

# CRÓNICOS

ISSN 1982-5560

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFRN

v. 17 n. 1  
jan./jun. 2016

**Dossiê  
(De)Colonialidades,  
Fronteiras e Saberes**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE**

**Reitora:** Ângela Maria Paiva Cruz

**Vice-reitor:** José Daniel Diniz Melo

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**

**Diretora:** Profa. Maria das Graças Soares Rodrigues

**Vice-diretor:** Prof. Sebastião Faustino Pereira Filho

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Coordenador:** Alexsandro Galeno Araújo Dantas

**Vice-coordenador:** Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

**Cronos – REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Editor Gerente:** Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

**Editora:** Josimey Costa da Silva

**Coordenação Editorial (Dossiê):** Vânia de Vasconcelos Gico

**Auxiliar de Editoria:** Winnie Carlos

**Organização do Dossiê “(De)Colonialidades, Fronteiras e Saberes”: Parte I (17.1) e Parte II (17.2)**

**Norma Takeuti (UFRN) e Ana Laudelina Ferreira Gomes (UFRN)**

**COMISSÃO EDITORIAL**

Alexsandro Galeno Araújo Dantas

Ana Laudelina F. Gomes

Cimone Rozendo

João Bosco Araújo da Costa

José Antônio Spinelino Lindozo

Josimey Costa da Silva

Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

**CONSELHO CIENTÍFICO**

Amaury Cesar Moraes – USP

Boaventura de Sousa Santos – Universidade de Coimbra

Denise Machado Cardoso – UFPA

Edgar de Assis Carvalho – PUC-SP

Evaldo Vieira – USP

João Emmanuel Evangelista – UFRN

John Lemos – New England – USA

José Manuel Pureza – Universidade de Coimbra

Maria da Conceição Almeida – UFRN

Mauro Koury – UFPB

Michel Zaidan Filho – UFPE

Teresa Sales – UNICAMP

Vincent de Gaujelac – Université Paris 7(FRANÇA)

**Imagem de Capa:** Wassily Kandinsky | Composition VIII, 1923, Oil on canvas - 55.1 × 79.1" (140.0 × 201.0 cm). New York, The Solomon R. Guggenheim Museum.

**Secretária de Educação a Distância da UFRN:** Maria Carmem Freire Diógenes Rêgo

**Secretária Adjunta de Educação a Distância da UFRN:** Ione Rodrigues Diniz Morais

**Coordenadora de Produção de Materiais Didáticos – SEDIS/UFRN:** Maria Carmem F. D. Rêgo

**Coordenadora de Revisão – SEDIS/UFRN:** Maria da Penha Casado Alves

**Supervisão Editorial:** José Correia Torres Neto

**Revisão Tipográfica:** Letícia Torres

**Projeto Gráfico:** André Soares

A Revista **C R O N O S**, do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/UFRN, é publicada em Natal – Rio Grande do Norte, com periodicidade semestral. O propósito da **C R O N O S** é que, *ao contribuir com a produção e difusão de material altamente qualificado, seja uma referência entre as Ciências Sociais brasileiras, e com forte entrada na América Latina e em outros países.* A cada número da revista, um dossiê temático anunciará a problemática em discussão, seguido de seções de artigos inéditos de autores inscritos num movimento transdisciplinar, e contará normalmente com uma entrevista realizada com um pensador da atualidade, uma sessão artístico-poética, e resenhas.

## CATALOGAÇÃO NA FONTE

---

Cronos: Revista do Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais da UFRN,  
v.1, n. 1 (jan./jun. 2000) – Natal, RN: EDUFRN – Editora da UFRN, 2000-  
Semestral

Descrição baseada em: vol. 17, n.1 (jan./jun., 2016)

ISSN Versão Impressa: 1518-0689 (até o volume 10: 2009)

ISSN Versão Eletrônica: 1982-5560 (a partir do volume 4: 2003)

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Epistemologia – Periódico. 3. Colonialismo – Periódico. 4. América Latina – Periódicos. 5. Imaginário – Periódicos. 6. Micropolítica – Periódicos.

CDU 301 (05)

CDD 300.05

---

**C R O N O S** – Revista do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA  
Av. Senador Salgado Filho, 3000 – Lagoa Nova – CEP 59078-970  
<http://periodicos.ufrn.br/index.php/cronos/login>  
E-mail: [cronospoggcs@gmail.com](mailto:cronospoggcs@gmail.com)  
NATAL, RN – BRASIL

## NORMAS PARA SUBMETER ARTIGOS

<https://periodicos.ufrn.br/cronos/about/submissions#authorGuidelines>

---

### REVISÃO E ACABAMENTO

Secretaria de Educação a Distância da  
UFRN – SEDIS

**Outubro de 2017**

---

# SUMÁRIO

**v. 17, n. 1 (2016)**

**Dossiê (De)Colonialidades, Fronteiras e Saberes**

---

**Editorial**

Ana Laudelina Ferreira Gomes e Norma Takeuti

3-8

**DOSSIÊ**

---

**(De)colonialidades e conhecimentos – Interstícios nas ciências sociais**

Norma Takeuti

9-24

**Aproveitar experiências: uma abordagem sobre comunicação e educação, formação das competências e emancipação social**

Itamar de Moraes Nobre, Vânia de Vasconcelos Gico

25-37

**(Des)orientalização, (des)colonização, (des)territorialização: diálogos entre o Brasil e a Índia no pós-guerra**

Gisele P. de Oliveira

38-50

**Ouvir a voz da mulher sábia: narrativas sobre novos paradigmas**

Luciana Carlos Celestino

51-62

**A América Latina, males de origem: a atualidade de Manoel Bomfim para a crítica pós-colonial**

Paulo Milhomens

63-71

**Viver, aprender, mudar: o conhecimento de si como aprendizado mutante**

Adeilton Dias Alves Geovânia da Silva Toscano

72-85

**Ecologias digitais e multidões auto-organizadas: reflexões sobre tendências de subjetivação contemporâneas e micropolítica digital**

Antonino Condorelli

86-98

**Pensar o outro: entre ruptura da modernidade e o reconhecimento da alteridade**

Alecrides J. R. C. B. de Senna

99-106

**A religação dos saberes no rio do imaginário e da imaginação simbólica**

Ana Laudelina F. Gomes

107-117

**ARTIGOS ABERTOS**

---

**Platôs jovens – micropolíticas**

Norma Takeuti

118-134

**“A Cura: pelas mãos ou pela fé?: a técnica e a fé nas manifestações culturais no projeto de assentamento Tarumã-Mirim, na zona rural de Manaus-AM**

Aguida Meneses Valadares Demétrio

135-150

**ENTREVISTA**

---

**Itinerário de decolonialidade de uma prática acadêmica**

**Entrevista com Paulo Henrique Martins – Universidade Federal de Pernambuco**

Entrevista realizada por Norma Takeuti

151-180

**POIESIS**

---

**Armadilha de vidro**

Diva Cunha

181-182

## RESENHAS

---

**Resenha da obra “As 10 questões essenciais da era digital” de Douglas Rushkoff**

Juliano Paz Dornelles

183-185

**Por uma ciência da complexidade: saberes científicos, saberes da tradição**

Ozaias Antonio Batista e Joicy Suely Galvão da Costa

186-189

## EXPEDIENTE

---

Expediente

190

# EDITORIAL

Neste dossiê temático (*De*)*Colonialidades, Fronteiras e Saberes*, propomos apresentar reflexões e práticas de produção do conhecimento que indiquem um deslocamento ao Sul, não no sentido geográfico da hegemonia da Europa e dos Estados Unidos; mas do sul geopolítico, levando em conta também as colonizações internas a essa região e interrogando-nos sobre as condições de possibilidade de produções desviantes, marginais ou dissidentes; enfim, daquilo que foge ao cânone científico. Para tanto, agregamos neste número da Cronos, na maioria, estudos que foram debatidos em dois grupos de trabalho (GT2 e GT3) do *IV Ciclo de Estudos em Ciências Sociais*; ciclo esse que teve lugar num evento tripartite que congregou também o *Seminário Internacional Max Weber: 150 anos*, e o *VII Colóquio de Ciências Sociais* da UFRN, no período de 15 a 17 de setembro de 2014, na cidade do Natal-RN.

O *GT2 Ciências contra-hegemônicas, ética da solidariedade e ecologia de saberes*<sup>1</sup> focalizou um movimento intelectual de vocação transdisciplinar de cientistas contemporâneos dos mais diversos campos disciplinares – desde Einstein, passando por Heisenberg, Bohr, Prigogine, Gödel – que vem mostrando rombos nos pressupostos da ciência moderna; o que tem contribuído para desnaturalizar e apontar seu caráter cultural, histórico-social e sua relação intrínseca com as esferas

da economia e do poder do *sistema mundo* (Wallerstein<sup>2</sup>). O que além de deflagrar os sinais de uma crise paradigmática das ciências – entre outros, indicado por Boaventura S. Santos – acabou provocando a emergência de perspectivas contra-hegemônicas de produção do conhecimento científico, donde surgem apelos a um compromisso da ciência em relação a uma ética para com o humano (antropoética) ou uma ética da solidariedade, conforme Edgar Morin indica em diversas obras.

A crise seria fruto de promessas não cumpridas da Modernidade Ocidental, além de não contabilizar os déficits econômico-sociais e político-simbólicos do processo de globalização eurocêntrica ao qual se aliou. A fragilidade de muitos dos pressupostos da ciência moderna vieram à tona, levando a maior reflexividade sobre o fazer científico pelos próprios cientistas e a inauguração de novas práticas científicas e teorizações, muitas das quais visando rearticular disjunções epistemológicas clássicas que ainda operam de modo dominante nas ciências da atualidade, tais como: natureza/cultura; natural/social; local/global; universal/singular; conhecimento/autoconhecimento; sujeito/objeto; ciência/senso comum; razão/imaginação; *mythos/logos*; história/ficção; simples/complexo; ordem/caos;

<sup>1</sup> Coordenado pela Profa. Ana Laudelina Ferreira Gomes (PPGCS-UFRN) e o pós-graduando do PPGCS-UFRN Rodrigo Viana Sales.

<sup>2</sup> WALLERSTEIN, Immanuel. **Para abrir as ciências sociais**. Sintra, Portugal: Publicações Europa-América, 1996.

determinismo/indeterminação, etc. Assim, essas novas perspectivas epistemológicas reclamam para si um compromisso de humanização dos conhecimentos no sentido de colocá-los a serviço da contra-hegemonia epistemológica e política, na luta contra a *monocultura da mente*, assim como diria V. Shiva<sup>3</sup>, a fim de oportunizar a visibilização de saberes subalternizados em face de interesses do mercado e do poder. Fala-se em buscar uma ecologia de saberes que possibilite *reinventar a emancipação social* (SANTOS<sup>4</sup>).

O GT3 *Descolonialidade, fronteiras, saberes e expressividades*<sup>5</sup> sociais partiu do desejo de assumir determinadas rupturas anunciadas no âmbito da produção do saber acadêmico, mais particularmente nas Ciências Sociais e Humanas, propondo-se a discutir diálogos existentes entre saber científico e outros saberes. Levando em conta a intensificação, cada vez maior, dos debates na perspectiva da crítica da descolonialidade, do pós-colonialismo ou “das epistemologias rebeldes”, compreende-se que urge o *pensamento-fronteira* (nos interstícios da ciência e da não ciência) para a superação de práticas sedimentadas apenas na racionalidade científica eurocentrista, da qual resulta a sobre-codificação da própria estrutura das Ciências Sociais. Entende-se que tal segmentaridade endurecida tem impedido a emergência de outras expressividades e pragmáticas científicas. Portanto, a proposta de reflexão segue o sentido de conectar fluxos de pensamentos,

fluxos de produção, fluxos de saberes e ideias e fluxos de produção de desejos para a descolonialidade do saber e da vida.

Tais preocupações e desejos nortearam os GT's anteriormente e, do momento em que um fecundo debate instaurou-se, foi pensada uma composição de textos para um dossiê temático, a partir de algumas comunicações selecionadas e, também, de artigos de autores convidados. A apresentação que segue está na sequência dada aos artigos.

Na abertura do dossiê, temos o artigo *(Des)colonialidades e Conhecimentos – Interstícios nas Ciências Sociais*, de Norma Takeuti, que parte da premissa da existência de um princípio da desigualdade (externa e interna a cada organização local) no *modus operandi* do grande conjunto científico-acadêmico ocidental, para indagar-se sobre as possibilidades de movimentos de ruptura epistemológica em relação a uma matriz universalizante nas Ciências Sociais e Humanas. A autora reflete sobre a natureza do abalo atual no centro hegemônico do pensamento social ocidental e sobre a importância das “epistemologias rebeldes” no território da ciência normal, enquanto *micropolíticas do saber*, cujo desafio, para além da ordem epistemológica, é de ordem ético-política. Para pensar em uma elasticidade, num campo sedimentado de saberes hegemônicos (“universais”), propõe a ideia de um campo a *caráter fronteira*, de *coabitação de híbridos* trânsito entre *experimentações múltiplas* em uma versão de uma *ciência rebelde*.

As reflexões reveladas no artigo *Aproveitar experiências: uma abordagem sobre comunicação e educação*,

---

<sup>3</sup> SHIVA, V. **Monoculturas da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.

<sup>4</sup> SANTOS, B. de S. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

<sup>5</sup> Coordenado pela Profa. N. Takeuti (PPGCS-UFRN) e os pós-graduandos PPGCS-UFRN J. B. Figueredo de Oliveira e V. F. de A. Lacava.

formação das competências e emancipação social, de Itamar de Moraes Nobre e Vânia de Vasconcelos Gico analisam as lembranças do início da formação do primeiro autor, personagem da cena, que foram trazidas à tona durante uma experiência com a segunda persona. Partilham as suas experiências e refletem sobre a comunicação e educação na formação das competências, enquanto possibilidades de emancipação social do sujeito social aprendente, tendo como base as suas memórias de vida escolar, aliadas a outras vivências contadas de outros países, dialogando com autores que possibilitam a construção da teia do conhecimento na construção de um *conhecimento prudente* (SANTOS<sup>6</sup>), descolonizando as ideias e a *injustiça cognitiva*, tal como diria o escritor malinês A. Hampâté Bâ<sup>7</sup>, ressaltando a importância da escola e da comunicação social ao estarem relacionadas em prol das interações humanas, favorecedoras da formação das possíveis competências de seres (NÓVOA<sup>8</sup>; FREIRE<sup>9</sup>) como futuros “agentes de transformação social”.

O artigo *Des/orientalização, (des) colonização, (des)territorialização: diálogos entre o Brasil e a Índia no pós-guerra*, de Gisele P de Oliveira, propicia-nos uma instigante análise *em diálogo*,

*em pensamento e em trânsito*, a partir de três personalidades intelectuais – Cecília Meireles, Rabindranath Tagore e Mahatma Gandhi cujos pensamentos produziram-se entre as duas grandes guerras. A Índia e seu legado sociocultural aproximam essas três personalidades; mas também, a condição de descolonizados e de desterritorizados (trânsitos contínuos, viagens múltiplas, longas vivências no estrangeiro) e suas posturas *desorientalizantes* pela valorização do legado dos povos tradicionais, a contrapelo de uma visão dominante construída do Oriente.

O texto *Ouvir a voz da Mulher Sábia: narrativas sobre novos paradigmas*, de Luciana C. Celestino, estabelece uma relação entre os sinais da emergência de um novo paradigma – “ecológico, ecocêntrico e cooperativo” (CAPRA<sup>10</sup>; SANTOS<sup>11</sup>) e o imaginário suscitado por narrativas de mulheres sábias, das artes, mito e literatura. Nessa aproximação, o diverso, múltiplo e plural da cultura articula-se à natureza *unidual* do humano, ao mesmo tempo *sapiens* (prosaico) e *demens* (poético), na terminologia de E. Morin<sup>12</sup>. Apoiada em V.Shiva<sup>13</sup>, a autora percebe que o saber mágico das heroínas sábias, como nos cordéis de *A donzela Teodora* ou da *Imperatriz Porcina*, traz rastros de um saber subjogado associado ao feminino,

---

<sup>6</sup> SANTOS, B. de S. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

<sup>7</sup> HAMPÂTÉ BÂ, A. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Palas Athena; Casa das Áfricas, 2003.

<sup>8</sup> NÓVOA, A. (Org.). **Vidas de professores**. Porto: Porto, 2000.

<sup>9</sup> FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

<sup>10</sup> CAPRA, F. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. Trad. Newton R. Eicheberg. 6. ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

<sup>11</sup> SANTOS, B. de S. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 1993.

<sup>12</sup> MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Trad. Dulce Matos. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

<sup>13</sup> SHIVA, V. **Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

enquanto princípio do psiquismo humano e cósmico (JUNG<sup>14</sup>). A autora defende que ler e reler essas narrativas é um convite a esse saber religante que nega as disjunções clássicas que a ciência moderna fez operar ao longo de sua história.

Em *A América Latina, Males de Origem: a atualidade de Manoel Bomfim para a crítica pós-colonial*, Paulo Milhomens traz à reflexão uma obra seminal do pensamento social brasileiro que permaneceu, até a década de 1980, praticamente desconhecida do circuito acadêmico das ciências humanas e sociais; sendo revisitada por Darcy Ribeiro, responsável por sua retomada nas rodas intelectuais brasileiras de prestígio. Isso tudo em vista de se configurar como uma crítica feroz a elites políticas e econômicas que justamente sustentavam o sistema de dominação pós-colonial nas Américas, do que podemos deduzir a colonialidade do saber nessas ciências e sua rejeição ao livro na época de sua edição. Historiador e cientista social, o autor do artigo fecunda esses dois campos de saber numa discussão que traz tanto as motivações da obra quanto sua importância, ontem e hoje.

*Viver, aprender, mudar: o conhecimento de si como aprendizado mutante*, estudo fruto da parceria de Adeilton D. Alves e Geovânia Toscano, traz à discussão a importância do autocohecimento no processo de aprendizagem humana. Isso implica reconhecer nossa condição de sistema vivo e de nossa necessidade de convivência com outros, num ambiente que não controlamos. Mobilizando uma farta gama de pensadores da transversalidade do

conhecimento, como G. Bateson, H. Maturana e E. Varela, E. Capra, E. Morin, H. Atlan e de um líder espiritual de grande envergadura (Krishnamurti), os autores argumentam no sentido do destronamento da crença humana na liberdade ilimitada de ação e escolha, e no aprendizado em meio à incerteza, à desordem e ao caos.

No texto *Ecologias digitais e multidões auto-organizadas: reflexões sobre tendências de subjetivação contemporâneas e micropolítica digital*, Antonino Condorelli leva-nos a formas alternativas de pensar a constituição de subjetividades por intermédio do agenciamento das redes sociais. Faz-nos refletir sobre a dimensão biopolítica da vida digital a limitar os desejos de autonomia que, paradoxalmente, tem mostrado-se como o *letmovit* das grandes manifestações brasileiras que ganharam as ruas em junho de 2013. Para o entendimento desses processos, o autor sugere a articulação entre novas *epistemologias não-humanistas do digital* – especialmente recorrendo à teoria do ator-rede de Bruno Latour – e a *prática da propriocepção dos atores dessas redes*, de modo a problematizar teoricamente as condições de possibilidade de *micropolíticas digitais não-hegemônicas*.

A discussão sobre o lugar da alteridade, nos dias atuais, é proposta por Alecrides J. R. C. B. de Senna, em seu texto *Pensar o Outro: entre ruptura da Modernidade e o reconhecimento da alteridade*. Seu ponto de partida são as imagens da dor e do sofrimento, apresentadas no ensaio da escritora Susan Sontag (*Diante da dor dos Outros*), as quais desvanecem, nos dias atuais,

---

<sup>14</sup> JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

para dar lugar à insensibilidade. Para problematizar essa indiferença ao outro, propõe-se no artigo, de um lado, pensá-la na esteira da concepção de Lévinas o qual reflete as causas do fenômeno pelo *auto centramento do eu*; de outro, com B. Latour e W. Mignolo, pensar a Modernidade e sua construção da ideia do outro (no Ocidente) permeada por uma discursividade que implica a anulação do *outro*.

