

A INCORPORAÇÃO DA ALTERIDADE COMO CAMINHO PARA A CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA

Katia Rubio*

Jocimar Daolio**

Sinopse: Este trabalho discute a construção da cidadania a partir da consideração de si-próprio em relação ao e com o Outro. Nessa perspectiva, o conceito de cidadania é ampliado para além da igualdade de direitos, levando à aceitação da alteridade como valor fundamental, alteridade que é aqui definida como a consideração das diferenças entre os indivíduos. Assim, a condição para o pleno exercício da cidadania é o direito à diferença. A dinâmica e a concretude desse processo ocorrem por meio do corpo, esse depositário de tudo o que o homem é, tanto no aspecto biológico quanto no aspecto simbólico valorativo. É a alteridade sendo incorporada pelo indivíduo nesse embate, por vezes injusto, das relações humanas.

Uma discussão sobre cidadania não se faz sem antes passar pelo cidadão, uma vez que a primeira é uma qualidade ou estado do segundo. A prática da cidadania passa pelo desenvolvimento, apercepção¹ e apropriação da consciência e do corpo do indivíduo para que sua relação com o social se dê de forma plena e construtiva.

Cidadania seria então o direito de desfrute da condição de cidadão que o Estado permite? Entendemos que não! Cidadania é mais

* Escola de Educação Física da USP

** Faculdade de Educação Física da UNICAMP

¹ Para Schilder (1980), apercepção não deve ser confundida com uma mera percepção. Embora também chegue à consciência por meio dos sentidos, existem figurações e representações mentais envolvidas.

que isso, uma vez que para seu desenvolvimento não basta apenas a formulação de um conceito próprio de liberdade, espaço e limites. Para seu exercício pleno faz-se necessária a consideração de si-próprio em relação ao e com o Outro.

Para Arendt (1990), o conceito de cidadania apela a:

“(...) destinos e projetos historicamente compartilhados, a processos de conquistas coletivas e à igualdade, mas também ao princípio da alteridade, baseado na concepção da universalidade, cujo fundamento é o direito a ter direito” (p.).

Universalidade e alteridade parecem se confrontar na medida que o primeiro diz respeito ao todo, enquanto que o segundo diz respeito, especificamente a uma parte, ou melhor, a uma das partes que compõe esse todo. Mas a cidadania só se dá na medida em que cada um, atribuído de sua função, ao se colocar em movimento, se percebe como integrante de um todo e responsável pelo seu andamento, como numa orquestra, onde cada um dos músicos interpreta sua partitura, mas com consciência de que os outros músicos executam cada um a sua parte dentro de uma obra maior que é um concerto ou sinfonia.

De acordo com a reflexão de Sawaia (1994), a cidadania faz supor igualdade de direitos, e considera dentre os mais importantes o direito de viver a própria vida e ser único e diferente dos demais. Para a autora, a cidadania não é apenas uma questão de persuasão ou opção

puramente racional entre virtude e pecado. Ela é vivida como necessidade do Eu, como desejo. Mesmo agindo em nome do bem comum, essa atividade implica motivação individual.

Ser único e diferente sugere uma reflexão sobre “quem sou” e “onde estou”, permitindo a percepção do indivíduo na sua integralidade, com as suas propriedades subjetivas, distinguindo-se do Outro, porém respeitando a diferença implícita nessa relação.

Sawaia (1994) propõe que se inclua o conceito de alteridade ao de cidadania, como forma de evitar a cristalização desse conceito em categorias fetichizadas. E para que esse objetivo seja alcançado deve-se entender alteridade como diversidade em si mesmo, alteridade que foi desvirtuada em luta por si mesmo, equivalendo à luta contra o Outro. Com essa perspectiva, o conceito de cidadania é ampliado para além da igualdade de direitos, incorporando a alteridade como valor fundamental.

A alteridade é o caminho para se compreender a totalidade, tendo como referência o indivíduo. Esse caminho passa pela compreensão de espaços e limites de si e do Outro, que vão do plano das idéias à realidade concreta.

Tanto a compreensão da abrangência de conceitos como o limite da realidade passam pela via da consciência, que Rolnik (1994) afirma ser a dimensão de nossa subjetividade, que nos dá a possibilidade de nos guiarmos no mundo. Ela é um instrumento do conhecimento visível e tem como recurso o conhecer através da representação, utilizando para isso o canal verbal ou o simbólico.

