ferry toma as ideias de Nietzsche à maneira deleuziana, fazendo-lhe um filho pelas costas, ou seja, estendendo-as até onde ele acha que poderiam ter chegado, embora o autor não tenha seguido aquele percurso de pensamento, e faz *usos* delas, da forma como observa Certeau (1994), para produzir outros textos com as suas marcas. O que interessa a Ferry são as dificuldades e possibilidades colocadas no mundo atual para se viver com alegria e respeito pelo outro, sem excluir com isso a escolha pessoal e a singularidade. Para o pensador francês, os sistemas filosóficos, religiosos e as teorias buscam, em última instância, uma sabedoria da salvação que responda à angústia do homem ao se perceber como um ser finito, limitado no tempo e no espaço, imprimindo nele uma constante sensação de insegurança, perigo e permanente ameaça que se atualiza diante das contingências da vida em um determinado *espaçotempo* histórico.

Nessa perspectiva, Ferry e outros autores sugerem que, conscientes da nossa finitude, buscamos enfrentar os temores provocados pelas várias faces da morte, como o medo do esquecimento, do tempo que insiste em passar, da violência, do preconceito, do abandono e da marginalização, inventando sentidos para viver com outros sem se preocupar com o fim, embora reconhecendo essa realidade, e, ao mesmo

tempo, preservar nossa singularidade, de corpo e alma, sempre ameaçada pela perspectiva da extinção ou da exclusão, que não deixa de ser uma forma de feticimento.

Essa angústia, que é muito antiga, vem engendrando pensamentos, conhecimentos, práticas e valores desde que homens e mulheres passaram a enterrar os corpos de seus antepassados. Como explica Bataille, nós, que somos seres descontínuos, mesmo sem querer ou sem nos darmos conta disso, acabamos vivendo a nostalgia da continuidade.

Somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente em uma aventura inteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida. Suportamos mal a situação que nos sujeita à individualidade do acaso, à individualidade percível que somos. Ao mesmo tempo em que temos o desejo angustiado da duração deste percível, temos a obsessão por uma continuidade primeira, que nos religa geralmente ao ser. (2004, p. 25-26)

A constatação dessa condição, que gera uma inevitável sensação de vulnerabilidade, nos dá medo, mas também nos põe em movimento, em luta pela sobrevivência e, ao mesmo tempo, em busca de experiências de religação, seja por meio do êxtase religioso ou da fusão de corpo e/ou alma com os outros. Mas, apesar de nossas batalhas cotidianas, esse sentimento de medo, conforme sugere Bauman (2008), no registro social, deriva, migra e se reinventa em uma variedade de circunstâncias que, para nós, configuram perigos e ameaças, mesmo que não sejam reais, muitas vezes nos levando, quando não “entregamos para Deus”, a oscilar entre as alternativas da fuga e da agressão.

Os perigos dos quais se tem medo (e também os medos derivados que estimulam) podem ser de três tipos. Alguns ameaçam o corpo e as propriedades. Outros são de natureza mais geral, ameaçando a durabilidade da ordem social e a confiabilidade nela, da qual depende a segurança do sustento (renda, emprego) ou mesmo da sobrevivência, em caso de invalidez ou velhice. Depois, vêm os perigos que ameaçam o lugar da pessoa no mundo – a posição na hierarquia social, a identidade (de classe, de gênero, étnica, religiosa) e, de modo mais geral, a imunidade à degradação e à exclusão social. (Bauman, op. cit., p. 10)