O último artigo que compõe o dossiê temático, de Ana Laudelina Ferreira Gomes, trata de colocar em perspectiva dois conjuntos teórico-filosóficos que convergiram em suas problematizações: de um lado, as concepções do imaginário e da imaginação simbólica de Gaston Bachelard e Gilbert Durand, em diálogo com as análises vigorosas e especialíssimas de Jean-Jacques Wunenburger, um dos maiores estudiosos desses filósofos na atualidade; de outro lado, a proposta de *relição dos saberes* de Edgar Morin. Para a autora, em ambas as abordagens, o imaginário e a racionalidade não mais são vistos como duas esferas psíquicas antagônicas, de modo que as lógicas científica e simbólica não se encontram em oposição. A proximidade entre essas duas lógicas estaria assegurada pela própria “teoria da criatividade geral do espírito”, nos de Wunenburger. Já no pensamento complexo de Edgar Morin, isso pode ser pensado como próprio condição humana que é, ao mesmo tempo, “prosaica e poética, mítica-simbólica e lógico-racional”.

Para completar esse dossiê, temos a entrevista, realizada por Norma Takeuti, com Paulo Henrique Martins – Prof. Titular (Sociologia) da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE – que possui uma significativa produção no tema da América Latina. Conta-nos sobre sua recente

experiência como Presidente da Associação Latino-Americana de Sociologia (ALAS) que o fez descobrir o quanto existe uma América Latina, como subsistema histórico global, que se desenha, sob as diferenças particulares das sociedades nacionais, em suas possibilidades que se dão a partir de um amplo espectro de reflexões específicas prósperas existentes (imaginários ameríndios, africanos e asiáticos e experiências sincréticas e híbridas). A entrevista não se resume em uma narrativa de suas próprias experiências acadêmicas e trajetória intelectual, como há um descortinar de temáticas da *descolonialidade e pós-colonialidade* na América Latina, ao mesmo tempo em que vai tecendo críticas a uma determinada *recolonialidade do saber*, isto é, uma identificação, principalmente, dos intelectuais brasileiros, de uma dada geração, com as teorias sociais produzidas nos países centrais. Contudo, isso não o exime de considerar que, no conjunto da América Latina, haja no campo intelectual uma *reação sistêmica anticolonial que atravessa as formações discursivas e os inconscientes coletivos, apesar das fragmentações institucionais*.

Por fim, consideramos que as reflexões contidas neste dossiê temático, proporcionam-nos uma visão bastante abrangente da diversidade de questões e perspectivas que estão em jogo na mudança paradigmática nas Ciências Sociais e Humanas. Conhecer outros fazeres epistemológicos nesse território científico, que descentram teorias e autores hegemônicos leva-nos a pensar nas fronteiras entre ciências e outras formas de saber e de experimentações sociais em curso. A Modernidade Ocidental privilegiou o saber científico como seu principal interlocutor e sustentáculo de poder

de modo que as ciências foram tão naturalizadas a ponto de não percebermos o fechamento de sua linguagem para outras formas de conhecimento e para a vida. A provocação é a de sair desse campo do cânone clássico científico, abrindo-nos para perspectivas dissonantes ou dissidentes.

Natal (RN), Inverno tropical/2015.

Ana Laudelina Ferreira Gomes  
Norma Takeuti  
**(Organizadoras)**

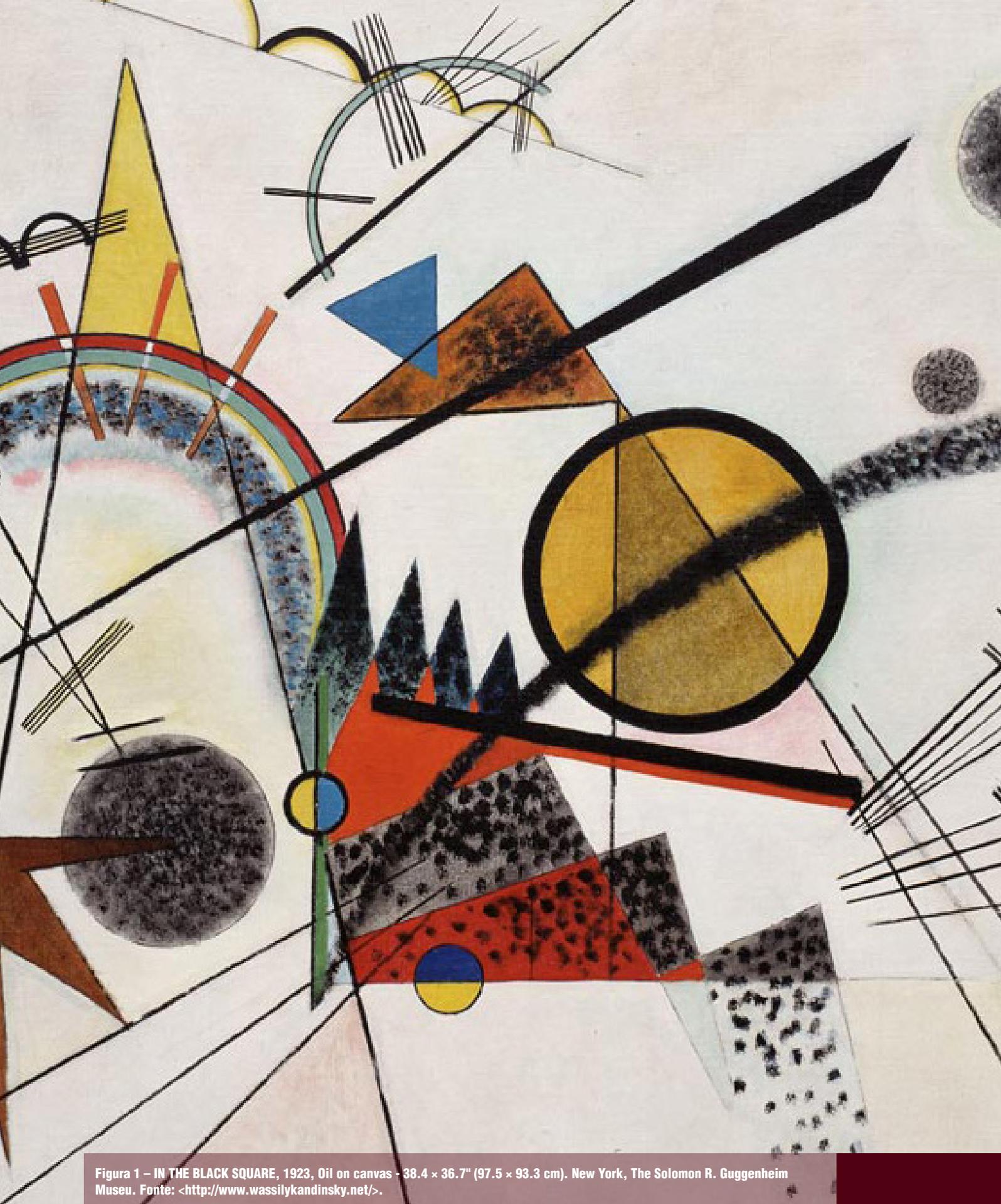


Figura 1 – IN THE BLACK SQUARE, 1923, Oil on canvas - 38.4 × 36.7" (97.5 × 93.3 cm). New York, The Solomon R. Guggenheim Museum. Fonte: <<http://www.wassilykandinsky.net/>>.

# DOSSIÊ

# (DE)COLONIALIDADES E CONHECIMENTOS: INTERSTÍCIOS NAS CIÊNCIAS SOCIAIS<sup>1</sup>

## (DE)COLONIALITÉS ET CONNAISSANCES: INTERSTICES EN SCIENCES SOCIALES

Norma Takeuti<sup>2</sup>

### RESUMO

Discute-se a lógica binária e linear imanente ao pensamento e ao *modus operandi* do grande conjunto científico-acadêmico ocidental, sedimentado no princípio da desigualdade (externa e interna a cada organização local). Parte-se da premissa de um abalo atual no centro hegemônico do pensamento social ocidental, para indagar sobre as possibilidades de movimentos de ruptura epistemológica em relação a uma matriz universalizante nas Ciências Sociais e Humanas. Destaca-se a importância das “epistemologias rebeldes” (transgressões, desvios, atonalidades) no território da ciência normal, enquanto *micropolíticas do saber*, cujo desafio não é apenas de ordem epistemológica, mas de ordem ético-política. Isso posto, o protagonista principal da produção de conhecimento seria o *comum-híbrido* (composto de híbridos vindo de diferentes fronteiras). O denominador comum, desse *pensamento fronteiro*, estando na experimentação, seria o que interpela cada qual ao

engajamento de sua *diferença* (de informação, de conhecimento, de experiências, de afetos, de vida).

**Palavras-chave:** “Epistemologias rebeldes”. (De)colonialidades. Ciências Sociais e Humanas. Micropolíticas do saber.

### RÉSUMÉ

Dans ce texte, nous discutons la logique immanente binaire et linéaire à la pensée et le *modus operandi* de l'ensemble de l'édifice scientifique académique occidental qui s'est édifié sur le principe de l'inégalité à la fois externe et interne à chaque organisation locale. Nous partons de la prémisses d'un bouleversement en cours dans le centre hégémonique de la pensée sociale occidentale afin d'interroger les possibilités de mouvements de rupture épistémologique par rapport à une matrice universalisante en Sciences Sociales et Humaines. Nous soulignons l'importance d'épistémologies rebelles

<sup>1</sup> Este texto foi revisado e ampliado após apresentação, sob o título *(Des)colonialidade e conhecimentos*, no GT03: *Descolonialidade, Fronteiras, Saberes e Expressividades Sociais*, e publicado nos Anais VI Ciclo de debates em Ciências Sociais – CESO, do Seminário Internacional “Max Weber 150 Anos” e do VII Colóquio Internacional de Ciências Sociais, realizado em 15-17 de setembro/2014.

<sup>2</sup> Professora Titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Docente-pesquisadora do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Coordenadora do Grupo de Estudos Cultura e Subjetividades – *Poiesis*/UFRN. CV: <http://lattes.cnpq.br/9696754276620458>

(transgressions, déviations, atonalités), au sein de la science normale, en tant que *micropolitique du savoir*, dont le défi relève plus de l'ordre éthique et politique qu'épistémologique. Ceci étant donné, le principal protagoniste de la production de connaissances serait le *commun-hybride* (composé d'hybrides provenant de différentes frontières). Le dénominateur commun, de cette *pensée frontalière*, étant dans l'expérimentation, serait celui qui interpelle tout un chacun à l'engagement de sa différence (d'information, de connaissance, d'expériences, d'émotions, de vie).

**Mots-clés:** “Épistémologies rebelles”. (De)colonialités. Sciences sociales et humaines. Micropolitique du savoir.

## PREÂMBULO: COEXISTÊNCIA DO MOLAR E MOLECULAR

Após mais de dois séculos de trajetória de construção de uma racionalidade científica, parece ser indubitável o fato de estarmos, no momento presente, presenciando e vivenciando sismos no solo tido como fértil das ciências. Para falar mais particularmente das Ciências Sociais e Humanas, sabemos que sempre houve pequenos sismos (assim como ocorre nas outras ciências), desde que, no século XIX, forjou-se o grande programa das ciências *moles* ou *soft* (em oposição às ciências *duras*, às ciências naturais e às ciências formais e experimentais). Nesse terreno mole das ciências, sempre ocorreram

pequenos sismos produzindo ondas de propagação e fissuras. Estas, ao se abrirem em linhas, promoveram a emergência de pensamentos e experimentações anômalos (discuto essa noção mais abaixo) no próprio território da *ciência normal*. Para a sua própria sustentação, esse território se moveu de mais em mais na via da normatividade, operando com depurações (retirando do seu campo de problematização ou deixando à margem tudo aquilo que deveria pertencer às outras ciências ou à Filosofia); por meio de divisões disciplinares decorrentes da depuração do campo; com separações (natureza/cultura, sujeito/objeto, interioridade/exterioridade); enfim, pela imposição generalizada de categorias cientificamente validadas como universais e produzidas num ponto que se instituiu como “centro”. Separações, depurações, divisões, imposições as quais se fizeram numa circularidade entre si.

Esclareço que para refletir sobre a normalização e normatividade científica, tenho no horizonte tanto as discussões de Kuhn (2001) sobre a *ciência normal* quanto mais as problematizações acerca das *formações discursivas* na ciência (*arqueológica do saber*), de Foucault (1992, 1995); além da *função do anômalo*<sup>3</sup> (DELEUZE; PARNET, 2004), pensada nas relações intraterritoriais (da ciência).

Para refletirmos sobre a coexistência de pensamentos e práticas considerados, de um lado, anômalos e, de outro, legítimos em um regime epistemológico “universal”, tomemos esse grande território científico nos termos de uma *segmentaridade*.

<sup>3</sup> O anômalo está sempre na fronteira, sobre a borda de uma banda ou de uma multiplicidade; ele faz parte dela, mas a faz passar para outra multiplicidade; ele a faz devir, traça uma linha-entre. É também o “outsider” (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 58).

Toda organização é *segmentarizada* (circular, binária e linearmente). Pensemos nessa grande organização de produção do saber nas Ciências Sociais constituída como um todo global de modo concêntrico. Todos os segmentos voltam-se ao centro a partir do qual se emanam princípios e diretrizes. Trata-se da *segmentaridade circular concêntrica, arborificada*. A organização sobrevive na *sobrecodificação* dos segmentos que, assim sendo, terminam por estancar o veio criativo em *sua faculdade de brotar, sua relação dinâmica com segmentações em ato, que se fazem e desfazem* (p. 88).

O segmentário e o centralizado não se opõem. São inseparáveis as segmentaridades duras (*plano molar*) e as *segmentaridades flexíveis* (*plano molecular*). Sem tecidos flexíveis, o plano molar não vinga; para ele se fortalecer, necessita *suscitar a molecularização de seus elementos, suas relações e seus aparelhos elementares* (p. 93). Do mesmo modo, os segmentos moleculares nada são se não se compuserem nas organizações para se remanejar.

Intercalado composto a partir de *Micropolítica e Segmentaridade*, G. Deleuze e F. Guattari (1996, p. 83-115).

Curiosamente, as ações perturbantes e moleculares no interior de um sistema “estável” é que asseguram a sobrevivência do molar, do mesmo modo que o molecular só se reatualiza passando pelo plano molar. A física nos ensina que a dilatação de uma matéria é resultante das forças intermoleculares e que as fendas possuem uma função importante na medida em que sem elas a expansão da estrutura fica comprometida. Contudo, é da natureza do molar possibilitar expansão e criatividade no limite das bases já estabelecidas, razão pela qual as fendas são necessárias para fazer expirar o excesso criativo, perturbador, e assim salvaguardar a normalidade científica. Entretanto, esse “excesso” (pensamentos anômalos, enquanto *fenômeno de borda*<sup>4</sup>) não é eliminado no absoluto, ao contrário, permanece como um *devenir imperceptível*<sup>5</sup> no interior desse grande território. Devires cujas pragmáticas (no caso, científicas) passam por agenciamentos

outros que os do ditame de uma epistemologia canônica.

Por que esse preâmbulo? Ele é importante para entender que o abalo no centro hegemônico do pensamento social ocidental não ocorre porque há ações “extraterritoriais” (pressões de outros segmentos territoriais da sociedade), ao menos num plano direto. Pensemos, primeiramente, no plano interno no qual o desarranjo se dá a partir dos diversos intra-agenciamentos que percorrem o sistema acadêmico-científico, mesmo quando prevalece um sistema de hierarquização que instaura uma clivagem nítida entre:

- De um lado, os segmentos-produtores (que se consideram estar no “centro”) de teorias, estas entendidas como padrão de referência universal.

<sup>4</sup> Deleuze e Guattari (1997), capítulo que versa sobre o *Devenir-Intenso, Devenir-Animal, Devenir-Imperceptível*.

<sup>5</sup> Idem nota anterior.

<sup>6</sup> Um total de 13 professores com formação na UFPE. APUC-SP formou três. Disponível em: <<http://www.ufal.edu.br/unidadeacademica/fda/pos-graduacao/mestrado-em-direito/docentes>>. Acesso em: 21 jan. 2014

- De outro, os segmentos-reprodutores, estes podendo ser entendidos como “sub” em uma acepção do “alto-para-baixo” – os *subdesenvolvidos*, os *subalternos*, os *submissos* ou os *subjugados*; e, em uma acepção do “baixo-para-cima”, como *subversivos*.

Em tempos de globalização, pensaríamos nessa dicotomia como coisa do passado; no entanto, essa lógica binária e linear é tão atual quanto imanente ao pensamento e ao *modus operandi* no interior do grande conjunto científico-acadêmico ocidental, sedimentado no princípio da desigualdade (externa e interna a cada organização local). O modo de construção de objetos de pesquisa – em todas as zonas de produção, independentemente dos seus contextos locais – foi sendo afetado por tal princípio de modo que a legitimidade da produção científica e de seus resultados só passa a ser obtida dentro de uma configuração padrão válida e

universal; acrescenta-se, aí, considerada na órbita euro-americana.

Por isso, a importância daquilo que, a partir de Deleuze-Guattari, chamo de *micropolíticas do saber* no interior desse grande complexo de produção de conhecimentos que, em avançando as *linhas de fuga*<sup>7</sup>, terminam por produzir *abalos tectônicos*<sup>8</sup>, isto é, *de-formações* que resultam das pressões exercidas por forças internas (transgressões, desvios, atonalidades<sup>9</sup>) no território da ciência normal. Chamo atenção ao importante papel dos pequenos sismos na criação de uma espécie de *dissidência ampliada*, a qual tem sido favorecida, sem dúvida, pela atual tecnologia comunicacional e informacional<sup>10</sup> a qual vem trazer maior visibilidade à diversidade epistemológica existente, em várias partes do planeta. Nas ondas que se propagam, vão se constituindo as *dobras*<sup>11</sup> e a partir daí novas partículas de átomos de pensamento podem ganhar vida com possibilidades de ampliação.

<sup>7</sup> Estas entendidas no sentido de Deleuze e Guattari (1996), isto é, como vetores de desorganização ou de desterritorialização em relação à normatividade anterior que permitam sair da captura em direção à criação de novos espaços-tempos, de agenciamentos institucionais inéditos.

<sup>8</sup> Um a propósito termo de Santos (2010)

<sup>9</sup> Atonalidade: termo utilizado em composição musical, enquanto *um método moderno de composição que despreza as funções tonais clássicas; utiliza a totalidade dos recursos da escala cromática, dá predominância ao ritmo e emancipa a dissonância* (cf. Novo Dicionário Aurélio). Analogicamente, não se poderia pensar em determinadas pragmáticas científicas em termos “atonais” que podem estar espocando, aqui-ali, com seus acordes dissonantes e trazendo outras modulações possíveis nas maneiras de operar em pesquisa e formação?

<sup>10</sup> Concordo, nesse sentido, que esta tecnologia abriu maiores possibilidades para a hibridização de práticas acadêmicas e científicas que passam a mostrar, cada vez mais, diversidade no modo de se operar nas ciências.

<sup>11</sup> Comentaremos, brevemente, essa noção presente em Gabriel Tarde e Gilles Deleuze, a partir do que esclarece Lazzarato (2011, p. 13), o qual se serve da bela metáfora da *onda* do mar (utilizada por G. Tarde). A *onda* é o efeito dos movimentos do mar; nela, condensam-se as forças (externas); ora, as vagas surgem na superfície, após as águas terem “enrolado” as correntes (*fluxos*) que lhe atravessam, nas profundezas, em todas as direções; em um movimento próprio, a *onda* (*dobra*) retém o *fluxo* para poder acelerá-los e, em seguida, espalhá-los. *Toda dobra é o lar de uma nova expansão, de uma nova circulação*: essa ilustração sintetiza o que entendo por *subjetivação* – esta, *como a onda, é uma questão de ritmo, de velocidades, de contração e dilatação da circulação, em um meio não estático, mas que é, ele próprio, um movimento molecular, browniano.*

## PERSPECTIVAS CRÍTICAS PÓS E DECOLONIAL

Concretamente falando, vemos movimentos epistemológicos que vêm se intensificando e se tornando cada vez mais extenso na América Latina, Caribe, África e Ásia, enquanto reflexões que demarcam um desprendimento em relação a uma matriz epistemológica dominante ocidental e eurocêntrica. Reflexões difundidas sob as denominações diversas<sup>12</sup>: crítica epistêmica decolonial, estudos críticos pós-coloniais, orientalismo, crítica do discurso colonial, pós-desenvolvimento, estudos subalternos, afrocentrismo e pós-ocidentalismo. Acrescente-se, ainda, o relatório da *Comissão Gulbenkian – Para a reestruturação das ciências sociais*, editado sob o título *Para abrir as ciências sociais* (WALLERSTEIN, 1996) e a obra *Epistemologias do Sul* (SANTOS, 2010) que congregou intelectuais de diferentes lugares de produção do conhecimento do *Sul Global*. Evidentemente, as referências não se esgotam neles<sup>13</sup>. A proliferação atual de reflexões vem se acentuando, inclusive no Brasil<sup>14</sup>.