A apreensão desses conceitos para uma prática coerente passa pelo plano das idéias, onde se pode elaborar concepções como

indivíduo/coletivo, respeito/agressão e também pelo plano corporal onde o indivíduo experimenta a expansão - ou restrição - dos limites tidos como físicos, mas que circunscrevem sua interação com o mundo. Conceber a alteridade integrando o mundo das idéias com o universo corporal pode parecer óbvio, no entanto, chega a causar espanto. E cada vez que nos deparamos com o novo, com aquilo que é desconhecido, faz-se necessária uma reorganização para sua assimilação. Isso porque estão sendo geradas em nós sensações inéditas no plano da consciência e da afetividade.

Rolnik (1994) diz que esses estados inéditos, estranhos em relação àquilo de que é feita a consistência subjetiva de nossa atual figura, repercutem no plano corporal em sua forma atual, exigindo a criação de um novo corpo enquanto existência, sensação, pensamento e ação, que absorva este impacto e seja capaz de torná-lo “conhecível”. E cada vez que isso acontece nos tornamos Outros.

Nessa perspectiva, a alteridade é um processo de construção que, por ser subjetivo, sempre esteve restrito ao mundo das idéias quando, na verdade, este processo se materializa no corpo, que é o mediador com o meio social.

Seguindo nessa linha de discussão sobre a alteridade, porém utilizando outro referencial, encontramos Byington (1992), que afirma que não podemos entender a relação democrática Eu-Outro sem a participação da consciência tanto individual quanto coletiva nessa discussão. Nesse sentido, sugere a concepção do Arquétipo da Alteridade, como o Arquétipo da Democracia, cujos componentes básicos são a igualdade, a liberdade e a totalidade, e seu princípio essencial é o chamado para o encontro.

O autor justifica esse dinamismo falando:

(...) da igualdade, não no sentido de tudo ser a mesma coisa, mas de haver oportunidades iguais para a expressividade do Eu e do Outro com suas diferenças preservadas. Liberdade, sem a qual é impossível a plena expressividade do Eu e do Outro na sua interação dialética. Totalidade, porque essa busca de expressividade e encontro pleno impulsiona o Eu e o Outro permanentemente a uma realidade que os transcende e abrange” (Byington, 1992, p.).

Dentro desse dinamismo da alteridade, a personalidade e a cultura adquirem a capacidade de perceber a dualidade do Eu em interação criativa com a dualidade do Outro, proporcionando ao **self**² a abertura para a dúvida permanente na qual o Eu revela seu lado seguro, conhecido e forte, ao mesmo tempo em que possibilita o acesso aos seus aspectos inseguros, pouco conhecidos e vulneráveis.

Perceber e conviver com esses dois aspectos da personalidade provoca no Eu e no Outro uma atitude de renúncia do egoísmo e do narcisismo, partindo para uma interação dialética com suas respectivas dualidades em busca de uma síntese que os abrange e transcende.

² Para Jung (1990), o **self** é “(...) o arquétipo central da ordem, da totalidade do homem. É o centro e a circunferência completa que compreende ao mesmo tempo o consciente e o inconsciente: é o centro dessa totalidade, como o eu é o centro da consciência. É também a meta da vida, pois é a expressão mais completa dessas combinações do destino que se chama: *Indivíduo*” (p.358).

Assim, a alteridade é permeada na sua totalidade pela vivência com o outro, e essa coexistência é imprescindível para que o Eu chegue ao todo.

Considerar as polaridades - certo/errado, bem/mal, satisfação/frustração - é, na verdade, o primeiro passo para facilitar a aproximação do Outro, que traz junto de si a necessidade de deparar-se com o diferente, o novo ou o oposto. O respeito a essa condição transforma o viver em conviver, operação em cooperação e o individualismo em individualidade.

Apropriar-se desse processo faz com que um sujeito alcance o que Jung (1990) chamou de individuação, que significa tender a tornar-se um ser realmente individual, entendendo por individualidade a forma de nossa unicidade, a mais íntima e irrevogável, a realização de si-mesmo. O si-mesmo, no entanto, compreende infinitamente mais do que um simples Eu. Para Jung, “(...) a individuação não exclui o universo, ela o inclui” (p.). Ao incluir o universo no seu conceito de individuação, Jung sela as relações de convivência e de respeito às diferenças.