Nas sociedades contemporâneas, ainda segundo Bauman, a luta contra os medos tornou-se tarefa para uma vida inteira, sejam os perigos genuínos ou apenas supostos. O que importa agora é estar sempre

alerta, pois nenhuma catástrofe é tão sinistra quanto aquela que era considerada improvável. Entre todos os medos, garante o sociólogo, o mais aterrorizante, nos dias atuais, é o medo da catástrofe pessoal. “O medo de ser deixado para trás. O medo da exclusão” (op. cit., p. 29). De acordo com Bauman, vivemos uma época de vínculos frágeis, com pouca expectativa de duração e assustadoramente fáceis de desfazer, fazendo com que a vida vire “um ensaio diário da morte” e da “vida pós-morte” (op. cit., p. 63). Para ele, a experiência da morte estimulada pela ruptura dos vínculos humanos difere daquela que se origina na fragilidade dos corpos. O medo provocado por essa morte metafórica é o horror de ser excluído. A expectativa de que isso venha acontecer é cada vez mais anunciada e engendra formas de vida que se caracterizam por uma suspeita permanente e uma vigilância incessante. Nesse contexto, somos treinados a buscar a felicidade individual por meios e esforços individuais. Segundo Bauman, *reality shows*, como o *Big Brother*, estão aí para testemunhar em favor da realidade dos medos, mostrando a inevitabilidade da exclusão e a luta para não ser excluído, para se livrar, ou ao menos adiar, a “iminente eliminação”. O que os *reality shows* expõem, para Bauman, é o destino:

E, como você deve ter adivinhado, não há como revogar totalmente as expulsões. A questão não é *se*, mas *quem e quando*. As pessoas não são eliminadas por serem más, mas porque faz parte da regra do jogo que alguém *deve* ser eliminado e porque outras pessoas se mostraram mais habilidosas na arte de se descartar de outras como elas; ou seja, eliminar outros jogadores do jogo que todos jogam, os que expulsam e também os que são expulsos. Não é que as pessoas sejam expelidas por terem sido identificadas como indignas de permanecerem. É exatamente o contrário: as pessoas são declaradas indignas de permanecerem porque há uma cota de eliminações que deve ser cumprida. (op. cit., p. 39)

A mensagem que se insinua de forma sub-reptícia no programa – e em outros “contos morais” de nossa época – é, segundo Bauman (op. cit., p. 43), que “a punição é a norma, e a recompensa, uma exceção: os vencedores são aqueles que escapam à sentença universal da eliminação”. Que conhecimentos, sentidos e posicionamentos éticos precisamos produzir para salvar nossa pele nessas circunstâncias?

Precisamos, talvez, como nos propõe Ferry, de uma sabedoria inventada e praticada, que nos possibilite ir além das promessas de salvação

que pretendem transcender às nossas vidas cotidianas e que, quase sempre, significam a garantia de entrar para a eternidade, seja por meio de uma vida devotada a uma suposta natureza perfeita e cósmica, a uma religião, a uma verdade científica, à pátria ou às ideologias. Dessa forma, a sabedoria operaria como outro tipo de salvação, aquela que advém da atribuição de sentidos que nos orientem para um pensamento alargado, conceito que Ferry tomou de Kant, e para uma vida harmoniosa, que, conforme sua leitura de Nietzsche, resulta do equilíbrio entre atitudes ativas e reativas. Ou, ainda, como sugeria o próprio Nietzsche, diante do vazio que nos antecede e precede, a saída estaria em fazer da existência uma experiência estética, criativa, inventiva, ativa e afirmativa. Parece pouco e óbvio, mas se avaliarmos constantemente o que de fato fazemos e buscamos, talvez possamos, nas contingências que configuram nossos cotidianos, reorientar nossas teorias, práticas, valores e atitudes nessa perspectiva. E isso já me parece um excelente começo.

É dessa sugestão que quero partir. É esse gancho que pretendo pegar para pensar possibilidades para as pesquisas no campo da Educação, bem como para problematizar a produção de *saberes-fazeres* e sentidos em *espaçotempos* acadêmicos, focando a atenção nos discursos e processos constituintes de uma “sabedoria” comprometida com a alteridade, com a complexidade, com o diálogo, com a afirmação da diferença (e não com a pluralidade e/ou diversidade), com a potencialização dos sujeitos e com a sustentabilidade da vida, que, como defende Guattari (1990), requer uma articulação ética-estética-política para a compreensão e a ação nos três registros ecológicos dos quais depende a sobrevivência da vida no planeta: o meio ambiente, as relações sociais e a subjetividade humana.