Quero me deter no exemplo específico da América Latina e Caribe, onde se destaca o Grupo *Modernidade e Colonialidade*<sup>15</sup>, originalmente composto, em 1998, por A. Quijano, W. Mignolo, E. Dussel, E. Lander, A. Escobar, F. Coronil, S. Castro-Gómez, F. L. Segrera, A. Moreno; posteriormente ampliado com a presença de intelectuais do Caribe, como R. Grosfóguel e N. Maldonado-Torres, bem como mais tantos outros caribenhos e latino-americanos. Importante notar a existência, nessa plêiade em expansão, de nomes de intelectuais não latino-americanos e caribenhos, além de genuínos da América Latina e Caribe atuando em instituições americanas ou europeias. Isso vem a indicar que o que está em jogo não é a pertença a lugares geográficos ou institucionais; acima de tudo, trata-se da constituição de uma rede de conhecimentos como recurso indispensável à circulação das produções locais e à difusão da crítica à matriz colonial de poder que, ao realizar o giro epistêmico decolonial, abre-se para a “busca de outras epistemologias, outros princípios de ver e entender, portanto, outras economias, outras políticas, outras éticas” (MIGNOLO, 2010, p. 17).

<sup>12</sup> Em Castro-Gómez (1998), encontramos um panorama aproximativo de algumas dessas perspectivas citadas.

<sup>13</sup> Remetemos ao artigo, deste mesmo dossiê, intitulado *Vertentes do Pós-Colonial e do Decolonial: Possíveis Contribuições às Teorias Sociais Contemporâneas*, de Miglievich-Ribeiro, o qual retraza um inventário de algumas das principais vertentes das perspectivas pós-colonial e decolonial.

<sup>14</sup> Citemos, a título de exemplo, nas Ciências Sociais: GERMANO, 2006, 2014; MARTINS, 2012a; 2012b e o Grupo de Estudos em Antropologia Crítica e suas “cartografias dissidentes” <<http://antropologiacritica.wordpress.com/>>, desde 2013; bem como na área jurídica (VAL; BELO, 2014); acrescentem-se fóruns de debates que se disseminam (tais que I Seminário Internacional Pós-Colonialismo, Pensamento Decolonial e Direitos Humanos na América Latina, Unisinos, nov./2013; GT *Descolonialidade, fronteiras, saberes e expressividades sociais* no VII Colóquio Internacional de Ciências Sociais e o VI CESO – Ciclo de Estudos em Ciências Sociais, UFRN, set./2014. Essa lista de eventos está bem longe de se esgotar nessas citações.

<sup>15</sup> Ver Mignolo (2010, nota de rodapé 1, p. 7). Igualmente, o texto *América Latina e o giro decolonial* (BALLESTRIN, 2013) que nos retraza a trajetória e o pensamento do Grupo Modernidade e Colonialidade, oferecendo um panorama da trajetória do pensamento pós-colonialista que foi importante na emergência desse movimento latino-americano.

Nesse sentido, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – Perspectivas latinoamericanas* é uma importante obra desse grupo (sob a organização de LANDER, 2000) que se inscreveu, então, em uma frente de discussão epistemológica e política de modo a abrir as linhas das micropolíticas do saber, em vários pontos do território acadêmico-científico, para além da América Latina e Caribe. Passados mais de quinze anos de sua primeira publicação, notam-se proliferações no interior daquilo que pontuei acima como um território normalizado e segmentarizado

de organização concêntrica. Para Mignolo (2010, p. 114), começam-se a *liberar categorias de pensamento e formas de vida silenciadas, marginalizadas ou roubadas*, bem como se começam a *liberar horizontes de vida eclipsados pelo horizonte único da modernidade*, desvendada, assim, em sua plena colonialidade de poder e saber, ou seja, uma dominação que não se limitou ao poderio econômico e político, mas no jugo do conhecimento e do ser. Apenas a título de melhor entendimento, trago, no intercalado seguinte, o essencial das ideias acerca da colonialidade.

A colonialidade é entendida de modo mais abrangente, para além do poder econômico e político; nela está contida a “colonialidade do conhecimento e do ser (gênero, sexualidade, subjetividade e conhecimento)” (p. 11). Em sua estrutura complexa, a *matriz colonial do poder* abarca diversos níveis de controle: da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e sexualidade, da subjetividade e do conhecimento (p. 12). É pela produção discursiva e controle do conhecimento que se dá a articulação desses diferentes domínios. Pelo conceito de colonialidade, os pensadores implicados propõem-se, entre outras possibilidades, à restituição de *histórias silenciadas, de subjetividades reprimidas, de linguagens e conhecimentos subalternizados pela ideia de Totalidade* (p. 14). Assim como diria Aníbal Quijano (1992), *a importância da teoria da colonialidade está em desvelar a parte mais obscura da modernidade*, pela demonstração da existência da *relação intrínseca entre a retórica da modernidade (suas narrativas triunfantes) e a lógica da colonialidade* (p. 46). Ao nível analítico, trata-se do desprendimento epistemológico em relação a conceitos “universais” presentes, em todo o projeto da modernidade, que teriam escamoteado, sob um “estandarte” (da democracia, da igualdade, da emancipação...), um conjunto de aspectos de uma colonização mais profunda, implicando a vida como um todo.

Na proposta desse desprendimento, pressupõe-se uma “geopolítica e uma corpopolítica do conhecimento que, de um lado, denuncia la pretendida universalidad de una etnicidad en particular (biopolítica) localizada en una región específica del planeta (geopolítica), esto es, Europa, donde el desarrollo del capitalismo ha sido consecuencia del colonialismo. (...) E, de outro, dirige-se para la pluriversalidad como proyecto universal” (p. 17).

Intercalado composto de fragmentos da obra *Desobediencia Epistémica: Retórica da modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (MIGNOLO, 2010).

Isso posto, a colonialidade abarca um complexo conjunto de ideias que aborda questões de ordens econômica, social,

jurídica, política, cultural (e intercultural) e científica, as quais ganham maior ou menor relevância, segundo o foco de

opção de cada autor. As controvérsias têm lugar no interior desse debate decolonial e pós-colonial que, contudo, possui um denominador comum, o de repensar o local por meio de renovação crítica das Ciências Sociais e Humanas pela superação da epistemologia canônica ocidental. Grosfoguel (2008, p. 117) assinala claramente a exigência de uma descolonização do conhecimento, qual seja *levar* “a sério a perspectiva/cosmologias/visões de pensadores críticos do Sul Global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados”. Mignolo (2010, p. 91) sugere que a ideia de uma *transmodernidade* seria um ponto de partida da *versão decolonial da História*.

A transmodernidad sería la orientación general para los proyectos de de-colonización y de desprendimiento, una orientación hacia la pluriversalidad como proyecto universal. El pensamiento fronterizo, un vez más, es uno de los métodos, que pueden ayudarnos a desplazarnos hasta sostener una visión – pluriversal y no uni-versal – e implementar estrategias para alcanzarlo (MIGNOLO, 2010, p. 124-5).

*Geopolítica decolonial do conhecimento e do entendimento e corpopolítica* (compreensão do mundo a partir das *epistemes* e do próprio mundo em que vivemos) estão no cerne da proposta dessa transmodernidade requerida.

## CONTROVÉRSIAS: CONTRAÇÃO E EXPANSÃO

A constatação de aberturas no pensamento e nas práticas científicas, além do avanço de reflexões no âmbito das Ciências Humanas e Sociais não retiraram, contudo, a evidência da existência, no interior mesmo das instituições acadêmicas locais, de determinados bloqueios sob a forma de medidas regulatórias, de sanções positivas e negativas (concessão/negação de bolsas de produtividade e apoios a pesquisas definidos segundo os parâmetros exclusivos da uma única epistemologia ocidental) ou sob as formas de (des)qualificações e (des)legitimações<sup>16</sup>.

A *colonialidade do saber* ganha plenitude por meio de mecanismos de adesão/introjeção, nas bases locais, de atributos emanados de uma matriz de poder e de saber e, conseqüentemente, pela reprodução e práticas de *colonização interna*, como Quijano (1992, 1999, 2000) bem o indica em seus escritos<sup>17</sup>. A denúncia da violência epistêmica é, nessa matriz de poder, palavra em vão na medida em que cientistas – de ambos os lados da *linha do pensamento abissal*, conforme Santos (2010) – coloquem-se no lugar do demiurgo para fazer corroborar um regime epistemológico que, ao final, desemboca na colonialidade do saber.

<sup>16</sup> A avaliação de publicações – *Qualis* de periódicos e de livros – retira do grande público acadêmico e não acadêmico (intelectuais e outros interessados) a espontaneidade do reconhecimento de uma produção valiosa e coloca nas mãos de uma comissão técnica especializada o ato da classificação daquilo que pode ser “excelente”, “bom”, “regular” ou “mediocre”. A credencial do universalismo (para o julgamento de obras científicas) fica, desse modo, depositada em um corpo “técnico-científico” avaliador.

<sup>17</sup> Sobre o assunto, ver Tapia (2012). Igualmente, Mignolo (2010, p. 112) para quem, ao nível político e social, “la gramática da descolonialidad (la descolonización del ser y del saber, de la teoría política y económica comienza en el momento en el que que actores que habitan lenguas y subjetividades racializadas y negadas en su humanidad, toman conciencia de los efectos de la colonialidad del ser y del saber”.

As controvérsias internas – nas próprias bases locais, alimentadas pelos medos, narcisismos, conformismos, pelas cegueiras de uns e pelos desejos de autonomia de produção do saber de outros – estarão, cada vez mais, na agenda dos dias atuais, assim que a ideia da *pluriversalidade* (MIGNOLO, 2010) ganhe ritmo e intensidade. Para Santos (2010), está havendo uma expansão do *cosmopolitismo subalterno*, do mesmo modo que, para Tapia (2012), um *cosmopolitismo periférico*<sup>18</sup>. É importante notar, para além das diferentes nomeações, o recrudescimento de práticas contradiscursivas ao legado epistemológico eurocêntrico, a prevalência da dimensão ético-política nesses diversos ensaios; tal dimensão vem se tornando um dado incontornável para a introdução da *diferença* no modo de se operar em Ciências Sociais.

Em nível internacional, várias ordens de desafio têm se colocado para a Sociologia ocidental, que se vê questionada em seu projeto fundamental e tendo que fazer face às críticas sobre o universalismo dos modelos teóricos, os quais, exportados “para os países do terceiro-mundo, não resistem à prova da respectiva aplicação a contextos sociais e culturais diferentes”, conforme bem o observa o sociólogo nigeriano Sanda (1988 apud BERTHELOT, 2000, p. 113). A esse respeito, vêm à tona debates sobre questões de *internacionalização* ou *indigenização*, *universalismo racionalista* ou *pluralismo*.

Berthelot (2000), em seu texto *Os novos desafios da epistemologia*, parece reconhecer a existência de nítidas forças

antagônicas no interior do campo sociológico: se a internacionalização é vista, de um lado, pelos seus defensores como um caminho que vem fortalecer o projeto universalista dos fundadores da Sociologia<sup>19</sup>; de outro, ele é visto como processo de dominação e contra o qual perspectivas regionais e locais assumem a posição de luta em nome da autonomia da expressão e da relação de igualdade e de reciprocidade no processo de produção de conhecimentos adaptados às realidades específicas. Assim, “até que ponto os esquemas conceptuais e as proposições constitutivas das principais teorias sociológicas podem ser tidos como relevando de princípios universais de explicação de toda e qualquer sociedade?”. Tal questão, lançada no congresso ISA, já na edição 1982, pelo sociólogo nigeriano Akiwowo (BERTHELOT, 2000, p.115), estaria, desde então, refletindo a inquietação de pesquisadores classificados nas diversas zonas (“sub”) de produção de conhecimentos. Ela ilustra bem o que se achava (e se acha ainda) em jogo, não só pelo seu conteúdo mas também pelo momento (evento que congrega sociólogos de todo o planeta) em que é proferida: para além da questão epistemológica, trata-se de um jogo político no qual se medem forças entre atores hegemônicos (Europa e USA) em meio a “coadjuvantes”, de várias partes do mundo, que tão somente devem se posicionar em um dos lados da linha.

É preciso crescer, nesta discussão, que não se trata somente de problematizações críticas e proposições outras que partem de zonas geográficas de produção

<sup>18</sup> Tapia (2012, p. 31) argumenta que o cosmopolitismo da periferia é “pensar o social e a teoria social a partir do local, mas no horizonte do mundo, e por sua vez pensar o mundo sem perder de vista as diferentes configurações locais e nacionais”.

<sup>19</sup> A esse propósito, Santos (2010, p. 13) observa: “O abissal metropolitano vê-se confinado a um espaço cada vez mais limitado e reage remarcando a linha abissal”.

de conhecimentos bem situadas, como a que vimos anteriormente, fora do centrismo euro-americano. No interior desse centro, há também um movimento centrífugo (afastar-se do centro). Vemos, assim, descomposições, desencaixes ou desalinhamentos em relação a esse vetor epistemológico *monoparadigmático* reinante nos séculos XIX e XX.

Nessa direção, há um pleito para as Ciências Sociais se moverem em um sentido *pluriparadigmático* e, até mesmo, posições que sub-repticiamente vêm soçobrar o edifício do programa clássico sociológico, tal é a proposição de Latour (2012) em repensar a Sociologia, não mais como a “sociologia do social” (essa noção devendo ser rigorosamente revisada até a sua extinção) e, sim, como a “sociologia das associações”<sup>20</sup>. Reviravolta significativa, ainda mais que há, nesse caso, o reavivamento da importante confrontação de duas correntes na própria base das Ciências Sociais, qual seja, de um lado, as ideias de G. Tarde e, de outro, as de E. Durkheim. O primeiro é revisitado por alguns autores contemporâneos (B. Latour, P. Virno, M. Lazzarato, entre alguns, e não esqueçamos o próprio Deleuze que resgatou Tarde enquanto o teórico da *diferença*), como um sólido mediador de confrontação teórica com o programa sociológico fundamental, que se acha em exaustão; porém, ainda fortemente encravado nas estruturas de

formação e de pesquisa das universidades contemporâneas.

Para seguirmos com mais um exemplo dos sismos que eclodem no campo das Ciências Sociais, tomemos outro exemplo que, em uma perspectiva bastante diferente das anteriores, traz propostas inéditas: a assim nomeada *teoria queer*. Essa, de origem estadunidense, tem-se espalhado por várias instituições de pesquisa no mundo. A teoria *queer* ilustra bem uma tentativa de se operar nas Ciências Sociais sem intenções de petrificações. Em meio às controvérsias internas dos próprios pesquisadores que transitam por essa teoria (ou por suas variantes), vemos as afetações que ela vem produzindo (dentro e fora da academia científica) e suscitando emergências de *teorias queers localizadas*, como um desdobramento de um movimento epistêmico rizomático, em ritmos rebeldes.

De uma parte, em sua tentativa de pensar o corpopolítico local, fazem emergir novas perspectivas, no interior mesmo de seu próprio quadro teórico; tal é o exemplo daqueles que vão em direção a uma composição entre elementos da teoria *queer* e a noção de antropofagia<sup>21</sup> (conforme problematizações de determinados pesquisadores latino-americanos<sup>22</sup>). Eis uma *epistemologia rebelde*, se assim se pode dizer. De outra parte, essas teorias vão se engendrando a partir das trocas de saberes entre o “dentro” e o

<sup>20</sup> Latour (2006, p. 11) explicita que “o social não pode ser tomado como um material ou como um domínio particular; contesta-se o projecto de fornecer uma ‘explicação’ de um determinado estado de coisas. Se bem que, no passado, este projecto tenha sido fértil e provavelmente necessário, deixou há muito de o ser, graças ao próprio sucesso das ciências sociais. No estado actual do seu desenvolvimento, não é possível inventariar totalmente os ingredientes que entram na composição do domínio social. Por este motivo, desejo redefinir a noção de social, retornando ao seu sentido original e tornando-o de novamente capaz de delinear as conexões”

“fora” do universo acadêmico-científico. Infiltrações mútuas.

Desse modo, os “saberes mundanos” adentram para o “espaço sagrado” da produção científica, assim como dessa são também tomados os experimentos e saberes que alimentam as experimentações sociais de caráter mais “espontâneo” (fora das exigências da produção científica). Como exemplo, foquemos a mútua infiltração de saberes artísticos que se expõem em determinadas performances ou intervenções artísticas urbanas<sup>23</sup>. Em outro domínio, olhemos aquilo que tem se chamado de *criaturas pós-humanas* (HARAWAY, 2009) que, aliás, não estão sendo imaginadas e produzidas apenas na “fábrica científica” mas também em espaços onde se manifestam *culturas-eXtremas*<sup>24</sup> (refiro-me, mais especificamente, à arte *body modification* em suas variantes múltiplas). Ainda, no terreno das comunicações, podemos acessar amplamente a expressividade da *hibridosfera*<sup>25</sup>, em suas múltiplas produções artísticas, literárias e culturais. Essas observações são atinentes, sobretudo, ao domínio das Ciências Sociais e Humanas, na qual é mais manifesta a ação extraterritorial no reino da Ciência Social (inusitado!), bem como

desse para os espaços sociais (disso já sabíamos!).

## CONHECIMENTO E HIBRIDEZ

Incursões e excursões teóricas que são da ordem da mistura, da profanação, da transgressão, ao menos, significa um descolamento epistemológico em relação a uma matriz universalizante cuja dominância é a de operar por oposições binárias. Mais uma vez, reafirmo que se trata tanto mais de uma questão ético-política que de uma questão exclusivamente epistemológica – as quais dizem respeito à elasticidade em um campo a caráter fronteiro, de coabitação de *híbridos* (no saber; na vivência e experimentação social, política e cultural; no gênero e sexo; nas gerações e, ainda, híbridos enquanto homens-máquinas).

A ideia prevalente é o trânsito não só entre as diversas áreas de conhecimento científico e entre a academia científica e a sociedade, mas, principalmente, o trânsito entre experimentações múltiplas em que não haja o privilégio de um dado referente, em lugar disso, heterodoxias

<sup>21</sup> Baseado no Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade (1976).

<sup>22</sup> Na *Revista Periódicus* (2014), do grupo de pesquisa *Cultura e Sexualidade (CUS)*, em sua primeira edição, encontram-se artigos nos quais se discutem efeitos e ressonâncias dos estudos queer na zona *Ibero-América*. Para a discussão mais específica sobre a antropofagia e teoria queer, encontram-se, nessa edição, artigos de Pelúcio (2014) e de Lugarinho (2010).

<sup>23</sup> O site <[http://performancecorporopolitica.net/?page\\_id=1204](http://performancecorporopolitica.net/?page_id=1204)> nos fornece uma mostra das experimentações híbridas no campo da arte e ciência. Além disso, o site <<http://www.transnationaldialogues.eu>> se propõe a facilitar encontros entre “artistas, criativos, profissionais, intelectuais e escritores da Europa, China e Brasil, para que haja uma série de trocas, tanto na forma física e online. A plataforma promove a partilha de informação, redes e colaboração conceptual entre indivíduos, organizações e instituições que trabalham em uma variedade de disciplinas a nível transnacional, e oferece um trampolim para colaborações e iniciativas futuras”

<sup>24</sup> Tomo emprestado o título dado por Canevacci (2005) à obra em que apresenta as *mutações juvenis nos corpos das metrópoles*.

<sup>25</sup> Como a define Andrade (2007, p. 54): “Esferas públicas híbridas, ou ‘hibridosferas’ dentro da Internet, pelo uso de hybridlogs (a exemplo de <<http://web.mac.com/pedro.andrade>>). Um hybridlog entende-se como um blog formado por diversos tipos de blog, cada um deles baseado num diferente médium”.