A ALTERIDADE E O PROCESSO DE INCORPORAÇÃO

A experiência da unidade nos leva a pensar no homem como uma totalidade, mas, ao mesmo tempo, mutável, que integra os sentimentos, os pensamentos e as ações. Segundo Gonçalves (1994), não existe pensamento separado da ação e de sentimentos, nem ação sem pensamento e sentimento. Estas dimensões estão sempre

presentes em todas as manifestações da vida humana, sendo possível separá-las apenas teoricamente. Alma e corpo são, assim, duas formas de ser, que se revelam no homem como uma unidade, e sendo um fenômeno da ordem vital, o corpo humano está integrado à ordem do espírito. Para a autora afirmar que a corporeidade é a forma de o homem ser-no-mundo não implica uma negação da transcendência e imortalidade do espírito, mas a afirmação de que é impossível a existência do homem no mundo sem um corpo. Entretanto, o corpo não é um objeto entre outros, mas é o próprio ser do homem impregnado pela subjetividade que o anima.

O corpo recebe, desde o instante da concepção, algumas impressões (printing) do indivíduo, sejam elas filo ou ontogenéticas. As marcas sociais podem ser percebidas desde a gestação, e situações como má nutrição ou alterações dos estados emocionais da mãe nessa fase podem proporcionar à criança registros no seu EU (corpomente) que ela carregará consigo ao longo de sua vida. Nesse sentido, Medina (1987) nos diz que o corpo é apropriado pela cultura e vai sendo, cada vez mais, um suporte de signos sociais, sendo modelado como projeção do social.

De acordo com Rodrigues (1986), o corpo humano, como qualquer outra realidade do mundo, é socialmente concebido e a análise de sua representação social oferece uma via de acesso à estrutura de uma sociedade particular. Isto porque cada sociedade configura o corpo desejado de uma forma específica. Assim, o mesmo patrimônio biológico que torna todos os homens membros de uma mesma espécie, também os torna culturalmente diferentes.

Todos os homens do mundo possuem as mesmas características físicas e não teríamos dúvidas em reconhecer qualquer um deles como homem. Entretanto, o seu corpo também expressa suas características diferenciais em relação à sociedade em que vive, sexo, idade, classe social, gostos, valores, crenças etc. É Geertz (1989) quem afirma:

(...) entre o que o nosso corpo nos diz e o que devemos saber a fim de funcionar, há um vácuo que nós mesmos devemos preencher, e nós o preenchemos com a informação (ou desinformação) fornecida pela cultura (p.62).

O que o autor quer dizer é que, diferentemente dos outros mamíferos, no homem não existe um comportamento natural padronizado. O potencial genético humano fornece apenas respostas gerais, e não consegue abranger as várias singularidades em que os homens estão dispostos no mundo. Segundo o autor, a sociedade oferece um gabarito cultural, que permite ao homem responder às várias solicitações do seu meio.

Nesse sentido não se pode analisar qualquer comportamento humano de forma absoluta e universal. Afirmar a beleza de um corpo é assumir, consciente ou inconscientemente, alguns padrões de beleza devidamente convencionados. Tomar um gesto corporal como correto implica um acordo e um aceite das regras, muitas vezes implícitas, que o suportam e dão sentido a ele. Isso serve para os conceitos de higiene, de sagrado, de nojo, de beleza, de erotismo, de bom gosto, enfim, de

qualquer noção humana, que é também fruto de construções culturais específicas.

Em outros termos, o que define corpo não são suas semelhanças físicas, mas a forma como os conceitos e as definições a seu respeito são construídos culturalmente. Definir o corpo como um conjunto de cabeça, tronco e membros é tão óbvio quanto inútil. Corpo é aquilo que uma sociedade específica, ou um grupo determinado, quer que ele seja, devido às suas crenças, valores e tradições dinamicamente presentes na vida social de um grupo particular.

Marcel Mauss (1974), em seu clássico conceito de Técnicas Corporais, afirma que os membros de cada sociedade, tradicionalmente e ao longo do tempo, fazem uso do seu corpo de uma forma específica. Devido a essas características continuamente construídas, Mauss incluía o corpo e os gestos dentro do conjunto das técnicas culturais, expressando a própria dinâmica da sociedade em que ele está inserido.