Aqui me despeço de Ferry, temporariamente, e convido Certeau (1994) para continuar defendendo e para ampliar essa proposta: em nossas vidas cotidianas, inventamos *prácticasteorias*, valores e sentidos que engendrem sabedorias para salvar nossa própria pele, alargando nossas experiências e instituindo, enquanto *agimospensamos*, possibilidades criativas para nossa existência.

Ainda assim, essa constatação não parece ser suficiente. O que entendemos por “salvar nossa própria pele”? E como pretendemos fazer isso em meio às nossas práticas em pesquisas no campo da Educação?

## Pesquisas com cotidianos e sabedorias da salvação

Certeau (1994) e a sociologia do cotidiano nos ensinam que as práticas comuns, as experiências singulares, as frequentações, as solidariedades e as lutas que organizam os *espaçostempos* constituem não apenas a “paisagem de uma pesquisa” e “uma maneira de caminhar”, como também configuram um modo de compreensão da própria constituição do social. Ele nos provoca a interrogar as *operações de usuários* ou as *maneiras de fazer* dos homens e mulheres ordinários, supostamente entregues à passividade e à disciplina, diante do que é tido como dado, prescrito, inevitável ou imposto. Essas *maneiras de fazer*, ao invés de só promoverem ajuste e submissão, engendram também desvios, táticas e artimanhas que, em meio a práticas coletivas e singulares, inventam dia a dia um modo possível de viver, de escapar da eliminação, conforme as contingências do momento e do local. A análise dessas *operações de usuários* busca a compreensão das lógicas operacionais das práticas cotidianas que constituem o social, das narrativas do aqui e do agora, do presente vivido, do contemporâneo efêmero e em movimento, do modo pelo qual os *espaçostempos* são habitados, das sabedorias das ruas engendradas para salvar a nossa própria pele, e assim não implica, segundo Certeau (1994), uma volta à perspectiva da sociedade de indivíduos:

De um lado, a análise mostra antes que a relação (sempre social) determina seus termos, e não o inverso, e que cada individualidade é o lugar onde atua uma pluralidade incoerente (e muitas vezes contraditória) de suas determinações relacionadas. De outro lado, e sobretudo, a questão tratada se refere a modos de operação ou esquemas de ação e não diretamente ao sujeito que é seu autor ou seu veículo. Ela visa uma lógica operatória cujos modelos remontam talvez às astúcias multimilenares dos peixes disfarçados ou dos insetos camuflados, e que, em todo o caso, é ocultada por uma racionalidade dominante hoje no Ocidente. Este trabalho tem, portanto, por objetivo explicitar as *combinatórias de operações* que compõem também (sem ser exclusivamente) uma “cultura” e exumar os modelos de ação característicos dos usuários, dos quais se esconde, sob o pudico nome de consumidores, o estatuto de dominados (o que não quer dizer passivos ou dóceis). O cotidiano se inventa com mil maneiras de *caça não autorizada*. (p. 38)

Para Certeau, as *maneiras de fazer* constituem processos mudos de apropriação que organizam a ordenação sócio-política e instauram

um presente relativo a um determinado momento e a um lugar, estabelecendo contato com outro numa rede de relações. Essas astúcias compõem, no limite, a rede de uma antidisciplina no espaço organizado pelas técnicas de produção sociocultural.

A ciência, como instituição, também é uma produção sociocultural, ainda que regida por técnicas e lógicas operacionais sob a égide de poderes econômicos e autoridades simbólicas. Fazer pesquisa também é uma prática cotidiana para aqueles que escolheram ou foram escolhidos por esse ofício e que ocupam, alternadamente, posições diversas nas relações de poder, nas disputas, igualmente camufladas, travadas nas academias científicas. E, assim sendo, também existem mil maneiras, autorizadas e não autorizadas, mas sempre disputadas, de se fazer ciência. Porém, conforme nos mostra Certeau (op. cit.), nenhuma delas, mesmo aquelas que tentam se enquadrar nos critérios de verdade, neutralidade, objetividade, universalidade e racionalidade, inventados com o paradigma tecnicista-cientificista forjado na modernidade ocidental, conseguiu realizar, com as práticas de conceber e expressar conhecimentos, a fronteira que se tentou construir entre a ciência e “todo o seu resto”.