<sup>26</sup> In Moraes (2013, p. 28): “Rebelde porque se opõe abertamente ao colonialismo intelectual fixado pelas regras do jogo científico internacional. [...] Subversiva porque busca ativamente a mobilização de estratégias para modificar a ideologia que permeia o ensino das ciências sociais, tanto no norte como no sul global”.

com fortes pitadas de heresias. Por uma *ciência rebelde!* Já assim o dizia Fal Bodas<sup>26</sup>, nos anos 1970. O protagonista principal da produção de conhecimento seria o *comum-híbrido* (composto de híbridos vindo de diferentes fronteiras). E o denominador comum desse pensamento fronteiro estaria na experimentação: sendo ela a nos interpelar para que cada qual se engaje a partir de suas diferenças (de informação, de conhecimento, de experiências, de afetos e de vida).

Isso tudo parece ser algo inatingível e distante, ao mesmo tempo algo próximo e exequível. Inatingível se nos situarmos tão somente no plano cognitivo e racional no campo acadêmico-científico, aparentemente inabalável em seu aparato e estrutura estratificada e sobre-codificada, enfim, organizada em um regime de saber inquestionável; e, ainda por cima, se ficarmos agarrados a um *mito da modernidade*<sup>27</sup> e da sua ciência, como bem o assinalam os diversos intelectuais que compõem o supracitado grupo da *Colonialidade e Modernidade*. Exequível, quando nos situamos entre as passagens de fluxos que percorrem o grande coletivo social (no qual instituições, grupos e indivíduos cientistas podem fazer parte) no qual se disseminam experimentações variadas no signo da inventividade à busca da *decolonialidade* da vida.

No entanto, sabe-se que, por vezes, o medo se faz presente na fronteira, na presença do *pensamento fronteiro* que opera, necessariamente, com diversas abordagens e que ultrapassa os limites das teorias e do campo científico. Vivido tão somente como perigoso, em um regime assentado em um (único!) racionalismo, para o qual a mistura é “coisa inferior” (do mesmo modo que os defensores da raça superior tinham como premissa a pureza) e a profanação é uma maldição e a transgressão, uma heresia. O *abalo tectônico* (SANTOS, 2010) poderia justamente dar lugar à decolonialidade de expressões, fazendo vir à baila as múltiplas micropolíticas do saber e tornando, pela hibridez, mais *liso* (penso nesse termo em oposição ao *estriado*, tal qual elaborado por DELEUZE; GUATTARI, 1996) o território das Ciências Sociais e Humanas, de modo que haja emergência de outros modos de agenciamentos e pragmáticas científicas.

<sup>26</sup> In Moraes (2013, p. 28): “Rebelde porque se opõe abertamente ao colonialismo intelectual fixado pelas regras do jogo científico internacional. [...] Subversiva porque busca ativamente a mobilização de estratégias para modificar a ideologia que permeia o ensino das ciências sociais, tanto no norte como no sul global”.

<sup>27</sup> Conforme Mignolo (2010, p. 18).

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Pedro. Sociologia da blogosfera: figurações do humano e do social em blogs e hybridlogs. **Revista Comunicação e Sociedade**, Braga: Universidade do Minho, v. 12, p. 51-65, 2007.

ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago. In: TELES, G. M. **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro**: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 1928. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013.

BERTHELOT, Jean Michel. M. Os novos desafios epistemológicos da sociologia. **Sociologia, Problemas e Práticas**, n. 33, p. 111-131, 2000,

CANEVACCI, Massimo. **Culturas-extremas**: mutações juvenis nos corpos das metrópoles. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, S. Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de “lo latinoamericano” - La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización. In: FOLLARI, Roberto; LANZ Rigoberto (Org.). **Enfoques sobre Posmodernidad en América Latina**. Caracas: Sentido, 1998. p. 155-182.

DELEUZE, Gilles. As dobras ou o lado de dentro do pensamento (subjetivação). In: DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005. p. 78-100.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, F. Micropolítica e segmentaridade. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. 1980. São Paulo: 34, 1996. p. 83-115. (Capitalismo e esquizofrenia, v. 3)

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, F. Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. 1980. São Paulo: 34, 1997. p. 11-113. (Capitalismo e esquizofrenia, v. 4)

DELEUZE, Gilles; PARNET, C. **Diálogos**. 1977. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

GERMANO, José Willington. Globalização Alternativa, Políticas Emancipatórias e Solidariedade. In: CASTRO, J. L. de et al. (Org.). **Política e gestão em saúde**. Natal: Observatório RH NESC/UFRN, 2006.

GERMANO, José Willington. **Cânone colonial**: violência epistêmica e injustiça cognitiva na América Latina. (TEXTO INÉDITO, 2014)

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147, mar. 2008.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, T. (Org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar>>. Acesso em: 6 abr. 2016.

LATOUR, Bruno. Como prosseguir a tarefa de delinear associações. **Configurações**, n. 2, p. 11-27, 2006.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: Uma introdução à teoria do Ator-Rede. Salvador: UFBA, 2012; Bauru, São Paulo: EDUSC, 2012.

LAZZARATO, Maurizio. La Psychologie économique contre l'Économie politique. **Multitudes**, Paris, v. 4, n. 7, p. 193-202, 2011.

LUGARINHO, Mário C. Antropofagia Crítica – para uma teoria queer em português. **Olhar, Revista do Centro de Humanidades da UFSCar**, n. 17, p. 105-111, 2010.

MARTINS, Paulo Henrique. **La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidária**. Buenos Aires: Fundación CICCUS; Estudios Sociológicos, 2012a.

MARTINS, Paulo Henrique; RODRIGUES, Cibele (Org.). **Fronteiras abertas da América Latina Diálogo na ALAS-Associação Latino-Americana de Sociologia**. Recife: UFPE, 2012b.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia Epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MORAES, Alex M. Ciência rebelde e desobediência epistêmica: um breve “encontro” com Orlando Fals Borda. **Dossiê Pensamento descolonial e práticas acadêmicas dissidentes - Cadernos IHU**, Instituto Humanitas Unisinos, ano 11, n. 44, p. 26-44, 2013.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? **Revista Periódicus**, v. 1, n. 1, maio/out. 2014. Disponível em: <[www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/index](http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/index)>. Acesso em: 4 out. 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-21, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina, in Crítica Cultural en Latinoamérica: Paradigmas globales y enunciaciones locales, **Dispositio**, v. 24, n. 51, p. 137-148, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**.

CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, p.246, jul. 2000. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>>. Acesso em: 1 set. 2014.

REVISTA PERIÓDICUS: Dossiê Cartografia dos estudos queer na Ibero-América, UFBA, v. 1, n. 1, 2014.

SANDA, Muiyiwa A. In defence of indigenization in sociological theories. *International Sociology*, v. 3, n. 2, p. 189-200, 1988.

SANTOS, Boaventura S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

SANTOS, Boaventura S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

TAPIA, Luis. Um cosmopolitismo de la periferia. In: Martins, P. H.; Rodrigues, C. (Org.). **Fronteiras abertas da América Latina: diálogo na ALAS-Associação Latino-Americana de Sociologia**. Recife: UFPE, 2012. p. 29-44.

VAL, Eduardo M.; BELLO, Enzo (Org.) **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latinoamericano**. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2014.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Para abrir as ciências sociais**. Sintra, Portugal: Publicações Europa-América, 1996.

# APROVEITAR EXPERIÊNCIAS: UMA ABORDAGEM SOBRE COMUNICAÇÃO E EDUCAÇÃO, FORMAÇÃO DAS COMPETÊNCIAS E EMANCIPAÇÃO SOCIAL<sup>1</sup>

EMBRACING EXPERIENCES: AN APPROACH ABOUT COMMUNICATION AND  
EDUCATION, DEVELOPMENT OF SKILLS AND SOCIAL EMANCIPATION

Itamar de Moraes Nobre<sup>2</sup>  
Vânia de Vasconcelos Gico<sup>3</sup>

## RESUMO

Partilham-se experiências e reflete-se sobre a comunicação e a educação na formação das competências e o favorecimento da emancipação social, tendo como base as memórias de vida escolar, no período referente ao antigo curso primário, das quatro primeiras séries iniciais do ensino regular (1970, 1971, 1972 e 1973). Trata-se do aproveitamento de vivências grafadas em escritos feitos e arquivados em 2004. Amadou Hampâté Bâ, António Nóvoa, Paulo Freire e Boaventura de Sousa Santos auxiliaram teoricamente para discutir sobre a importância das temáticas propostas. Os dados foram coletados a partir de visitas à Escola Estadual Prof. Raimundo Soares e à Escola Municipal Professor Celestino Pimentel (Natal/Rio Grande do Norte/Brasil), em pesquisa documental (cadernetas, históricos escolares e atas nas duas escolas), entrevistas

com a direção da escola e narrativas orais das antigas professoras primárias. Ressaltamos a importância de a escola e a comunicação social estarem relacionadas em prol das interações humanas, favorecedoras da formação das possíveis competências de seres, como futuros “agentes de transformação social”, em busca de uma possível emancipação social.

**Palavras-chave:** Autobiografia. Comunicação social e educação. Formação de competências. Emancipação social e cidadania.

## ABSTRACT

In this paper, I share some experiences, doing a reflection about communication and education in the development of personal skills and a social emancipation, considering as data in memories in the

<sup>1</sup> Texto produzido enquanto bolsista CAPES (Processo: BEX 1673/14-9), em pós-doutoramento no Centro de Estudos Sociais (Universidade de Coimbra/Portugal), na Linha de Pesquisa: Estudos pós-coloniais e cidadania global, sob a supervisão do prof. Dr. Boaventura de Sousa Santos, no período de agosto/2014 a julho/2015, em pareceria com o Observatório Boa-Ventura de Estudos Sociais – PPGCS/UFRN – Natal/RN, sob a supervisão da profa. Vânia de Vasconcelos Gico.

<sup>2</sup> Docente e pesquisador do Departamento de Comunicação Social e do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Mídia (PPgEM), da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN (Natal/RN/Brasil). Email: itanobre@gmail.com. CV: <http://lattes.cnpq.br/8592622988364534>

<sup>3</sup> Professora e Pesquisadora Associada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGCS/UFRN). Lidera o Grupo de Pesquisa Cultura, Política e Educação-CNPq. Coordenadora do Observatório Boa-Ventura de Estudos Sociais (UFRN), em convênio com o Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra. CV: <http://lattes.cnpq.br/7539570452372582>.

elementary school (in the years of 1970 until 1973). The research embrace the experiences documented in 2004. Some authors as Amadou Hampâté Bâ, António Nóvoa, Paulo Freire and Boaventura de Sousa Santos are composing the theoretical framework, contributing to a debate within the importance of the main themes in this study. All the memory were collected in some visits to the schools Escola Estadual Professor. Raimundo Soares and Escola Municipal Professor Celestino Pimentel (City of Natal, Rio Grande do Norte State, Brazil). In these places, with the methodological tool of documentary research, I found many professors notebook, scholar degrees and documents for registrations. And, by the process of interview, I have recorded the testimonial of the headmaster in both schools and of the teachers of that time. I do highlight the importance of the confluence between School and Social Communication in improvement of humans interaction, contributing for the development of some skills in each individual, as well “agents of social changes” in the future, reaching a possible social emancipation.

**Keywords:** Self-biography. Social communication and education. Development of skills. Social emancipation and citizenship.

## INTRODUÇÃO

*Dedicado a Dona Juracy Pinheiro,  
professora de Itamar Nobre,  
do segundo ano primário, em 1971.*

Este texto está contextualizado como recorte de um estudo mais ampliado, desenvolvido por ocasião do estágio de pós-doutoramento realizado no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, na linha de pesquisa Estudos Pós-coloniais e Cidadania Global, em pareceria com o Observatório Boa-Ventura de Estudos Sociais do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGCS/UFRN), campus de Natal, centrado nos estudos sobre formas de ensino e aprendizagem, nas quais estão circunscritas a comunicação social, a educação e a cultura. Nos aspectos gerais do estudo mais ampliado, tratamos de refletir sobre os sinais, as características e as tendências epistemológicas da Folkcomunicação e da Educomunicação; e sobre os campos da comunicação, educação e cultura, como interfaces para as visibilidades dos saberes e a possibilidade da emancipação social por meio da relação universidade X escola pública. Nesse recorte, tratamos de anunciar e partilhar vivências do passado, oportunamente refletindo sobre temáticas que se aproximam com aquele aprendizado, com o objetivo de discutir a associação da comunicação social e da educação para a formação das competências, a emancipação social e a cidadania, a partir de um estudo autobiográfico recortado.

Trata-se de um aproveitamento de experiências e vivências grafadas em escritos datados de 2004 e arquivados desde então. Na ocasião da coleta de dados, estava em fase de doutoramento<sup>4</sup> pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Aqui, em parte, relato algumas das memórias da minha vida escolar referente ao período compreendido como o antigo curso primário, no qual se cursavam as quatro primeiras séries iniciais do ensino regular básico, especificamente nos anos de 1970, 1971, 1972 e 1973. Oportunamente, reflito sobre as consequências dessa vivência na minha formação profissional, educacional e política, com o entendimento de que tais consequências podem ser algo muito comum e que em dimensões, condições e contextos diferentes possam acontecer com outras pessoas. Além disso, chamamos a atenção para observar o caráter pedagógico da experiência ligando-a ao presente.

A vivência ocorreu em uma época na qual eventos históricos deixaram marcas contundentes no país. Uma época relacionada à luta por direitos e liberdade, um momento em que o cidadão brasileiro, representado por grupos políticos de esquerda, mobilizou-se contra a opressão militar. Foram ações em que, segundo Gorender (1987, p. 248), a “esquerda brasileira de inspiração marxista” recorreu às armas, entre 1968 e 1974, para combater o autoritarismo militar. Para ele, essa luta havia sido tentada pela esquerda já em 1965, período após o golpe militar de 1º de abril de 1964. Foi um momento em que escolas, organizações religiosas,

estudantis, de trabalhadores e qualquer outras, que ameaçassem o poder totalitário, estavam sob vigilância da ditadura.

Na época, muitos professores eram alvos de desconfiança do governo, mas Dona Juracy, uma pacata professora primária de alunos em idades escolares iniciais, provavelmente não o fosse. Talvez ela não burlasse a ordem política, embora, na sua ação, ela desconstruísse a prática de ensino vigente. Não preparava ameaças para o presente político, mas propagava uma forma de saber que serviria para o futuro, ao menos especialmente para mim. Talvez o seu ato não fosse consciente, porque no contexto amoroso em que ela mergulhava para ensinar não tivesse o planejamento de formar sujeitos críticos e combatentes, mas o seu compromisso com o ensino e os alunos que estavam sob a sua responsabilidade apontavam para afirmação de uma prática epistemológica, de certa forma compatível com os ensinamentos de Paulo Freire, de uma epistemologia tradutora do mundo, em uma época em que a internet ainda não era íntima da juventude nem se fazia presente nas escolas, como na atualidade.

Ao buscar informações para essa reflexão, não imaginava que fosse remetido ao começo de um episódio de sensações renovadoras e revelações, a uma página da minha história na qual estavam escritos os significados do meu presente, imagens encobertas pela concentração em atividades atuais, mas que foram refletidas como se fossem oriundas de um espelho descoberto e, por conseguinte, iluminado, projetando no futuro os porquês de eu ser profissionalmente o que sou hoje.

<sup>4</sup>Na época, no primeiro semestre de 2004, cursava uma disciplina intitulada Sociedade e Educação, ministrada pela professora Doutora Vânia de Vasconcelos Gico, também minha orientadora do doutorado.

No período da coleta de dados, busquei em Nóvoa (2000) auxílio para configurar esse quadro a partir das abordagens autobiográficas, em visitas à Escola Estadual Professor Raimundo Soares<sup>5</sup> e à Escola Municipal Celestino Pimentel<sup>6</sup>, em consultas a documentos como cadernetas, históricos escolares e atas nas duas escolas. Além disso, entrevistei as diretoras, visitei as antigas professoras<sup>7</sup> do meu primeiro, segundo e quarto ano primário, estimulando nelas as narrativas orais daquele período. Nóvoa (2000) traz experiências vividas a partir da história de vida e dos estudos autobiográficos dos professores para falar sobre suas vidas. Para ele, as vozes dos educadores estudados mostravam o quanto o processo autobiográfico ensina sobre a investigação educacional.

O que me leva a Nóvoa (2000, p. 72), neste estudo, é o fato de que, para ele, “uma característica comum do ambiente socio-cultural colhida nas narrativas dos professores é o aparecimento de um professor preferido que influenciou, de modo significativo, a pessoa enquanto jovem aluno [...]”. Nesse contexto, ele mostra como os professores dos jovens os influenciaram a se tornarem também professores e a gostarem do ensino, trilhando pelo caminho da educação. Lyra (1996) quando relata as experiências sobre a metodologia de alfabetização de Paulo Freire, em Angicos<sup>8</sup>, mostra como as ações realizadas nos Círculos de Cultura chegaram a influenciar a formação de novos professores, inspirada nos educadores da época.

Nessa perspectiva, aproximamos Nóvoa (2000) e Santos (2014) em um mesmo contexto, em relação ao uso da autobiografia no campo da pesquisa.

Nóvoa envolve a autobiografia de professores nos seus estudos e, para presentificar e refletir sobre a atitude da professora Juracy, consonante com o meu atual modo de vida acadêmico e profissional, corroboro as formas em que Santos (2014) se baseou para relatar o seu trabalho de campo, e reavivo esses arquivos de maneira a contribuir com as atuais discussões sobre o campo da formação do saber, em associação com a comunicação social. Para ele,

escrever um relato pessoal sobre o meu próprio trabalho de investigação tem, necessariamente, algo de uma autobiografia e de um auto-retrato. A hermenêutica literária distingue entre autobiografia e auto-retrato. Enquanto que a primeira relata ‘aquilo que fiz’, o segundo relata ‘aquilo que sou’ [...] (SANTOS, 2014, p. 103).

Além de encontrar amparo teórico sobre a autobiografia em Nóvoa (2000) e em Santos (2014), também nos apoiamos sobre o mesmo tema em Hampâté Bâ (2003). Nessa obra, o filósofo relata a história da sua vida desde o seu nascimento até a sua juventude, quando já estava com mais de oitenta anos. Nos seus escritos, consta que ele não precisava lembrar os momentos vividos. Escreveu: “para descrever uma cena, só preciso revivê-la” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 13). A sua narrativa é de uma naturalidade presencial, que conta a sua história como se estivesse diante de nós.

Fala, por exemplo, da forma como o conhecimento era repassado por meio da audição dos *griots* músicos, dos contos, epopeias e poemas, em público, demonstrando nesse formato de aprendizado a

<sup>5</sup> Situada no bairro da Cidade da Esperança, zona oeste de Natal, capital do Rio Grande do Norte, região nordeste do Brasil.

<sup>6</sup> Idem.

<sup>7</sup> A professora da terceira série, a Dona Lúcia, não foi localizada para ser entrevistada.

<sup>8</sup> Município do Rio Grande do Norte, região nordeste do Brasil, localizado na zona do sertão, à margem esquerda do rio Pataxó ou Angicos, dista, em linha reta, 156 quilômetros de Natal, capital do estado.

relevância da tradição oral e da educação popular. As crianças tinham nos “mestres contadores de histórias” referenciais para o aprendizado das “ciências da vida”, e a sua importância para o saber ultrapassava qualquer especialidade. A demonstração da valorização da memória, da história e da oralidade dos aspectos autobiográficos da sua obra notamos nesse trecho:

O fato de nunca ter tido uma escrita jamais privou a África de ter um passado, uma história e uma cultura. Como diria mais tarde meu mestre Tierno Bokar: ‘A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. É a herança de tudo aquilo que nossos ancestrais puderam conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente’ (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 175).

Respaldo-me, ainda, em outra base teórica que julgo importante nessa discussão, já referida anteriormente, que é a inserção de Lyra (1996), quando relata suas experiências em Angicos, em 1963, destacando a importância política desse ato. Um título no qual me declinei para assomar mais o conhecimento sobre as narrativas de práticas educacionais coletivas.

Nesse caso, ressalto um possível valor dessas linhas que escrevo, não para constituir importância à minha pessoa ou deixar uma marca da minha trajetória, mas para indicar uma forma de exercício de retração de vivências, que possam servir de modelo para gerações futuras, no campo da comunicação social e da educação. Especialmente hoje, uma época em que a escola ainda carrega o tradicionalismo no

ensino e reverbera a concepção “bancária” da educação (FREIRE, 2005).