É nesse sentido que se pode afirmar que no corpo estão inscritos todas as regras, todas as normas e todos os valores de uma sociedade, por ser ele o meio de contato primário do indivíduo com o ambiente que o cerca. Como sabemos, o corpo não se constitui somente em natureza biológica. O corpo é, ao mesmo tempo, natureza e cultura, uma vez que, além do patrimônio biológico universal, ele expressa também a dimensão simbólica específica de um dado contexto social (Daolio, 1995).

Portanto, atuar no corpo implica necessariamente atuar sobre a sociedade da qual ele faz parte. Qualquer prática institucional sobre o

corpo - recreativa, educativa, reabilitadora ou expressiva - deve ser pensada nesse contexto, a fim de que não se conceba sua realização de forma mecânica e reducionista. A Educação Física, tradicionalmente, sempre atuou a partir da dimensão cultural relativa às questões corporais do homem. Aliás, o próprio termo Educação Física sugere uma intervenção cultural sobre a dimensão biológica do homem. Entretanto, ao considerar o corpo humano como sendo exclusivamente biológico, entendia a cultura como externa a ele, apenas como um complemento, perdendo a dimensão dos significados que esse corpo, por ser um corpo humano, sempre representa. O esforço atual dos estudiosos da área é o de resgatar a dimensão cultural do corpo humano, não negando o aspecto biológico que o homem obviamente possui, mas considerando-o como dotado de valores sócio-culturais.

Retornando à questão da alteridade, resta saber a relação que esta apresenta com o corpo visando à construção da cidadania. Já vimos que o mesmo corpo que torna os homens iguais e membros da mesma espécie animal, também os torna diferentes, e não há nisso qualquer paradoxo porque igualdade e diferenciação são dois aspectos de uma mesma questão. Ora, a condição para o pleno exercício da cidadania, como já vimos, é justamente o direito à diferença. É no corpo que essas duas dimensões - igualdade e diferença - estão simultânea e indissociavelmente presentes, uma dando sentido à outra. Na medida em que a igualdade é tomada como critério de análise, é possível perceber a diferenciação e vice-versa (Daolio, 1995).

Em outros termos, o corpo expressa a unidade e a pluralidade inerentes às relações humanas. Cada indivíduo, ao se reconhecer como único, reconhece também a unidade dos outros com quem convive. A

cidadania pressupõe o intercâmbio entre indivíduos, ao mesmo tempo, únicos e plurais. Se esta necessária compreensão se dá pela via intelectual, a dinâmica e a concretude do processo ocorrem por meio do corpo, esse depositário de tudo o que o homem é, tanto no aspecto biológico quanto no aspecto simbólico valorativo. É a alteridade sendo inCORPORada pelo indivíduo nesse embate, por vezes injusto, das relações humanas.

Referências Bibliográficas

- ARENDT, H. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense Univesitária, 1987.(no texto, consta 1990).
- BYINGTON, C. A B. A democracia e o arquétipo da alteridade. Palestra proferida no Seminário e Fórum Nacional Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo, 1992, (mimeo.).
- DAOLIO, J. Da cultura do corpo. Campinas: Papirus, 1995.
- GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- GONÇALVES, M. S. Sentir, pensar, agir: corporeidade e educação. Campinas: Papirus, 1994.
- JUNG, C. G. Memórias, sonhos e reflexões. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- MAUSS, M. Sociologia e antropologia. São Paulo, EDUSP, 1974, 2v.
- MEDINA, J. P. S. O brasileiro e seu corpo. Campinas: Papirus, 1987.
- RODRIGUES, J. C. Tabu do corpo. 4ed. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986.

ROLNIK, S. Cidadania e alteridade: o psicólogo, o homem da ética e a reinvenção da democracia. In: SPINK, M. J. P. A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar. São Paulo: Cortez, 1994.

SAWAIA, B. B. Cidadania, diversidade e comunidade: uma reflexão psicossocial. In: SPINK, M. J. P. A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar. São Paulo: Cortez, 1994.

SCHILDER, P. A imagem do corpo. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

Endereço: Katia Rubio
Rua Francisco Pedroso, 115
CEP: 02960-010 - São Paulo - SP