Ainda assim, a “atitude de modernidade”, como definiu Foucault (2005), determinou, pelo menos em parte, o que somos, pensamos e fazemos hoje. Uma das consequências dessa atitude, no que diz respeito à ciência, foi a marginalização de *saberes/fazer* de “todo o resto” dos homens e mulheres comuns e, conseqüentemente, o não reconhecimento de sua potência e sabedoria.

De qualquer modo, *as maneiras de fazer* ciência, como as demais práticas cotidianas, também se inscrevem em territórios movediços, nos quais frequentações, solidariedades e lutas organizam os *espaçotempos* que constituem os campos, os lugares de saber/poder e o estatuto das ciências. Podem promover tanto ajuste e submissão à lógica hegemônica em determinado *espaçotempo*, como engendrar desvios e outros caminhos possíveis, e, desse modo, constituir um complexo e heterogêneo movimento antidisciplina, antidisciplinarização dos conhecimentos, valores e interesses em favor da sustentabilidade da vida, em todas as suas dimensões.

Nesse sentido, defendemos que pesquisar no/com os cotidianos escolares é uma escolha, ao mesmo tempo epistemológica e política,

que institui e exige uma nova atitude, da maneira pela qual o termo é compreendido por Foucault (op. cit., p. 341):

Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos*.

Para nós que praticamos esse tipo de pesquisa, o cotidiano não é apenas o *locus* privilegiado de uma investigação, mas um *espaçotempo* de experimentar com os praticantes da educação uma forma de fazer ciência que não se dá a partir da clivagem entre sujeito e objeto, mas que se faz na relação *com* sujeitos, objetos, intensidades, fragmentos, imagens, sensibilidades, memórias, que se transformam mutuamente no decorrer da caminhada, incluindo-se aí, principalmente, o próprio pesquisador (Ferraço, 2003). Um modo de fazer ciência que não se propõe a excluir “todo o resto”, ou seja, os não-cientistas, não só do acesso, mas da autoria do saber/poder que conta em uma determinada sociedade.

Como *locus* da investigação, o cotidiano pode ser pensado como o lugar da vida comum, das rotinas, das banalidades, que pra nós têm sentido de realidade. A vida ordinária, a princípio, nos parece simples e trivial, mas em sua complexidade nos permite vivenciar, para além do reconhecimento do que imaginamos já estarmos acostumados, variadas e inusitadas experiências, encontros, combinações e invenções que nos constituem como sujeitos sociais, ao mesmo tempo nômades e localizados no *tempoespaço*. O que entendemos por cotidiano é o *espaçotempo* onde a vida se realiza, se cria e se inventa a cada dia.

Admitir que, na sua aparente simplicidade, o cotidiano é complexo coloca para nós, pesquisadores, a necessidade de inverter o processo teórico-metodológico normalmente aprendido na tradição acadêmica, como nos sugere Alves (2001). Para começar, ela propõe como primeiro movimento *um mergulho com todos os sentidos* no que desejamos estudar. Ela chama esse movimento de *sentimento de mundo*. Ao invés de distância metodológica, escolhemos a imersão no universo a ser pesquisado.

O segundo movimento, nessa reviravolta proposta por Alves, foi denominado *virar de ponta cabeça* e se configura numa inversão epistemológica: compreender como *limite* ao que precisa ser tecido aquilo que nos habituamos a ver como apoio (teorias, categorias, conceitos e noções). No lugar de teorias prontas para serem aplicadas e testadas, prefere-se a expansão das teorias a partir do conhecimento produzido com as narrativas do que foi vivido.