## ESCOLA, ESPAÇO ACOLHEDOR DA COMUNICAÇÃO SOCIAL

Essas memórias visam servir de base para a reflexão sobre a escola como um espaço acolhedor da comunicação social, ambas, escola e comunicação social, incluídas em um processo significativo para as interações humanas, favorecedor da formação das possíveis competências de seres, como futuros “agentes de transformação social”, em busca de uma possível emancipação social e cidadania.

A inspiração no termo “agentes de transformação social” é dada por Santos (2002) quando discute os processos da globalização. Ele sugere que há duas formas de leituras alternativas, “acerca das mudanças atuais do sistema mundial em transição e dos caminhos que aponta: a *leitura paradigmática* e a *leitura subparadigmática*” (SANTOS, 2002, p. 89). Nesse caso, para Santos (2002, p. 93), “Os argumentos paradigmáticos apelam a atores coletivos que privilegiam a ação transformadora enquanto os argumentos subparadigmáticos apelam a atores coletivos que privilegiam a ação adaptativa”. Em concordância com o autor, priorizamos a discussão acerca da qualificação de jovens na perspectiva, vislumbrando a possibilidade de inseri-los no percurso de uma ação transformadora. Santos (2002, p. 93-94) reforça que esses atores, os quais enfatizam e dão importância à leitura paradigmática, “tendem a ser mais

apocalípticos na avaliação dos medos, riscos, perigos, e colapsos do nosso tempo e ser mais ambiciosos relativamente ao campo de possibilidades e escolhas históricas que está a ser revelado”.

No contexto em que se situa essa discussão, talvez seja possível compreender que os atores sociais que privilegiam a ação transformadora estejam vinculados a um percurso mais promissor no rumo da emancipação social. Esse itinerário, a nosso ver, pode ter um traçado que associa a formação do ator transformador social, em contraposição aos atores coletivos que privilegiam a ação adaptativa (SANTOS, 2002); o desenvolvimento das subjetividades rebeldes em contraposição às subjetividades conformistas (SANTOS, 2007); a descolonização das ideias, em contraposição ao colonialismo, ao capitalismo e ao patriarcado (SANTOS; MENESES, 2009); a dimensão emocional do conhecimento relacionada à “corrente quente”, em superação à “corrente fria”; o conhecimento da emancipação contrário ao Conhecimento Regulação (SANTOS, 2007); as Epistemologias do Sul para discutir e conhecer sobre as Epistemologias do Norte e suas consequências (SANTOS; MENESES, 2009).

Nossa pretensão, ao referirmo-nos a tais pensamentos, não seria apenas invocar os referentes ao nosso percurso, mas fazer submergir os conceitos de emancipação social e de cidadania, pontos que são propostas dessa discussão, no desejo de ensejar uma reflexão aproximando essas ideias a um arcabouço que possa vir a ser apropriado em outras reflexões e em outros trabalhos; muitas vezes o que já vem sendo elaborado, sem muita consciência da sua importância, não só na escola mas

também na vida, como palco da existência. Esse itinerário teórico citado anteriormente tende a aproximar essas temáticas como se fôssemos elos na formação de uma rede. Uma rede de associações temáticas, as quais não devem ser apenas vistas como origens dos debates sobre a emancipação social e a cidadania, mas necessitam ser incluídas como conteúdos associativos, envolvendo também o tema da formação das competências na escola, por meio da interface comunicação social e educação, pensando que essa pode ser uma possibilidade de encaminhar e favorecer o indivíduo ou grupos ao encontro da emancipação social e cidadania.

Para além disso, devem-se considerar o conhecimento e o acesso a uma “nova cidadania”, qual seja, aquela que tanto se constitui na obrigação política entre os cidadãos e o Estado, bem como na “obrigação política horizontal entre os cidadãos”. Com isso, “valoriza-se o princípio da comunidade” e, com ele, a ideia de igualdade sem mesmidade, valorizando-se também a “ideia de autonomia e de solidariedade”, como pensa Santos (2013, p. 233).

Essa reflexão nos leva a diversificados devaneios: a pensar na aproximação entre a comunicação e a educação como plataforma para se praticar a pedagogia da emancipação, da qual fala Santos (2013), destinando a Amílcar Cabral a origem dessa terminologia; a incluir nesse itinerário intelectual tanto a “pedagogia do oprimido” (FREIRE, 2005) como a “Educação como prática da Liberdade” (FREIRE, 1967). Esse autor considera a pedagogia enquanto

aquela que tem de ser forjada *com* [referindo-se ao oprimido] ele e não *para* ele, enquanto homens ou povos, na luta incessante de recuperação da sua humanidade. Pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto de reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que essa pedagogia se fará e re fará (FREIRE 2005, p. 34, grifos do autor).

Nesse sentido, emancipação e cidadania, a nosso ver, podem estar vinculadas à formação de um “ator transformador social”, ao pensamento da “corrente quente”, ao reconhecimento da superação dos “espaços estruturais”, geradores de “formas de poder”, o que, para Santos (2007), “são *espaços-tempos*, formas de sociabilidade, nos quais vigora o colonialismo”, quais sejam:

O espaço-tempo doméstico, onde a forma de poder é o patriarcado, as relações sociais do sexo; o espaço tempo da produção, onde o modo de poder é a exploração; o espaço-tempo da comunidade, onde a forma de poder é a diferenciação desigual entre quem pertence à comunidade e quem não pertence; o espaço estrutural do mercado, onde a forma de poder é o fetichismo da mercadoria; o espaço-tempo da cidadania, o que normalmente chamamos de espaço público, aí a forma de poder é a dominação, o fato de que há uma solidariedade vertical entre os cidadãos e o Estado; o espaço-tempo mundial em cada sociedade, que está incorporado em cada país, onde a forma de poder é o intercâmbio desigual (SANTOS, 2007, p. 61-62).

São espaços intrínsecos, não apenas aocotidianosocialmastambémàeducação na esfera da sociabilidade levados por seus interlocutores ou protagonistas para

o cenário escolar. Possivelmente, um lugar que resume todos os demais relacionados nessa citação anterior, que necessita da ação de educadoras como a Dona Juracy e suas lições de amorosidade.

Na atualidade, a educação no contexto escolar mostra-se com ideias colonialistas, gerando injustiças sociais e cognitivas, sem aproximações com a comunidade e a família, diferentemente da época em que a escola era um ponto de relações com a comunidade. Desconsideram-se os caracteres particulares dos alunos e não se questiona o que dificulta o seu aprendizado e o seu relacionamento e sociabilidade com os colegas de estudos. Alunos com traços de hiperatividade, de problemas familiares, de inibição, conduzidos para o aprendizado no campo do conformismo, selecionados efetivamente pela postura comportamental.

Provavelmente, contrariando essa prática, o passado nos ensina e nos orienta a recuperar conhecimentos que servirão para refletir a atualidade. Uma atualidade em que os professores enfrentam duplas ou triplas jornadas de trabalho, precárias condições de trabalho e salários indignos com sua função de educador. Trazemos à tona tais problemas para constituir uma crítica ao sistema de educação, do ponto de vista profissional e humanista, em um momento em que a escola deveria exercer um papel fundamental na contribuição da educação em família, para a formação do saber, em que se envolvesse também a formação de um sujeito solidário, sendo essa uma característica possível de fomentar a amorosidade em um possível professor.

Na conjuntura atual, em que as tecnologias da informação e da comunicação estão presentes nos ambientes

escolares, é preciso associar a boa vontade dos professores e gestores à dos alunos aprendizes e às suas necessidades e desejos de terem acesso a elas, utilizando-se da linguagem como ferramenta para a interação e aproximação, entre os indivíduos aprendizes. Aprender requer um estado de recepção da informação em que a paz individual esteja assentada; se esta não existir, é preciso estimulá-la. É necessário estimular o ambiente propício para ensinar e aprender. Nesse contexto, a linguagem dentro da escola ou em qualquer situação, de um modo geral, pode ser elemento contributivo para o processo de apropriação de ideias e de interação especialmente quando inserida de forma que possa parecer naturalizada.

Maturana (2002, p. 61) orienta-nos nesse pensamento. Para ele, “a criança aprende a falar sem captar símbolos, transformando-se dentro do espaço de convivência configurado em suas interações com a mãe, com o pai e com as outras crianças e adultos que formam seu mundo”. Refere-se ao aprendizado de forma tão naturalizada que a captação de significados se dá sem perceber a captação da simbologia que circunda o processo, sem, necessariamente, compreender a existência dessa simbologia. Pensando assim, damos conta de que a linguagem usada por Dona Juracy foi a visual, mas também foi a linguagem da amorosidade, do apego ao ofício que, mesmo permeada por significados, fazia-nos mais envolvidos pelo processo do que pela simbologia. Era uma pedagogia estimuladora da criatividade com o uso de recursos simples como imagens fotográficas de revistas usadas para o aprendizado da leitura e da escrita e

uma imersão “natural”, por ser imperceptível, lúdica e envolvente.

Nossa compreensão da atuação de Dona Juracy, hoje, é que ela não se baseava no cumprimento de um ofício, como obrigação por ser professora-funcionária da escola, mas na concepção de educadora que carregava na emoção de sê-lo, na motivação para exercer o ensino com paciência e com dedicação, uma entrega com possibilidades libertadoras, de fazer pequenos aprendizes serem conhecedores de espaços inimagináveis, por meio de recortes fotográficos, o que para Alves (1994) seria caracterizado como a “alegria de ensinar”; praticava sem o saber, a justiça cognitiva, a justiça social, envolvendo seus discentes em um mundo mágico, criativo e sonhador de outros mundos.

Na conjuntura em que estive imerso no aprendizado com a Dona Juracy, vi notadamente a imagem da importância dada por ela ao aluno. Recordamos, durante a escrita dessas linhas, a lembrança que teve de mim quando fui a sua casa, de como me recebeu com orgulho e do fato de ter guardado fotografias da época da escola, entre elas, uma na qual eu aparecia, especialmente tendo lembrado claramente qual dos meninos eu era naquela imagem. Acima de tudo, reconfortou-me a confiança dedicada em me emprestar a fotografia para eu reproduzi-la e devolvê-la posteriormente. Essas marcantes memórias que ficam na mente de uma pessoa educadora, e são externadas muito tempo depois, possivelmente são características de alguém que exercia sua função muito além daquela de uma profissional da educação, muito além de

uma professora, e, provavelmente, superava as características de uma simples educadora.

Pensamos ser possível que o acolhimento dado por Dona Juracy poderia caracterizar-se como uma “ação transformadora”, mesmo considerando que os resultados dessa ação só poderiam ser observados no futuro. De certa forma, esse foi o estímulo para transformar essa experiência em uma problematização para futuras reflexões, as quais faço hoje.

Como se trata de presentificar dados memoriais com teor de caso particular, podemos dizer que a sua ação teve influência direta na minha formação profissional, caracterizada por ter na minha formação a predominância da escrita, da produção visual e especialmente fundamentar um dos princípios do ensino que pratico no meu momento de professor: estudar com meus aprendizes, a imagem na sala de aula e nos projetos de extensão da instituição que estou professor. Nesse contexto, também podemos caracterizar a Dona Juracy como uma ativista midiática, disseminadora de outros ativistas midiáticos, conforme Trigueiro (2008).

É possível que a prática educativa da Dona Juracy não tenha sido uma ação isolada, mas um eco dos ensinamentos de Paulo Freire, mesmo sem o saber. Lyra (1996) menciona como Paulo Freire desenvolveu o processo de alfabetização em Angicos, afirmando que, na sua metodologia de alfabetização, utilizava “*slides*”<sup>9</sup>. Eram comumente usados em salas de

aula e conferências ou exposições em movimento de fotografias. Mesmo sendo suportes para fotografias, as imagens utilizadas por Paulo Freire eram reproduções de desenhos. Como exemplo disso, Lyra (1996, p. 23, grifos do autor) descreve:

### **Primeira hora: Aula de Cultura**

#### *Objetivos*

Através de reduções (nove diapositivos), levar ao analfabeto o conceito antropológico de cultura, fazendo distinção entre os dois mundos: o da natureza e o da cultura. A cultura como acréscimo que o homem faz ao mundo que ele não criou. A cultura como resultado de seu trabalho e de seu esforço criador e recriador. O homem, afinal, no mundo e com o mundo, como sujeito e não como objeto.

#### **Ficha (slide) A**

*Projeção:* Cabeça de um homem nordestino, com setas que partem dela para seis coisas distintas: uma casa, uma árvore, um cacimbão, um monte com a forma do monte Cabugi (que faz parte da paisagem da cidade), uma andorinha e um porco.

Paulo Freire utilizava as imagens no ensino e dela extraía temas geradores, contextualizados com a cultura dos aprendizes, estimulando um aprendizado por correlação com os conhecimentos adquiridos no seu cotidiano. Essa foi a metodologia utilizada por Dona Juracy, na época da minha alfabetização, para interagir com os seus alunos e com um novo conhecimento sobre o mundo.

<sup>9</sup> O termo slide é a denominação dada aos diapositivos em películas fotográficas (em oposição à película fotográfica em negativo) para servir como suporte de exibição de imagens fixas em uma tela, a partir de um aparelho projetor, hoje em desuso em sala de aula.

Esse é um cenário que nos faz perceber, na atitude de Dona Juracy, uma relação com a proposição de Maturana (2002), na sua discussão sobre a interação, associada com as emoções, no contexto educativo e pedagógico, e, para além disso, no campo da política. Assim, especialmente neste estudo, referimo-nos à educação. Para ele, “para que haja interações recorrentes, tem que haver uma *emoção* que constitua as condutas que resultam em interações recorrentes. Se esta emoção não se dá, não há história de interações recorrentes, mas somente encontros casuais e separações” (MATURANA, 2002, p. 66).

Dessa maneira, refletimos que as interações, precedidas pelas emoções, pelo relacionamento acolhedor, também desperta a sensibilidade no acolhido e estimula a sua criatividade e o desejo de permanecer no grupo, de forma produtiva e criativa. Uma interação favorecedora da convivência amorosa em longo prazo, a qual possibilite a sinergia, a troca, a partilha, a solidariedade. Esse cenário estava presente na minha escola, onde o aprendizado e a interpretação do mundo estimulados por Dona Juracy, por intermédio de recortes de fotografias, demonstram o rompimento com a prática colonial da “educação bancária” e nos remete ao mundo do reencantamento da educação (ASSMANN, 2012).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência vivenciada, inicialmente, no processo de busca das informações sobre a formação na escola primária,

entre 1970 e 1973; as reflexões geradas a partir das leituras realizadas para a produção do texto; as aproximações teóricas entre os autores apresentados aqui; as inferências feitas a partir das entrevistas realizadas com Dona Juracy, levaram-nos a crer que a formação profissional pode ter influências do processo ensino-aprendizagem desenvolvido por um professor(a).

No caso de Dona Juracy, era a professora que utilizava imagens para ensinar aos alunos a ler e a escrever. Possivelmente, a minha inclinação pela escrita e pela imagem tenha sido uma repercussão dessa ação, além de envolver, prazerosamente, o outro nessa prática. Uma reflexão acerca da formação das competências, como propõe António Nóvoa, quando mostra a influência dos educadores sobre os jovens professores e Amadou Hampâté Bâ, como foi influenciado pelos mestres contadores de histórias, na Escola dos Mestres, e como aponta Carlos Lyra, a partir das experiências nos Círculos de Cultura em Angicos, durante o processo de alfabetização realizado por Paulo Freire e sua equipe, em 1963.

Contudo, nessas experiências mostradas, nota-se a essência da amorosidade. O processo de ensino-aprendizagem foi assentado na aproximação e não apenas no cumprimento de uma função de professores, no cumprimento do seu ato funcional e da sua carga horária. Observando esse contexto, pensamos que se torna premente o acolhimento com amorosidade na educação, no berço escolar. Torna-se necessário oferecer ao aluno a capacidade de dar fluxo ao seu jovem conhecimento, observando as formas de compreensão do mundo a partir das

suas narrativas, revertendo o conteúdo do processo para a correção dos passos seguintes. Oferecer a eles atividade por um viés atrativo para fortalecer a sua adesão ao aprendizado, dando a chance de ser percebido pelos colegas professores para ser compreendido na perspectiva de estimular a sua autoestima.

Desse modo, as interações, precedidas pelas emoções, pelo relacionamento acolhedor, também despertam a sensibilidade no acolhido e estimulam a sua criatividade e o desejo de permanecer no grupo, de forma produtiva e criativa. Uma interação favorecedora da convivência amorosa a longo prazo, que possibilita a sinergia, a troca, a partilha, a solidariedade. Nesse processo, poderia ser a interação parte da dinâmica da emancipação social? Qual seja: a formação de atores coletivos que privilegiam a ação transformadora (em vez de atores coletivos que privilegiam a ação adaptativa); o desenvolvimento das subjetividades rebeldes (em vez das subjetividades conformistas); a descolonização das ideias (em contraposição ao colonialismo, ao capitalismo e ao patriarcado); a dimensão emocional do conhecimento relacionada à “corrente quente”, em superação à “corrente fria”;

Assim sendo, podemos pensar que há um caráter de circularidade no processo de emancipação social, não sendo esse um processo concluso, mas de ação circular e dinâmica, instituído por conquistas parciais, em busca do direito, da justiça social e cognitiva. Nesse processo, para além das relações sociais, nos diversos grupos a que pertencemos, desde a nossa primeira infância, ressaltamos a importância de a escola e a comunicação social

estarem relacionadas em prol das interações humanas, como favorecedoras da formação das possíveis competências de seres, como futuros “agentes de transformação social” em busca de uma possível emancipação social.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **A alegria de ensinar**. 3. ed. São Paulo: Ars Poética, 1994.

ASSMANN, Hugo. **Reencantar a educação**: rumo à sociedade aprendente. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GORENDER, Jacob. **Combate nas trevas a esquerda brasileira**: das ilusões perdidas à luta armada. São Paulo: Ática, 1987.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fula**. Tradução de Xina Smith de Vasconcelos. São Paulo: Palas Athena; Casa das Áfricas, 2003.

LYRA, Carlos. **As quarenta horas de Angicos**: uma experiência pioneira de educação. São Paulo: Cortez, 1996.

MATURANA, Humberto. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Tradução de José Fernando Campos Fortes. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

NÓVOA, António (Org.). **Vidas de professores**. 2. ed. Porto: Porto, 2000.

PEREIRA, Sara Marques. **Memórias da Escola Primária Portuguesa**. Lisboa: Livros Horizonte, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O direito dos oprimidos**. Coimbra: Almedina, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Os processos de globalização. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **A globalização e as ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2002, p. 25-94.

\_\_\_\_\_. **Pela mão de Alice:** o social e o político na pós-modernidade. Coimbra: Almedina, 2013.

\_\_\_\_\_. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social.** Tradução Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do sul.** Coimbra: Almedina, 2009.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. **Folkcomunicação e ativismo midiático.** João Pessoa: UFPB, 2008.

# (DES)ORIENTALIZAÇÃO, (DES)COLONIZAÇÃO, (DES)TERRITORIALIZAÇÃO: DIÁLOGOS ENTRE O BRASIL E A ÍNDIA NO PÓS-GUERRA<sup>1</sup>

(DE)ORIENTALIZATION, (DE)COLONIZATION, (DE)TERRITORIALIZATION:  
DIALOGUES BETWEEN BRAZIL AND INDIA IN THE POSTWAR

Gisele Pereira de Oliveira<sup>2</sup>

## RESUMO

Entre o início e meados do século XX, entre as duas grandes guerras, e como resultado delas, houve uma mudança ideológica em relação às culturas/sociedades tradicionais e ancestrais, não ocidentais e “periféricas”. Dessa forma, artistas, intelectuais e ativistas se voltaram ao legado dos povos tradicionais, tais como a tradição judaica, a do paganismo europeu, a indígena e afro-brasileira, assim como a literatura filosófica e ritualística da Índia antiga, como uma forma de erradicar o preconceito e de apreender conhecimento, uma vez que as conquistas tecnológicas, apesar de preciosas, levaram às guerras. O objetivo deste trabalho é aproximar três personalidades, quais sejam, Cecília Meireles (1901-1964), Rabindranath Tagore (1861-1941) e Mahatma Gandhi (1869-1945), e analisá-las em diálogo, em pensamento e em trânsito, entre o caos e,

um dos seus frutos, o otimismo, vigentes na primeira metade do século XX, com o intuito de apreender parte da inquietação intelectual e suas propostas e atitudes para amenizar tantos males, entre o orientalismo e a desorientalização, o colonialismo e a descolonização, e, por fim, a territorialidade e a desterritorialização.

**Palavras-chave:** Cecília Meireles; Tagore; Gandhi; orientalismo; pós-guerra, pós-colonialismo.

## ABSTRACT

During the first half of the 20th century, considering the two wars, and as a consequence of those, an ideological change took place specially regarding the traditional and archaic, non-western and “peripheral” cultures/societies. As a

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no Seminário Internacional Max Weber 150 anos/VII Colóquio Internacional de Ciências Sociais/VI CESO, UFRN, 2014, com o título “(Des)orientalização, (des)colonização, (des)territorialização: ideias e diálogos entre o Brasil e a Índia no pós-guerra a partir de Cecília Meireles”.

<sup>2</sup> Mestre em História Social pela FFLCH-USP e doutora em Literatura e Vida Social pela FCL-UNESP-Assis. Professora Substituta em Letras na UEPB – Campus III. Contato: giselepdeoliveira@uol.com.br.

result, artists, intellectuals and activists turned to the legacy of the traditional peoples, such as the Jewish, the pagan, the indigenous or African-Brazilian tradition, and the Vedic philosophical and ritualistic literature of Ancient India as a way to eradicate prejudice, and to learn, once the technological knowledge, though precious, led to wars. The objective here is to look into the thought, work and relationship among three personalities, i.e., Cecília Meireles (1901-1964), Rabindranath Tagore (1861-1941) e Mahatma Gandhi (1869-1945), observing their transit, their exchange, from chaos and optimism, from their concern to their proposals and action towards dealing with (de)orientalization, (de)colonialization and (de)territorialization.

**Keywords:** Cecília Meireles; Tagore; Gandhi; orientalism; postwar, postcolonialism.

## INTRODUÇÃO

Entre o início e meados do século XX, entre as duas grandes guerras, e como resultado delas, houve uma mudança ideológica em relação às culturas/sociedades tradicionais e ancestrais, não ocidentais e “periféricas”. A tonalidade do momento seria a do resgate das culturas tradicionais, das heranças históricas dos mais diversos povos, seja o legado judaico, a tradição europeia pagã, o folclore da matriz indígena ou africana (como no Brasil), sejam as práticas ritualísticas e tradições filosóficas indianas no pós-colonialismo, entre outros.

Isso se justificou, por um lado, pela tragédia da segunda grande guerra,

causada pela ideologia de superioridade e, conseqüentemente, a de inferioridade dos povos – no caso entre o povo alemão e o judeu. Por outro lado, devido ao desencantamento oriundo da constatação do fracasso do progresso, da tecnologia, da modernização como produtos da modernidade e pelos quais se esperava que a humanidade se tornasse feliz, plena e realizada. Assim, principalmente entre os intelectuais e os artistas, há uma preocupação para com os legados culturais anteriores à Era Moderna: história oral, magia, paganismo, ócio contemplativo, contemplação da natureza, sabedoria das sociedades pré-modernas etc.

A partir dessa perspectiva, o objetivo deste trabalho é aproximar três personalidades, quais sejam, Cecília Meireles (1901-1964), Rabindranath Tagore (1861-1941) e Mahatma Gandhi (1869-1945), e analisá-las em diálogo, em pensamento e em trânsito, entre o caos e, um dos seus frutos, o otimismo, vigentes na primeira metade do século XX, com o intuito de apreender parte da inquietação intelectual e suas propostas e atitudes para amenizar tantos males, entre o orientalismo e a desorientalização, o colonialismo e a descolonização, e, por fim, a territorialidade e a desterritorialização.

## CECÍLIA, TAGORE E GANDHI: ENTRE COINCIDÊNCIAS E SINGULARIDADES

Brasil e Índia: duas ex-colônias, duas nações “periféricas”. Uma brasileira e dois indianos: poesia, educação, palestras, conferências, livros, movimentos sociais e inúmeras viagens.

Mesmo sendo uma das principais intelectuais brasileiras de todos os tempos, o papel de Cecília Meireles na história das ideias do Brasil do século XX é geralmente subestimado pela academia. Viajante, poliglota e detentora de um conhecimento abrangente sobre diversas culturas, representou o Brasil de diversas formas e em muitos países diferentes. A Índia, sobretudo, se destaca em sua biografia e produção.

Cecília Meireles, devido à sua descendência açoriana (por família materna), sua orfandade e, com isso, uma formação diversificada e abrangente, imersa em meio à tradição açoriana, ao legado afro-brasileiro (transmitido pela pajem homenageada em poemas e crônicas), à vida efervescente e cosmopolita do Distrito Federal (Rio de Janeiro da primeira metade do século passado), à vocação precoce para a leitura e à curiosidade e imaginação faminta pelo mundo, pela diversidade cultural e humana, foi a intelectual brasileira que mais alcançou em termos de contato e produção globalizados.

Poetisa, educadora, cronista, tradutora, pensadora, mostrou-se ciente do e imune ao orientalismo, décadas antes de Said cunhar e popularizar o termo, e voltou-se à Índia sorvendo, do legado milenar filosófico-religioso e literário, conteúdo suficiente para dialogar com a tradição e com a contemporaneidade indianas num período de luta pela independência, de reconstrução sociocultural, de descolonização. Nesse contexto interlocutório com uma tradição milenar, porém “periférica” e em processo de reestabelecimento de autonomia, elege duas personalidades, dois intérpretes dessa cultura

e do ocidente, contemporâneos a ela: Rabindranath Tagore e Mahatma Gandhi.

Por um lado, a Índia se faz presente na lírica cecilianiana como *locus* poético, especialmente no livro *Poemas escritos na Índia*, mas não exclusivamente ali, uma vez que imagens e outras apreensões sensíveis de suas paisagens, do seu povo, dos hábitos cotidianos e/ou sagrados e de algumas personalidades (Gandhi, Tagore, Vinoba Bhave, Sarojíni Naidu, Jawaharlal Nehru) dão vida a diversos poemas. Por outro lado, aspectos filosófico-religiosos, ou do imaginário indiano, fazem parte do pano de fundo ideológico de sua poesia, dando subsídio para sua noção de temporalidade, sua visão de mundo, dos seres, da Vida, do Ser, da morte e de seu além.

Além disso, palestrou e escreveu sobre a Índia, principalmente, em suas crônicas publicadas em jornais. Traduziu obras de Tagore e escreveu uma biografia de Gandhi.

Rabindranath Tagore, por sua vez, foi escritor (poeta, dramaturgo, romancista, contista, ensaísta, tradutor), compositor, pintor, ator, folclorista, educador e pensador. Entretanto, a tônica de sua produção é específica: “tudo converge para um fim superior, na obra de Tagore. É uma obra educativa, sem nenhuma aparência ou intenção didática” (MEIRELES, 1980, p. 165).

Primeiro não europeu a receber o prêmio Nobel, em 1913, tem suas obras traduzidas para o português publicadas no Brasil a partir do mesmo ano. Dilip Loundo resume a importância da voz de Tagore na literatura: “uma personalidade cuja importância no contexto continental da língua bengali (a Índia e Bangladesh, em especial) assume proporções semelhantes ao papel

desempenhado por um Shakespeare, por um Goethe, por um Cervantes, ou por um Machado de Assis” (LOUNDO, 2011, p. 46).

Na Índia, Tagore teve papel fundamental na revalorização da arte, produção artesã e da agricultura dos vilarejos indianos durante o período de descolonização. Além de visitar os vilarejos, orientar os artistas, os artesãos e os agricultores, registrar essa sabedoria autócotone em sua produção escrita e artística, funda a escola de ensino fundamental e técnico de Shantiniketan, que se ampliaria em universidade, a Visva-Bharati University, na Bengala Ocidental. Dessa forma, revitalizou as práticas produtivas indianas, preservou o conhecimento nativo (pré-colonização) e revolucionou o ensino, criando um método de ensino que unia a teoria e a prática, a tradição e a contemporaneidade, o local e estrangeiro.

Finalmente, Mohandas K. Gandhi, ou o Mahatma (“grande alma”), é geralmente conhecido por sua atividade política e social que contribuíram relevantemente para o processo da independência da Índia do domínio britânico, que se deu em 1947. Entretanto, seu carisma, sua militância e ideologia se originaram da tradição espiritual milenar da Índia, adotada como prática religiosa do pacifista: “A práxis sociopolítica de Gandhi da não-violência (*ahimsa*) – a não-ação ativa – foi a forma histórica assumida por uma disciplina imemorial de renúncia, em conformidade com os ensinamentos dos *Upanishads* entre outros” (LOUNDO, 2007, p. 150). Gandhi representa para Cecília Meireles uma voz que merece ser ouvida, se não pelo conhecimento que detém, pelo menos pela força e eficiência que provou

ao mobilizar milhões de pessoas em prol de uma revolução sem armas, sem violência, pacífica e eficaz – em contraposição às guerras ocidentais.

Essas três personalidades têm a Índia e seu legado sociocultural em comum. Apesar de suas singularidades quanto à atuação, ao ofício ou ao enfoque, se aproximam pela condição de descolonizados, de desterritorializados, devido à circunstância contínua de trânsito, às viagens múltiplas ou de estadia de longa duração em outros países, e por uma postura desorientalizante, ao apresentarem um Oriente real, diferentemente daquele orientalizado para ser dominado. Talvez o que também os aproxime seja o silêncio que a academia brasileira lega a eles e sua história e relação entre si – o que tentamos minimizar com esse artigo.

Dito isso, falaremos a seguir dessas personalidades pelos temas da desorientalização, desterritorialização e descolonização.

## **CECÍLIA MEIRELES ORIENTALISTA?**

Uma das análises que mais problematizou a bipolaridade entre Ocidente e Oriente em termos de dominação foi o orientalismo de Edward Said, publicado em 1978.

Edward Said defende que todo orientalismo inicia sua pesquisa “com a percepção de que a cultura ocidental está passando por uma fase importante, cuja característica principal é a crise que lhe foi imposta por ameaças como a barbárie, as preocupações técnicas estreitas, a aridez

moral, o nacionalismo estridente, e assim por diante” (SAID, 1990, p. 263).

Em um primeiro sentido, o orientalismo é um estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre o Oriente e o Ocidente. E em outro sentido, apresenta-se como algo mais histórico e materialmente definido, designando o modo pelo qual se negocia o Oriente como objeto de uma instituição organizada. Negocia-se o Oriente por meio de declarações a seu respeito, autorizando opiniões, descrevendo-o, invadindo-o e apoderando-se dele, ou seja, estilizando-o para dominá-lo e reestruturá-lo. Em outras palavras, trata-se de uma falsa tutela estabelecida por eruditos, missionários, negociantes, militares e, principalmente, literatos. Caracterizado um Ocidente dominador e um Oriente dominado, infere-se que as terras orientais devem ser ocupadas e seus sangues, tradições e tesouros postos à disposição.

A noção de Oriente como invenção do Ocidente implica em uma construção ideológica do outro com o fim de legitimação de uma dominação, não só política e econômica, mas cultural, pois o Oriente é retratado como “primitivo”, “infantil”, “atrasado”; ou seja, como um povo a ser tutelado para seu progresso e educação nos moldes idealizados e privilegiados pelo Ocidente, mais especificamente pela Europa.

Cecília Meireles escreveu crônicas para jornais e artigos, conferenciou e ministrou aulas sobre a Índia. Sua postura se apresentou como a de uma indóloga, e não como uma orientalista, uma vez que teceu discussões críticas sobre a Índia de forma científica, refletindo sobre suas problemáticas no período pós-colonial

ao mesmo tempo em que valorizou seu legado de conhecimento e acervo cultural múltiplo e milenar.

Como exemplo do “não orientalismo”, ou da indologia, da Cecília, citamos um excerto de sua crônica de viagem “Oriente-Ocidente”:

O viajante ocidental precisa de uma iniciação antes de partir para o Oriente. Creio que essa iniciação lhe será útil seja qual for o país a que se destina. Precisa conhecer a história desses velhos povos, um pouco de suas ideias filosófico-religiosas, uma boa parte de seus costumes e tradições. Precisa, também, conhecer a atualidade desses povos, que não estão mortos, mumificados, incertos, mas, ao contrário, vivos, em grande vibração, procurando equilibrar a sua sabedoria de passado com a ciência e a técnica do tempo presente, o que é trabalho delicado, tanto no plano nacional como no internacional (MEIRELES, 1999, p. 39).

Nesse excerto fica notória a postura de Cecília em ir de encontro à tendência ocidental de buscar o Oriente pelo que teria de exótico conforme as narrativas orientalistas, especialmente do século XIX. Contrapondo-se a isso, ela instrui as pessoas a conhecerem a Índia como ela realmente é, por sua história, sua cultura e seu momento atual, na pós-colonização, quando se reconstrói, buscando sua verdadeira identidade e estruturando-se para se reencontrar e seguir em frente.

Sua preparação para esse momento de visitar a Índia foi aquela da vida inteira; aquela que ela prescreve na crônica “Oriente-Ocidente”: “deve[-se] preparar a alma para essa visita longínqua, sob a pena de não entender nada, e assustar-se facilmente com os aspectos de pobreza e a

diversidade de hábitos a que será exposta a sua sensibilidade” (MEIRELES, 1999, p. 39).

Sua reverência e respeito pela Índia anula qualquer interesse pelo exótico e nos previne de qualquer caracterização dela como uma orientalista nos termos de Edward Said. Em seus escritos sobre a Índia, “o que encontramos é uma falta impressionante daquele exotismo falso e explorador que Said comentou” (SADLIER, 2007, p. 253). Além disso, Sadlier defende que Cecília é atraída, ao escrever *Poemas escritos na Índia*, pelas mesmas coisas que a atraem ao escrever sobre o Brasil, como a natureza, os animais, a infância, a musicalidade, o cotidiano. Cecília teria, nessa perspectiva, encontrado na arquitetura indiana de arcos e escadas um sucedâneo da arquitetura de música e amor de sua cidade natal – o Rio de Janeiro (SADLIER, 2007).

Aliás, sua posição quanto a uma viagem ao Oriente é a de que se deve evitar a atitude orientalista, conforme citação supracitada: “O viajante ocidental precisa de uma iniciação antes de partir para o Oriente” (MEIRELES, 1999, p. 39). Essa “iniciação” exige o conhecimento da história desses povos antigos, uma noção de seus pressupostos filosófico-religiosos, o familiarizar-se com seus costumes e tradições e a compreensão de sua circunstância atual, de sua dinâmica sociopolítica e cultural perante as configurações mundiais correntes. Especialmente quanto à Índia, há a advertência de que se trata de uma estrutura social de contrastes e paradoxos, por um lado, e de uma fluidez, em oposição à densidade ocidental:

A Índia é toda fluida [...] a multidão passa, com as roupas desprezadas ao ritmo do andar, com a lua

atravessando panos de mil cores [...] A Índia é como um pássaro: como um pássaro muito musical e muito fugitivo, sempre mais longe da terra [...] as mulheres estavam todas envoltas em seus finos véus, de onde surgiam rostos como flores, e mãos tão delicadas, que não se compreendia como podiam carregar jarros d’água, crianças, – às vezes até pedras da estrada em construção. O corpo desaparecia sob esses planejamentos (MEIRELES, 1999, p. 40).

A sua viagem à Índia, em 1953, a convite do Ministro da Índia, Nehru, para participar de uma conferência sobre Mahatma Gandhi, portanto, “foi a encenação natural de um grande concerto intertextual entre tudo o que a poeta conheceu através de fontes indiretas e o ‘texto direto’ de suas percepções sensoriais *in loco*” (LOUNDO, 2007, p. 161).

Em diversos momentos em sua produção, principalmente em crônicas e palestras, Cecília comparou a Índia com o Brasil, demonstrando que compartilhavam aspectos sócio-históricos comuns como ex-colônias, debatendo sobre problemáticas que os países “periféricos” enfrentavam perante um cenário de eurocentrismo persistente.

Dessa forma, Cecília Meireles se mostrou, não só “não orientalista”, como uma crítica dos embates e crises que esses países vivenciavam na primeira metade do século XX.

## TAGORE E GANDHI: DESTERRORIZADOS E DESCOLONIZADOS

Ambos, Tagore e Gandhi, tiveram acesso à formação ocidental (inglesa), ambos conheceram outras realidades por meio de viagens e contatos com estrangeiros, ambos participaram ativamente e com papéis fundamentais para a libertação da Índia e seu processo de recuperação pós-colonial.

Tagore foi intenso viajante. Viajou a diversos países da Europa, ao Japão, à China, aos Estados Unidos, à Argentina e à China (TAGORE, 2010, p. 54). Palestrando sobre a importância da compreensão profunda da premissa do “universalismo” como pré-requisito para a paz mundial, era recebido entre intelectuais e cientistas, como Albert Einstein.

Mesmo longe de seu país, transitando por tantos outros países, Tagore não abdicou do legado filosófico-religioso da Índia. Ao contrário, acreditava que poderia contribuir com a dissolução dos conflitos por meio da disseminação de noções apreensíveis e de benefícios universais; sem proselitismo ou privilegiando seu país de origem com qualquer noção de hierarquia entre as nações, mas simplesmente pelo desejo de compartilhar algo que acreditava ser um bem maior e eficaz para a humanidade.

Aquele a quem Cecília dedica a crônica “O Gurudev” (“o mestre divino”) foi, para ela, “o grande intérprete da sua terra, naquele momento [início do século XX], e do que ela possui de mais alto e puro, em força delicada, poder espiritual, serenidade e inspiração” (TAGORE, 2010, p.

163). Nota-se que Tagore foi um intérprete do repertório indiano filosófico, espiritual e artístico para o mundo ocidental e, especialmente, para Cecília:

[...] a Rabindranath Tagore se chamou o Gurudev, o ‘Professor’ – não no sentido mais ou menos aleatório de mero transmissor de conhecimentos, mas com o significado profundo de um formador de almas, de um Poeta atuante, capaz de abrir para os discípulos – ou simples leitores – caminhos largos e claros de pensamento, de sentimento, de compreensão da vida, de entendimento das nações, com o instrumento da Beleza, que também não é mais que o esplendor da Verdade [...] se recordarmos os poetas da Europa que se comoveram com sua pessoa e com seus poemas, sentimos que ele foi o grande intérprete de sua terra, naquele momento, e do que ela possui de mais alto e puro, em força delicada, poder espiritual, serenidade e inspiração (MEIRELES, 1980, p. 163).

Como educadora, assim como Tagore, Cecília se preocupava com a formação integral (a que hoje chamamos de holística), dando grande valorização à arte como área de conhecimento imprescindível para amadurecer o educando emocionalmente, contribuindo para a vida em sociedade. A arte (talvez especialmente a poesia) como instrumento de formação do indivíduo – formação no sentido mais amplo do termo, muito além da instrução formal, do alfabetizar: “Acordar a criatura humana dessa espécie de sonambulismo em que tantos se deixam arrastar. Mostrar-lhes a vida em profundidade. Sem pretensão filosófica ou de salvação – mas por uma contemplação poética afetuosa e participante” (MEIRELES, 1994, p. 80). Mello considera

que Cecília poetisa seria, nessa perspectiva, alguém “dotado de maior sensibilidade que o comum das pessoas” e, por isso, “na função de intérprete da vida, capaz que é de explicitar as suas contradições e as dissociações entre as aspirações humanas mais profundas e as circunstâncias exteriores” (MELLO; UTÉZA, 2006, p. 141). Para além da interpretação dos paradoxos e contrassensos da vida, com vistas à apreensão de idiossincrasias que permitam vivências menos dolorosas, a formação a que a poetisa se refere indica um aprender sentir: “O escritor é a pessoa que diz o que muitos sentem e não sabem expressá-lo. Nossa responsabilidade é de dizer essas coisas com clareza. E há também, essas coisas que nem todas as pessoas sentem, mas que o escritor ensina a sentir” (MELLO; UTÉZA, 2006, p. 142). Para tarefa tão imprescindível em tempos tão obscuros como no pós-guerra, Cecília verá em Tagore um interlocutor que compactua com sua missão de poeta-educadora e que pode proporcionar uma melhor compreensão dos pressupostos filosófico-religiosos indianos que vê como aporte para sua incumbência de formação dos indivíduos.