Considerando a complexidade do cotidiano, e assim os paradoxos e a heterogeneidade, Alves propõe um terceiro movimento: *beber em todas as fontes*. Trata-se da necessidade de incorporar fontes variadas, vistas em outras épocas como dispensáveis ou até mesmo como suspeitas. Ou seja, fazer valer a negociação, tradução e hibridização (Bhabha, 1998) entre perspectivas e discursos, inclusive aqueles produzidos em contextos não-científicos, como a literatura, o cinema, os ditados populares, a fotografia, as artes, as mídias e as falas das ruas, entre outros. Como concebidas por Bhabha, traduções, negociações e hibridizações são operações que se engendram nos cruzamentos entre fronteiras culturais, podem ser tanto consensuais como conflituosas, mas produzem sempre a diferenciação como condição e processo.

A seguir, para comunicar “novos achados”, Alves sugere outra maneira de escrever. Este quarto movimento ela nomeia: *narrar a vida e literaturizar a ciência*. E aqui já estamos falando de uma nova forma de criar e de comunicar conhecimentos: *as narrativas do cotidiano*, que, como acrescenta Medina (2003), em lugar de produzirem significados óbvios e conservadores, produzem novos sentidos.

Tempos depois, em uma retomada crítica, segundo a própria Alves, em relação às questões metodológicas-epistemológicas das pesquisas nos/dos/com os cotidianos, ela, em um artigo publicado em 2003, busca compreender o que não havia visto antes, mas que já estava anteriormente e virtualmente colocado em seu projeto *teoricoprático*:

O que de fato interessa nas pesquisas *nos/dos/com os cotidianos* são as pessoas, os *praticantes*, como as chama Certeau (1994), porque as vê em atos, o tempo todo. Cabe assim a pergunta: por que, falando sobre isso o tempo todo, não me dei conta disso? E porque consigo fazê-lo agora? (Alves, 2003, p. 6)

Tentando responder a questão posta por ela mesma, Alves recorre às noções de virtualidade e acontecimento em Foucault. Ou seja, a

história efetiva faz *ressurgir o acontecimento no que tem de único e de agudo*, em meio ao qual o virtual se atualiza. A esse quinto movimento, que diz respeito à compreensão da importância dos praticantes do cotidiano como co-produtores das pesquisas e que, como ela mesma explica, só vai aparecer no texto escrito, na medida em que a criação atualiza o virtual a partir da crítica no entrecruzamento de todos os diálogos estabelecidos após a publicação de seus textos anteriores, Alves (2003) chama *Ecce femina*. A ideia é homenagear Nietzsche e Foucault, apropriando o termo *Ecce homo* à realidade das escolas brasileiras.

As pesquisas no/do/com os cotidianos que temos desenvolvido no campo da Educação no Brasil não constituem, contudo, um bloco homogêneo, muito pelo contrário, abarcam diversas possibilidades de combinações, apropriações, traduções e negociações com/entre diversos autores, atores, representações sociais, conceitos e práticas. Em seu conjunto, elas vêm constituindo um movimento antidisciplinador dos *saberesfazeres*, contra a hierarquização dos *fazeressaberes* e em oposição à marginalização/exclusão que uma hierarquização promove; um movimento dinâmico, aberto, cambiante e em constante ação-reflexão-ação, que assume os riscos, as incertezas e os acasos no seu tatear, em conexão com a vida, no *tempoespaço* em que ela pulsa e se transforma. Esse movimento, que se pauta no reconhecimento da complexidade, do que é tecido junto, conforme Morin (2007), e na emergência de possibilidades, é tributário, mas não restrito e engessado, da obra de Michel de Certeau. De acordo Sarmiento (2003), a “invenção do cotidiano” constitui-se como um programa teórico e epistemológico de uma ciência sociológica da complexidade, que permite a incorporação dos contributos gerados no desenvolvimento do pós-estruturalismo e que coloca os atores sociais no centro dos processos decisórios.