Gandhi, por sua vez, também desterritorializado, teve formação na Inglaterra e fomentou seus fundamentos revolucionários durante sua militância na África do Sul. Semelhantemente a Tagore, Gandhi em terras estrangeiras alcançou a síntese necessária para conseguir contribuir em prol do bem-estar coletivo a partir de sua cultura, da herança filosófico-religiosa da Índia que trazia consigo.

Para Cecília, ele ensinou um preceito religioso básico, mas se diferenciou pela regularidade, intensidade e abrangência

com que o disseminou e praticou: “Um homem que disse: ‘Deus é verdade e amor’. Coisa que já não era inédita. O inédito é a sua aplicação na vida diária, – à política e à economia” (MEIRELES, 1999, p. 189).

Ele possuía uma agenda moral e uma conduta comprometidas com a verdade, que visava transmitir ao povo através de seu próprio exemplo, pautadas tanto em seus estudos dos textos sagrados como por sua experiência praticando-as. Sua convicção essencial era de que todas as suas atividades tinham como meta última a busca da Verdade, ou seja, da Verdade Absoluta, ou Deus, e, dessa forma, levava uma vida religiosa, santificada, conforme nos diz em sua autobiografia:

O que almejo alcançar – ao que tenho me esforçado e me fixado por trinta anos – é autorrealização, ver Deus face a face, obter mokña. Eu vivo e me movo e tenho meu ser em busca desta meta. Tudo que eu faço pelo meio da fala e da escrita, e todos meus empreendimentos no campo político são direcionados a este fim (GANDHI, 2011, p. xii, tradução nossa).

Gandhi pode ser considerado um renunciante: desde sua estadia e atuação como advogado na África do Sul, renunciou gradualmente aos bens materiais, aceitando apenas doações que lhe permitissem prestar serviço público, ao qual decide se dedicar como atividade principal vitalícia, como ele diz em sua autobiografia.

E, para oferecer esse serviço público, ele precisava conhecer o povo. Portanto, passou extensa parte da vida viajando para os mais variados locais, às mais remotas vilas e regiões da Índia – o que já havia feito na África do Sul –, a pé ou de

trem na terceira classe, juntamente com os mais humildes:

Num país de grande riqueza imaginativa, onde os Deuses facilmente se podem multiplicar, o Mahatma não pretendeu subir jamais além da sua condição de homem e de cidadão; ao contrário, vemo-lo constantemente procurando descer ao que nessa condição pode existir de mais humilde precário, desditoso, para aprender todas as misérias, e dar-lhes adequada solução. Vemo-lo utilizar transportes de ínfima classe, caminhar a pé com os peregrinos, interessar-se por assuntos domésticos de limpeza, higiene, alimentação, sem que esse constante pousar em níveis tão obscuros perturbe o ímpeto e a extensão de seus voos (MEIRELES, 1980, p. 153).

Mahatma Gandhi deixou-se colonizar ao passar por formação britânica pelo bacharelado em Direito. Em seguida, ao se estabelecer na África do Sul, para praticar advocacia, tornou-se desterritorializado. Entretanto, lutou pela descolonização não apenas sua, mas de sua nação. Ao empreender sua militância pela libertação da Índia, optou por um ativismo que se opôs aos mecanismos da dominação, ou seja, se o colonizador impunha a violência, ele estabeleceu a não violência (*Ahimsa*); se a subalternidade se impôs pelo discurso de depreciação, fazendo com que o povo indiano, neste caso, se achasse jus de dominação, ele teorizou o empoderamento pela construção de identidade (*Swaraj*) por meio da verdade; se a opressão se fazia concreta pela ação (repressão policial ou militar), ele teorizou e praticou a resistência passiva ou a não cooperação (*Satyagraha*). Nessa perspectiva, Gandhi defendia que o mal deve

ser combatido por intermédio do seu reverso e não com uma reprodução sua. Assim, ele estabeleceu um exemplo único de resistência e libertação: combateu a dominação e a opressão não pelo comprometimento com os mecanismos dessas, mas com seu contrário. Outrossim, a revolução gandhiana se estruturou com base em sua própria tradição filosófico-religiosa, o que significa retomar sua própria voz, seu próprio legado tradicional, isto é, retomando sua autonomia de pensamento e identidade.

Ambos, Tagore e Gandhi, portanto, se apresentaram ao mundo desterritorializados e descolonizados. Acionando ambos o legado filosófico-religioso da Índia, mas relativizando esse conhecimento com suas experiências no Ocidente, cientes das necessidades, embates e conflitos nos mais diversos países, ofereceram soluções para a humanidade, através da voz de sua herança retomada, de suas próprias convicções e experiências pessoais com a marginalização da Índia, no contexto mundial, com a colonização, com o contato com o Ocidente, eurocêntrico, orientalista e dominador.

## O QUE MAIS RELACIONA ESSAS TRÊS PERSONALIDADES?

Cecília se referia frequentemente a uma ideia, que seria a da *união humana* ao *universal*; a igualdade entre as pessoas, independentemente de sua circunstância imediata, superficial, externa. Vejamos isso conforme seu relato da palestra que apresentou no congresso gandhiano:

Sinto, – não penso – esta palpitação unânime de terra, esta angústia dos problemas humanos, esta necessidade de estarmos todos próximos, de sermos todos amigos, de nos compreendermos, de nos construirmos, de nos amarmos. Essa unidade do planeta. Este minuto da vida nossa no universo. Raça, religiões, idiomas... Oriente, Ocidente, História. A solidão da Terra, pequenina, e o eterno combate do Bem e do Mal... (MEIRELES, 1999, p. 46).

Seja pela experiência cosmopolita que teve no decorrer de sua vida, desde a infância –com a avó açoriana, na então capital do país fervilhando com estrangeiros –, mais as leituras variadas e precoces, seja pela experiência de observar (de longe) as duas grandes guerras e, assim, a falência das expectativas da modernidade a partir do gênio humano e seus produtos, Cecília, em seu pensamento e arte, busca, reflete sobre, pede por uma urgência pelo universal. Ela aspira por uma consciência da existência como multifacetada, múltipla, porém, una. Sua meta parece ser, na/pela arte e educação, abarcar todas as possibilidades formas e expressões de vida, em prol de uma compreensão e efetivação de uma comunhão afetiva, de um parentesco inerente que abrigue e salve a humanidade de si mesma.

Amplamente devido aos seus estudos gandhianos e tagoreanos, a afinidade da poetisa-educadora com os indianos Tagore e Gandhi se deu em termos de sonhos e em perspectivas. Para ela, o momento da fomentação da independência da Índia, com seus idealizadores, combatentes pacíficos, filósofos, políticos e artistas modernos, que efetivaram o renascimento do país em diversas frentes,

é um momento que contribui para se repensar o humano:

Logo depois [de Tagore], surgia a figura de Gandhi: tempos da “Jovem Índia”, com famosos artigos que remotamente iriam preparando a independência do povo na campanha da não-violência e da não-cooperação com o mal; esse discurso de buscar a verdade e caminhar para ela com a fé e respeito, exatamente como quem busca Deus. Tempos em que se voltava a confiar na espécie humana, na sua possibilidade de ser, com algum esforço, alguma coisa mais do que ela se deixa ser pela simples facilidade da inércia, pela convivência com o transitório, pela transigência com o mal (MEIRELES, 1999, p. 210).

Nota-se, aqui, uma possível referência ao ideário gandhiano que pressupunha uma reforma pessoal, uma autopurificação, como dito anteriormente. Além disso, Cecília se referiu, em outro momento, a essa inércia das pessoas, esse deixar-se levar pelas circunstâncias, como um sonambulismo, para cuja solução, que seria lhes mostrar “a vida em profundidade”, através de “uma contemplação poética afetiva e participante” (BLOCH, apud MEIRELES, 1983, p. 58), tentava contribuir com tudo que fez em literatura, jornalismo, educação e folclore.

Esse reconforto em encontrar as pessoas – Gandhi, Tagore, Sarojíni Naidu, Vinoba Bhave –, esse povo, essa cultura que reverberam os mesmos desejos pelo Bem, pelo Belo e pela paz para o mundo é considerado pela poetisa como dívida:<sup>3</sup> “Ao lembrar essas coisas [vivenciadas na Índia], tão longínquas, sinto a minha dívida para com a Índia” (MEIRELES, 1983, p. 58). Sua expressão em relação ao legado dessa

<sup>3</sup> Há a referência de Loundo a um manuscrito inédito da poetisa intitulado “O que devemos à Índia” (LOUNDO, 2003, p. 23 – nota de rodapé).

cultura milenar é sempre de respeito, admiração e gratidão, como diz, aqui, enquanto descreve sua experiência ouvindo as palestras do congresso gandhiano:

Nós, os do Ocidente, devíamos estar aqui para aprender. (Esta é a minha opinião.) Mas estamos também aqui para contribuir. (O que parece gentileza oriental.) Às vezes, nem ouço o que estão dizendo em redor da mesa. Vou fugindo, fugindo... Vou achando todos os pensamentos ocidentais rasteiros e incolores, diante da experiência humana deste lado do mundo, tão alta, tão viva, tão copiosa (MEIRELES, 1999, p. 188).

Vê-se, aqui, não apenas uma reverência ao saber e à experiência orientais, mas uma crítica ao Ocidente, atrelada a uma humildade pessoal, que é outra face da gratidão. Ao refletir sobre a contribuição desse congresso para o Ocidente – um dos seus objetivos seria um debate e uma sistematização do pensamento e das práticas gandhianos para o mundo –, Cecília se volta para a Educação como meio possível para a difusão desses ideais:

Ponho-me a pensar no que deve ser a sabedoria. E como praticá-la. E tudo é longe, terrivelmente longe: não há convênios, conferências, congressos que transformem o homem de egoísta em generoso, de violento em pacífico, de cruel em manso, de cego em lúcido... O processo de edificação humana é lento, devia ser unânime, constante... Esse processo chama-se Educação (MEIRELES, 1999, p. 197).

Cecília, conhecida mais como poetisa, entretanto, diz, “a minha vocação profunda foi sempre uma: educar”

(MEIRELES, 1999, p. 211), e isso nos dá mais indício de afinidade com as ideias de Gandhi, pois, não sendo poeta, foi sobretudo reformador, ou seja, educador. Assim como Tagore, Gandhi refletiu sobre a educação e fez experimentos nessa área em suas comunidades, ao mesmo tempo em que promoveu a fundação de escolas durante e em locais onde praticou *Satyagraha* em prol de uma comunidade ou classe de pessoas.

Portanto, o ponto convergente entre esses desorientados, desterritorializados e descolonizados seria a convicção na importância da educação para a solução dos conflitos e sublimação das mazelas causadas pela modernidade e pelas duas grandes guerras. Além disso, o conceito do universalismo, da união humana se destacou majoritariamente em seus debates, escritos, conferências etc.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Voltamo-nos a três personalidades cuja origem não era europeia, mas dos territórios de dominação que, entretanto, trilharam trajetórias, teóricas e/ou concretas pelos territórios dominantes, e que tentaram um diálogo ou síntese pós-colonialismo, especialmente. Essas três personalidades, a poetisa, educadora e folclorista brasileira Cecília Meireles, o poeta, educador e pensador indiano, primeiro prêmio Nobel não europeu Rabindranath Tagore, e o advogado, revolucionário e pacifista indiano Mahatma Gandhi, buscaram suas ideias na Índia, em seu momento de reconstrução no

pós-colonialismo: entre sua retomada de voz própria e a ressurreição da cultura nativa, a partir da nova composição como aquela deixada pela coroa britânica ao deixar a Índia. Sobretudo, buscamos definir os temas que mais os aproximavam, em suas atividades, sejam as de escrita, de militância, de discurso, e encontramos duas constâncias: o tema da educação e do universalismo. Ambos relacionados com a solução de conflitos e com o objetivo de uma vida harmoniosa e humanizada no pós-guerra.

## REFERÊNCIAS

GANDHI, Mahatma. **My experiments with the truth: an autobiography**. New Delhi: Little Scholarz Pvt Ltd., 2011.

LOUNDO, Dilip. **Cecília Meireles: travelling and meditating. Poems written in India and other poems**. New Delhi: Embassy of Brazil, 2003.

LOUNDO, Dilip. Cecília Meireles e a Índia: viagem e meditação poética. In: GOUVÊA, Leila V. B. (Org.). **Ensaaios sobre Cecília Meireles**. São Paulo: Humanitas, 2007. p. 129-178.

LOUNDO, Dilip. “A praia dos mundos sem fim”. Os encontros de Rabindranath Tagore com a América Latina. **Aletria**. Belo Horizonte, v. 21, n. 2, p. 41-56, maio-ago. 2011.

MEIRELES, Cecília. **O que se diz e o que se entende**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

MEIRELES, Cecília. **Obra Poética**. 3. ed. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1983.

MEIRELES, Cecília. **Poesia Completa**. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1994.

MEIRELES, Cecília. **Crônicas de Viagem**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. v. 1, 2, 3.

MELLO, Ana M. Lisboa de; UTÉZA, Francis. **Oriente e Ocidente na poesia de Cecília Meireles**. Porto Alegre: Libretos, 2006.

SADLIER, Darlene J. ABC de Cecília Meireles. In: GOUVÊA, Leila Vilas Boas (Org.). **Ensaaios sobre Cecília Meireles**. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2007. p. 239-262.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TAGORE, Supriyo. **A escola do poeta. Índia: perspectivas**, v. 24, n. 2/2010, p. 12-19, 2010. Disponível em: <[http://www.indembangola.org/document/May\\_10.pdf](http://www.indembangola.org/document/May_10.pdf)>. Acesso em: 2 out. 2014.

# OUVIR A VOZ DA MULHER SÁBIA: NARRATIVAS SOBRE NOVOS PARADIGMAS

HEAR THE VOICE OF THE WISE WOMAN: NARRATIVES ABOUT NEW PARADIGMS

Luciana Carlos Celestino<sup>1</sup>

*Adotar a diversidade como uma forma de pensar, como um contexto de ação, permite o surgimento de muitas opções (VANDANA SHIVA, Monoculturas da mente, 2003).*

## RESUMO

O presente artigo trata da contribuição que as narrativas tradicionais oferecem diante de paradigmas em crise e que não mais respondem às demandas sociais, econômicas, ecológicas e espirituais humanas. Priorizam-se as narrativas de mulheres sábias, como um novo olhar para essas questões humanas, levando-se em consideração os avanços da ciência e os impasses globais a que chegou a atual civilização, regida pelo paradigma mecanicista, racional e capitalista. Autores como Edgar Morin, Conceição Almeida, Boaventura de Sousa Santos, Vandana Shiva, entre outros, vêm embasar a discussão, ampliando caminhos e apontando novos paradigmas. Essas histórias devem ser entendidas como pequenas luzes norteadoras advindas do campo da arte, da literatura, do imaginário e do mito, apontando alternativas as quais incluem o diverso e o plural. Se, ao humano, só é possível compreender e falar do mundo a partir do continente que é sua realidade

corpórea, essas histórias falam de um tipo de saber que não exclui as limitações humanas.

**Palavras-chave:** Narrativas tradicionais. Mulheres sábias. Novos paradigmas. Pluralidade.

## ABSTRACT

This article deals with the contribution that traditional narratives offer before paradigms in crisis and that no longer respond to social demands, economic, ecological and human spirit. It gives priority to the wise women of narratives, as a new look at these human issues, taking into account advances in science and global deadlocks reached by the present civilization, governed by mechanistic, rational, capitalist paradigm. Authors such as Edgar Morin, Conceição Almeida, Boaventura de Sousa Santos, Vandana Shiva, among others, come to base the

<sup>1</sup> Mestre e doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Atualmente, trabalha no Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBio), em João Pessoa/PB, e ministra aulas em programas de pós-graduação da rede privada na mesma cidade. E-mail: lucianacelestino@gmail.com. Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/4145036665478243>

discussion, widening roads and pointing new paradigms. These stories should be understood as small guiding lights coming from the field of art, literature, imagination and myth, pointing out alternatives that include the diverse and plural. If the human can only understand and speak the world from the continent that is his corporeal reality, these stories speak of a kind of knowledge that does not exclude human limitations.

**Keywords:** Traditional narratives. Wise women. New paradigms. Plurality.

## A VOZ DA MULHER SÁBIA

Todos nós conhecemos alguma história em que a heroína é uma mulher sábia, seja na mitologia, nos contos ou no folclore universal. Essas narrativas de mulheres sábias são uma fonte inesgotável, que permite pensarmos no papel desempenhado pelo feminino, não só no que concerne ao universo simbólico e imagético da vida mas também no que dessa potência psíquica tem a ser reabilitado e aplicado de modo prático na atitude humana. O contato com o universo das mulheres sábias nos leva a reflexões e formulações de analogias entre suas atitudes e saberes (seu saber mágico) e o modo como temos compreendido e atuado junto à natureza, ao planeta e entre nós mesmos. Seus saberes integrados aos ciclos naturais resgatam um momento longínquo em que humano e natureza não se compreendiam em separado, em que as revoluções dos astros eram também humanas, as estações e os fenômenos climáticos eram lidos e determinantes para a sobrevivência,

enfim que havia diálogo entre o humano e o cosmos.

A voz da mulher sábia, que fala por meio das heroínas míticas, parece aguardar as mudanças, a insurgência de um novo modelo de humanidade e de conhecimento. Esse novo modelo há de vir em decorrência da crise do paradigma humano e científico moderno, no qual impera o determinismo mecanicista, a industrialização da natureza, a especialização reducionista, corroborados por uma racionalidade rígida. Essa crise, segundo Santos (1993), é o resultado do grande avanço no conhecimento, proporcionado pela identificação dos limites e das insuficiências estruturais dentro do próprio paradigma científico moderno.

A crise surge, portanto, de uma série de descobertas científicas que descortinam o caráter indomável da natureza para os cientistas herdeiros daqueles que se acreditavam senhores dos segredos da natureza, certos de terem levantado o último dos véus. Para Santos (1993), quatro entre tantas são as condições que levaram à crise do paradigma dominante da ciência moderna, ainda em curso: a teoria da relatividade de Einstein, a qual fez cair por terra o tempo e espaço absolutos de Newton; a mecânica quântica que veio relativizar a interferência humana nos experimentos científicos, colocando em xeque a certeza das descobertas; o teorema da incompletude de Gödel que mostra o quanto o rigor da matemática carece de fundamento; e, por fim, os avanços do conhecimento nas áreas da microfísica, da química e da biologia levaram a uma nova concepção da matéria e da natureza contrária a que herdamos da física clássica, ou seja: “em vez da eternidade, a história; em vez do determinismo,

a imprevisibilidade e a evolução; em vez da ordem, a desordem; em vez da necessidade, a criatividade e o acidente” (SANTOS, 1993, p. 28).

Almeida (2010) também afirma que, a partir do século XVII, a aceitação de noções tidas como impertinentes significaram um salto para frente, um ganho em complexidade, uma evolução do pensamento.

Categories como incerteza e paradoxo, longe de constituírem perigo ou comprometerem a cientificidade das narrativas sobre a sociedade, a economia, a política, o ecossistema e o processo do conhecimento, são compreendidas como condições de aproximação com a multidimensionalidade dos fenômenos físicos e processos socioculturais (ALMEIDA, 2010, p. 32).

Com isso, observa-se uma lenta, mas crescente reavaliação e revalorização dos saberes tradicionais. A humanidade vive hoje um tempo de transição e já há a percepção de uma reaproximação da ciência e do saber mágico cada vez mais crescente. Devemos entender o saber mágico contido nas narrativas de mulheres sábias como um registro do pensamento e do conhecimento desses “intelectuais da tradição” (ALMEIDA, 2010), que dentro de sua própria realidade basearam-se em seus lunários e prognósticos, em sinais que a natureza dava, para guiarem suas ações no plano concreto. O saber mágico é a clara demonstração da multidimensionalidade humana, embora não seja infalível, pois como ciência está passível de erros e enganos.