A tradição sociológica dos estudos do cotidiano, porém, no entendimento de Silva (2006), é uma herança, extensão e metamorfose da sociologia compreensiva, sistematizada por Max Weber. A sociologia compreensiva pretende ser um discurso do social, “no qual o pesquisador atua como um mediador que faz falar o social, mais do que como o cientista capaz de explicá-lo e curá-lo” (p. 80). Nessa abordagem, não se deve considerar somente os dados racionalmente explicáveis nem reduzir todos os fenômenos ao patamar explicativo, pois a compreensão apresenta uma evidência qualitativa e variável. Como explica o autor:

A diversidade do meio exige uma multiplicidade de caminhos para a entrada nos labirintos da teia social. O irracional, o não-racional, o afetivo, o passional, o estético e o emotivo não podem ser eliminados sociologicamente pelo simples fato de que não são quantificáveis ou passíveis de observação numa cadeia repetitiva de indivíduo para indivíduo ou de grupo para grupo. A sociologia compreensiva não se restringe a perceber o mesmo em muitos, mas deve procurar também o diferente em poucos. O singular é tão sociológico quanto o geral. O único exige tanto explicação quanto o múltiplo. (Silva, 2006, p. 76)

Nas palavras de Silva, o cientista, na perspectiva da compreensão, mais do que demonstrar, deve mostrar, narrar o vivido, fotografar os campos de luta, de interação e de partilha simbólica e, desse modo, semear possibilidades criativas.

Não lhe basta conhecer o poder (institucional, explícito), deve perceber o fluxo da potência (subterrânea). Se não pode comprovar o que aconteceu no passado nem prever o futuro, cabe-lhe narrar bem o presente. Mescla de antropólogo, de fotógrafo, de repórter, de cronista e de romancista, necessita captar e narrar a fluência, o extraordinário e a complexidade do vivido. (2006, p. 73)

Entendemos que é exatamente nesse ponto que as pesquisas com os cotidianos, do modo como vêm sendo conformadas nos estudos em Educação realizados no Brasil, requerem decisões que, além de epistemológicas, são também políticas, pois elas remetem-nos a escolhas que problematizam relações de saber/poder, põem em xeque a originalidade, evocam a dialógica e expressam a plurivocidade.

Com Bhabha (1998), compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos no espaço simbólico e ambivalente da enunciação e, assim, entendemos que as reivindicações hierárquicas de pureza e originalidade são inaceitáveis. A indeterminação do sujeito da enunciação (por sua própria ambivalência) constitui as condições discursivas de um *espaçotempo* em que os mesmos signos podem ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo, para simbolizar e significar outras coisas.

A significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que os “limites” epistemológicos daquelas ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes – mulheres, colonizados, grupos

minoritários, os portadores de sexualidades policiadas. Isso porque a demografia do novo internacionalismo é a história da migração pós-colonial, as narrativas da diáspora cultural e política, os grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes, as poéticas do exílio, a prosa austera dos refugiados políticos e econômicos. (Bhabha, 1998, p. 24)

O que é politicamente crucial, para Bhabha, é passar além das narrativas de subjetividades originárias para focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses momentos ou processos “fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (idem, *ibid.*, p. 20). Concordando com ele é que propomos as narrativas do cotidiano como uma forma de discurso científico que, ao tecer simbolicamente o social, produz, mas do que reflete, o presente.

### As narrativas do cotidiano e a invenção do presente

Tecer narrativas no/do/com o cotidiano, no/do/com o vivido, implica uma atitude dialógica e uma arte de tecer o presente, que, como nos informa Medina (2003), seduz os pesquisadores, como mediadores sociais, a se deslocarem da passividade das técnicas adquiridas para a ação solidária e inovadora na relação com o outro e com o mundo.

Um dado incontestável que registro na trajetória das últimas décadas: a arte de narrar acrescentou sentidos mais sutis à arte de tecer o presente. Uma definição simples é aquela que entende a *narrativa* como uma das respostas humanas diante do caos. Dotada da capacidade de produzir sentidos, ao narrar o mundo, a inteligência humana organiza o caos em um cosmos. O que se diz da realidade constitui outra realidade, a simbólica. Sem essa produção cultural – a narrativa – o humano não se expressa, não se afirma perante a desorganização e as invariabilidades da vida. Mais do que talento de alguns, poder narrar é uma necessidade vital.

A contemporaneidade, tal qual as percepções traduzem em narrativas, oferece inúmeros desafios não só ao cidadão nela situado com relativo conforto, como ao que carrega o fardo da marginalização de qualquer origem – social, étnica, cultural ou religiosa. Enunciar um texto que

espelhe o dramático presente da história é, a princípio, um exercício doloroso de inserção no tempo da cidade e da construção de oportunidades democráticas. (Medina, 2003, p. 48)

Como adverte a pesquisadora, tecer os sentidos contemporâneos num amplo contexto democrático requer a ultrapassagem das gramáticas racionalizantes para reconstituir histórias de vida, num cenário de diferenças culturais, com uma sensibilidade complexa e uma sintonia fina com o presente.

Narrar o vivido e tecer o presente são tarefas que se apresentam também ao pesquisador no/do/com o cotidiano. O pesquisador, convertido em narrador, tece junto o hipertexto social, como explica Silva (2006, p. 93):

Por isso tudo, o narrador do vivido/pesquisador de imaginários é um “brocoleur”, um inventor/decifrador dos *puzzles* das práticas sociais. Vivencia para observar; observa pra compreender; compreende para explicar; explica para contar; conta para ampliar a compreensão/explicação; amplia para tecer com outros a narrativa social. Ao vincular, aproxima-se mais da radicalidade dos fenômenos extremos (situações no limite da transparência e da opacidade que só se revelam pelo paradoxo e pela ironia).

As narrativas do cotidiano que nos propomos a produzir desejam ser paradoxais, dialógicas, tradutoras e polifônicas. Dessa forma, buscamos constituir, com todos os sujeitos envolvidos no processo, uma sabedoria que, como deseja Ferry, opere como outro tipo de salvação, aquele que advém da atribuição de sentidos que nos orientem para um pensamento alargado e uma vida ativa. O que as narrativas do vivido têm nos mostrado são as sabedorias do cotidiano, nos levando, com isso, a assumir que só o que é tecido junto pode salvar nossa própria pele.

*Recebido em outubro de 2008 e aprovado em agosto de 2009.*

## Referências

ALVES, N. Decifrando o pergaminho: o cotidiano das escolas nas lógicas das redes cotidianas. In: OLIVEIRA, I.B.; ALVES, N. (Org.).

- Pesquisa no/do cotidiano das escolas: sobre as redes de saberes.* Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 13-38.
- ALVES, N. Sobre movimentos das pesquisas nos/dos/com os cotidianos. *Teias*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7-8, jan./dez. 2003.
- BATAILLE, G. *O erotismo.* São Paulo: Arx, 2004.
- BAUMAN, Z. *Medo líquido.* Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BHABHA, H.K. *O local da cultura.* Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano 1: artes de fazer.* Petrópolis: Vozes, 1994.
- FERRAÇO, C.E. Eu, caçador de mim. In: GARCIA, R.L. (Org.). *Método: pesquisa com o cotidiano.* Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 157-175.
- FERRY, L. *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos.* Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.
- FOUCAULT, M. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. In: MOTTA, M.B. (Org.). *Ditos & escritos II.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- GUATTARI, F. *As três ecologias.* Campinas: Papirus, 1990.
- MEDINA, C. *A arte de tecer o presente: narrativa e cotidiano.* São Paulo: Summus, 2003.
- MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo.* Porto Alegre: Sulina, 2007.
- NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral.* São Paulo: Moraes, 1991.
- SARMENTO, M.J. Quotidianos densos: a pesquisa sociológica dos contextos de acção educativa. In: GARCIA, R.L. (Org.). *Método, métodos, contramétodos.* São Paulo: Cortez, 2003. p. 91-110.
- SILVA, J.M. *As tecnologias do imaginário.* Porto Alegre: Sulina, 2006.