Não se trata, assim, de dogmatizar saberes e práticas, nem os compreender como sagrados, posto que são, enquanto

tradição, permeáveis e mutáveis, reformulados e adaptados constantemente. Mais uma vez, nos lembra Almeida (2010, p. 154) que “dessacralizar esses saberes é condição *sine qua non* para reconhecê-los como ciência aberta à crítica, em permanente auto-organização”. A ideia, portanto, não é compreender o saber mágico como sagrado, mesmo as imagens da mulher sábia aparecendo no campo do imaginário como personificações de uma potência psíquica que pode, em algum nível mais profundo, ser compreendida como divina. Trata-se de dois planos: o imaginário, atuando por meio de imagens arquetípicas e símbolos nas histórias; e a compreensão dos saberes presentes nessas narrativas como uma ciência e como saber aplicável na prática. Ciência que parte da própria condição humana e suas contingências, que só possibilita ao ser humano compreender o mundo a partir de si mesmo, de sua experiência corpórea, de si mesmo como microcosmos. A expressão desse saber tem, por essa razão, necessidade intrínseca de metáforas e analogias.

O que importa reter é o fato de como o sujeito do conhecimento é sempre impulsionado por um sentimento e por uma estrutura organizacional da sua psique, quando empreende qualquer investimento cognitivo, mesmo que disso não tenha consciência. As representações que fazemos emergir dos fenômenos, tanto quanto aquelas que nos permitem imputar sentidos ao mundo, estão sempre intoxicadas pelos “humores” bioquímicos das experiências culturais vividas (ALMEIDA, 2002, p. 48).

Então, ao ler as histórias de heroínas sábias, realmente conhecidas e populares,

pelo prisma do detalhe, pela iconografia e pela percepção da transgressão e do desvio, percebemos que nelas existe um movimento constante em direção a uma perturbação sub-reptícia da aparente “normalidade”, ordem e divisão dos papéis sexuais e sociais. A atuação das mulheres sábias nas narrativas opera uma ruptura, promove, acelera e catalisa uma transmutação psíquica, ofertada delicadamente como um bálsamo. O fator excluído – a mulher e o feminino – é aqui desvelador e desencadeador de mudanças que podem dar-se para além da percepção consciente.

## COMPLEXUS: TECER JUNTO SABER MÁGICO E CIÊNCIA MODERNA

A transmutação psíquica promovida por essas mulheres sábias pode levar a uma forma de pensar o mundo, de fazer ciência, ainda partindo do microcosmo humano e de um humano mais integrado. O processo de individuação pode ser um caminho viável em direção à pluralização do ser humano e uma atitude cognoscente que conjugue o saber mágico e o saber científico com diálogo e aproximação. Que permita a tecitura em conjunto dos saberes tradicionais e científicos, base do pensamento complexo, sendo a palavra *complexus* “aquilo que é tecido em conjunto”. Isso implica, sobretudo, uma nova postura política, uma repolitização do pensamento, como afirma Edgar de Assis Carvalho (2008a, p. 159):

Repolitizar implica religar, civilizar ideias, rejuntar noologias insurgentes

fundamentadas no desenvolvimento sustentável, desencadeadoras de formas de solidariedade e responsabilidade. Se conseguirem firmar-se no cenário planetário, certamente coibirão as tendências bestializadas do pensamento único, neoliberal, que instalou o fundamentalismo do mercado em todas as ações humanas.

Portanto, as narrativas de mulheres sábias podem ser tomadas como alternativas, por suas atitudes e visões de mundo, para pensarmos uma reformulação possível, em que o feminino e sua maior representação, a natureza – deusa ou simples casa, anima e alma, princípio ou potência psíquica – possa ser compreendida, sentida e vivida mais próxima e conscientemente. Desde sempre, sua presença essencial nessas narrativas – como imagens arquetípicas – aponta para a inseparabilidade humano/natureza. E faz sua parte, como arte, na conscientização da reforma do pensamento, como a define Carvalho (2008a, p. 161): “a reforma radical do pensamento contém um projeto biopolítico que nega o paradigma do progresso unidimensional e instaura o paradigma da preservação, ecológico, ecocêntrico”. Portanto, já velho modelo conhecido das nossas ancestrais neolíticas.

O paradigma ecológico, ecocêntrico, cooperativo é aquele em que o humano e a natureza sejam compreendidos como coexistentes, que inclua o projeto de um humano que conjugue bem suas polaridades de masculino e feminino. Ou, como disse Fritjof Capra (2001, p. 25):

O novo paradigma pode ser chamado de uma visão de mundo holística, que concebe o mundo como um todo integrado, e não como uma coleção de partes dissociadas. Pode também

ser denominado visão ecológica, se o termo 'ecológica' for empregado num sentido muito mais amplo e mais profundo que o usual. A percepção ecológica profunda reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e o fato de que, enquanto indivíduos e sociedades, estamos todos encaixados nos processos cíclicos da natureza (e, em última análise, somos dependentes desses processos).

As narrativas de mulheres sábias falam delas mesmas, dos mitos e da arte, enquanto realidades complexas e primordiais da criação que podem, de fato, estabelecer ligações com o mundo e com a realidade que chamamos objetiva, mas pela via do poético. Isso porque as produções do imaginário são sempre inauguradas e inaugurantes, assim, só fazem sentido ao dialogarem com o real, interagindo com ele e constituindo-se daí em conhecimento novo. É plausível afirmar que todas as invenções e as descobertas foram gestadas antes no imaginário. No grande tecido, rede ou teia em que se tecem os saberes, todos os fios, todas as tramas e, acima de tudo, todos os desenhos são frutos da imaginação criadora de que nos fala Bachelard (2006), por meio da qual o humano demiurgo é instaurador de novas realidades, que o tornam, de modo dinâmico, capaz de produzir tanto ciência quanto arte. Para Bachelard, a imaginação criadora une os dois mundos, as duas vias para o conhecimento: a científica e a poética. Então, estaria num novo modelo de relação com o feminino um dos caminhos para o novo paradigma? Acreditamos que sim<sup>2</sup>. E, talvez, por isso, as deusas gregas do destino, as Moiras, sejam nada menos que fiandeiras.

A verdade é que os mitos e as narrativas são uma linguagem diferente da que se estabeleceu como legítima com o advento da ciência moderna. Esta, enquanto linguagem comum, aglomera positividade ao permitir que as teorias sejam discutidas, reavaliadas de modo amplo, entretanto, correm o risco eminente de cair numa universalização redutora ou numa generalização equivocada. Uma linguagem universal pode descambar em modelos únicos de normalidade, como ocorreu com o estatuto da loucura, tida como uma doença, uma anormalidade, já que se definia o humano como ser da razão unicamente, como apontou Foucault ([19--] apud MACHADO, 1982), quando, de fato, nós somos tanto *Sapiens* como *demens* e em decorrência dessa potencialidade para a criação é que se promovem as mudanças. “Isso significa que os processos da complexidade se fazem ao mesmo tempo, apesar, com e por causa da loucura humana” (MORIN, 2003, p. 60).

As imagens e as ilustrações das heroínas sábias na literatura popular, nos mitos, no vasto imaginário de exemplos deixam claro, no entanto, que a universalidade dos dramas e dos ideais humanos não deve ser entendida como generalização. Universalidade não implica universalização ou generalização. Enquanto arquétipos, essas imagens literárias e míticas são universais humanos que se atualizam e se mantêm vivos. O arquétipo da mulher sábia pode muito bem mostrar-se atuante na psique sadia de homens e mulheres, ao mesmo tempo que atuam as imagens do herói, arquétipo tão recorrente no imaginário.

O arquétipo do estrangeiro ou da *dona de fora* (HENNINGSEN, 1990) – como

<sup>2</sup> Silveira (1981) aponta o poder do feminino presente na Virgem Maria como uma tendência da psique para o quaternário.

o cavaleiro/herói andante Parcival, Dom Quixote ou Ulisses, ou a dama/peregrina do cordel *História da Donzela Teodora*, que como escrava deixa sempre a dúvida de sua permanência ou origem, ou do outro cordel *História da Imperatriz Porcina*, que se tornou peregrina em sua jornada mítica – deve ser ampliado, pluralizado. Que não haja fronteiras, que seja o caminhante humano, nômade que constrói o caminho ao caminhar, como nos lembra Morin no livro “Meus demônios”, ao falar de sua própria trajetória. Enquanto Carvalho (2010, p. 164) reafirma uma revolta comandada por jardineiros do planeta Gaia, força psíquica e espiritual capaz de repor a cena primordial da uniduidade planetária que é a de ser nômade:

Bruce Chatwin, obcecado pelo nomadismo e pelos mitos aborígenes da Austrália Central, repôs essa neoutopia que os caminhantes trazem consigo afirmando que todos os Grandes Mestres pregaram que o Homem, originalmente, era um “errante pelo deserto sêco e árido deste mundo” (palavras do Grande Inquisidor de Dostoiévski) e que, para redescobrir sua humanidade era preciso despojar-se das amarras e tomar a estrada.

Reconexão com Gaia, deusa terra, natureza, como potência psíquica capaz de fazer rejuntar saberes humanos, em unidade e multiplicidade, eis o que podem fazer emergir, entre outros pontos elencados neste estudo, as narrativas de heroínas sábias que são a própria personificação da natureza, enquanto cosmos interno e externo. Esse fato explica o modo como elas operam o conhecimento, transitando pelos polos empírico/técnico/racional/ e simbólico/mitológico/mágico,

desvelando o caminho que leva aos segredos da natureza, os quais são encerrados em si mesmos, aquilo que o humano só descobre ao entrar em contato. Talvez por isso Lévi-Strauss (1976) tenha escolhido o termo “sensível” para falar sobre esse modo de saber.

Não se trata, com isso, de compreender o humano apenas como parte da natureza, como ser natural, nem tão pouco basta opor-se à ideia que define a humanidade pelo que a exclui da natureza. Como afirma Morin (2003, p. 26): “Um e outro paradigmas impedem que se conceba a *uniduidade* (natural ↔ cultural, cerebral ↔ psíquica) da realidade humana e impedem, igualmente, que se conceba a relação ao mesmo tempo de implicação e de separação entre o homem e a natureza”.

Trata-se, afinal, da queda do paradigma cartesiano que separa o sujeito e o objeto, que concebe como disjuntos alma/corpo, qualidade/quantidade, sentimento/razão, liberdade/determinismo, natureza/cultura, feminino/masculino. São sentidas ainda hoje as consequências da separação feminino/ciência, sensibilidade/masculino. As narrativas tradicionais de mulheres sábias talvez apontem alternativas em direção ao novo, ao vir a ser, viver e pensar humano que se avizinha, quando trazem personagens femininas atuando ricamente na mudança dessa mentalidade.

Com suas simbologias e cosmologias poéticas, as narrativas da mulher sábia lembram a necessidade humana de expressar na arte, nas produções do imaginário, suas questões fundamentais. Essa forma de manifestar e viver o mundo não se restringe ao universo da racionalidade e da técnica, pois o ser humano é *ludens* e *demens*, além de *sapiens*, ou seja, precisa

do jogo, do divertimento e da poesia, tanto quanto do trabalho, da prosa e da técnica.

As atividades de jogo, de festas, de ritos não são apenas pausas antes de retomar a vida prática ou o trabalho; as crenças nos deuses e nas ideias não podem ser reduzidas a ilusões ou superstições: possuem raízes que mergulham nas profundezas antropológicas; referem-se ao ser humano em sua natureza (MORIN, 2003, p. 59).

Portanto, o paradigma em construção não exclui ou separa nenhuma forma de produção humana, considerando que há relação clara ou subterrânea entre a psique, a afetividade, a magia, o mito, a religião (MORIN, 2003). Esse novo paradigma não foi ainda vislumbrado por completo, mas, certamente, só será possível quando a mudança, a transmutação psíquica, for completa. Quando todas as vozes que antes atuavam nas margens, nos interstícios da cultura, possam se pronunciar e como tal tenham a oportunidade de coatuarem na construção desse humano mais completo e, por conseguinte, de uma ciência mais aberta, que dialogue com a poesia. Morin (2003, p. 26) prevê que “somente o paradigma complexo de implicação/distinção/conjunção permitirá tal concepção, mas este ainda não está inscrito na cultura científica”.

É possível crer que as narrativas tradicionais, assim como a arte em seus múltiplos aspectos, sejam uma das chaves cruciais nesse processo de mudança em que nos encontramos. Se somos, enquanto humanos, os únicos animais “conscientes que somos conscientes” (CAPRA, 2001), resta-nos que sejamos mais que conscientes, que sejamos atentos ao parasitismo do

mito, das crenças e ideias, da noosfera em nós e de nós nela (MORIN, 2003)<sup>3</sup>. Façamos da noosfera algo mais que só uma percepção, que seja um atributo de mudança no jogo, que as ideias sejam servidas como um bálsamo e não como uma imposição rígida. Uma das formas, das ações, que já se consolidam é aquela em que se passa a compreender a importância da diversidade de culturas em contraponto a um conhecimento marcado por um discurso generalizador, por uma linguagem unitária e universal que só leva ao empobrecimento do sujeito e da vida.

Para o presente momento de transição, admitir que caminhamos para um confronto com nosso modelo de conhecimento é já um importante passo na direção do paradigma emergente, apontado por Santos (1993). O arquétipo da mulher sábia, que encontra congruência feliz com o arquétipo da mulher selvagem (ESTÉS, 1997), pode ser entendido como um alerta para o modelo de humanidade em vigor. Sua presença desconstrói a unilateralidade que ideologicamente parasita o real, ou seja, o domínio da razão sobre a emoção, o distanciamento de tudo que é natural ou selvagem, o medo do outro, o temor do caos e da incerteza. Decorrem dessa mutilação no pensamento o preconceito, a generalização, a universalização, a massificação e a implantação de monoculturas da mente (SHIVA, 2003) que empobrecem e limitam a diversidade humana, relegando ao esquecimento saberes tradicionais milenares e outras formas de ver e ser no mundo.

*As monoculturas ocupam primeiro a mente e depois são transferidas para o solo. As monoculturas mentais geram*

<sup>3</sup> Para Morin, noosfera diz respeito ao “mundo vivo, virtual e imaterial, constituído de informações, representações, conceitos, ideias, mitos que gozam de uma relativa autonomia e, ao mesmo tempo, são dependentes de nossas mentes e de nossa cultura” (2002, p. 53). Assim, mitos e ideias originam-se em nossas mentes e ganham consistência e poder, “não somos apenas possuidores de ideias, somos também possuídos por elas, capazes de morrer ou matar por uma ideia” (2002, p. 54).

*modelos de produção que destroem a diversidade e legitimam a destruição como progresso, crescimento e melhoria (SHIVA, 2003, p. 17).*

Os modelos de produção destrutivos, apontados por Shiva, que uniformizam as culturas e fazem desaparecer os saberes locais, geram do mesmo modo uma crescente subtração dos valores inerentes ao saber mágico. Ao invés da cooperação, da conexão e da troca, a concorrência, a destruição e o poder. No lugar da riqueza da diversidade, a uniformização de valores e condutas, o que culmina na concepção equivocada de que não existem outros modos de ser e viver, de que não existem alternativas. Shiva (2003, p. 24) faz uma importante observação ao afirmar que os sistemas de saber considerados mais abertos é que estão fechados ao exame e à avaliação, enquanto “a ciência ocidental moderna não deve ser avaliada, deve ser simplesmente aceita”.

Nessa perspectiva, a ideia da natureza como uma deusa que vela seu conhecimento ou como um livro em linguagem própria encontra-se completamente atual e importante. Essa poderosa metáfora está ainda mais viva e diz muito sobre quanto falta ao humano a capacidade de compreender e lidar com o múltiplo, o plural e o diverso sem, no entanto, desconsiderar o que nos une, o que nos faz semelhantes na diversidade, pois não há fórmula única que possa aglomerar, fundir ou traduzir a diversidade ambiental, cultural e cognitiva existentes neste planeta. Correspondem a elos de uma grande cadeia, teia, tecido, campo mórfico, como o define Abraham, McKenna e Sheldrake (1994) e Capra (2001), de modo que o modelo de “leitura” está equivocado

ou, pelo menos, cocho, deformado. Nesse sentido, “a linearidade fragmentada do saber dominante rompe as integrações entre os sistemas” (SHIVA, 2003, p. 25).

O humano, por sua própria estrutura, é excluído do saber contemporâneo, ou seja, este não é democrático, acessível e nem concreto. A democratização do saber é condição urgente para a liberação humana e acredito que o registro das narrativas possa dar uma contribuição significativa nesse processo. Estão lá, mesclados, modificados, adaptados, mas presentes, os saberes de um universo que sobrevive às mutilações unificadoras do mundo globalizado. As heroínas sábias sempre existirão, mas é preciso guardar os rastros encontrados do saber mágico nas narrativas tradicionais, pois ele contém alguns dos importantes valores do que Shiva (2003, p. 81) denomina de “saber subjugado”, e que é a insurreição desse que trará a democratização do saber.

Desse modo, mesmo as narrativas de mulheres sábias não possuindo o poder de apontar alternativas definitivas em direção ao paradigma emergente – estando este mesmo ainda em construção – essas histórias devem ser entendidas como pequenas luzes norteadoras advindas do campo da arte, da literatura, do imaginário, de caminhos possíveis, estradas pelas quais o novo modelo de conhecimento humano deverá passar, caso se proponha a ser diverso e plural. Se, ao humano, só é possível compreender e falar do mundo a partir do continente que é sua realidade corpórea, essas histórias falam de um tipo de saber que não exclui as limitações humanas. Falam de nossas fragilidades emocionais, físicas e intelectuais. Tocam as fissuras que existem nos valores, nas

condutas, nas relações, trazendo à tona processos subjacentes os quais abalam a quietude e a certeza supostamente existente na ciência moderna.

Resta-nos, portanto, ler e ouvir com mais atenção o que diz a mulher sábia personificada em tantas heroínas e seus dramas. E, ao ouvir as instruções, que empreendamos com mais vigor e paixão um permanente diálogo com a natureza, tecendo junto, com todos os fios das ciências várias, reconciliando os polos feminino e masculino da psique, colocando-nos em posição de abertura e recepção para novos modelos e modos de ver, sentir e compreender o mundo. E o véu que encobre a deusa não será mais nem um problema nem um objetivo, mas apenas um fato, aquele que implica na experiência de apercebermo-nos inseparáveis da natureza, de que assim nós mesmos somos parte do mistério que nos envolve e define como humanos.

## REFERÊNCIAS

ABRAHAM, Ralph; MCKENNA, Terence; SHELDRAKE, Rupert. **Caos, criatividade e o retorno do sagrado: triálogos nas fronteiras do Ocidente**. Trad. Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1994.

ALIC, Margaret. **El legado de Hipatia: historia de las mujeres em la ciencia desde la Antigüedad hasta fines del siglo XIX**. Madrid: Siglo XIX editores, 2005.

ALMEIDA, Maria da Conceição de. Borboletas, homens e rãs. **Margem**: revista da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, n. 15, p. 41- 56, jun. 2002.

\_\_\_\_\_. Claude Lévi-Strauss e três lições de uma ciência primeira. **Cronos**. Dossiê Narradores do sensível – Lévi-Strauss e Merleau Ponty, 100 anos, v. 9, n. 2, jul./dez. 2008.

\_\_\_\_\_. **Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição**. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2010. (Coleção Contextos da Ciência).

BACHELARD, Gaston. **A terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade**. Trad. Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

\_\_\_\_\_. **A poética do devaneio**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. Trad. Newton R. Eichenberg. 6. ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

CARVALHO, Edgar de Assis. Ética complexa e democracia política. **Cronos**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN, Natal: EDUFRN, v. 9, n. 1, p. 157-166, jan./jun., 2008a.

\_\_\_\_\_. A paixão pelo entendimento: Claude Lévi-Strauss e a universalidade da cultura. **Cronos**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN, Natal: EDUFRN, v. 9, n. 2, p. 301-314, jul./dez., 2008b.

\_\_\_\_\_. **Devaneios de um caminhante complexo**. Disponível em: <<http://www.iecomplex.com.br/uploads/Devaneiosempagdaweb.htm>>. Acesso em: 7 dez. 2010.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. **Mulheres que correm com os lobos**: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. Trad. Waldéa Barcellos. 11. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

\_\_\_\_\_. **A ciranda das mulheres sábias**: ser jovem enquanto velha, velha enquanto jovem. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Beata Neves. Petrópolis: Vozes, 1996.

GOMES, Ana Laudelina Ferreira. Gaston Bachelard: ciência e poesia no embate homem mundo. In: SANT'ANNA, Catarina (Org.). **Para ler Gaston Bachelard**: ciência e arte. Salvador: EDUFBA, 2010.

HADOT, Pierre. **O véu de Ísis**: ensaio sobre a história da idéia de natureza. Trad. Mariana Sérvulo. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HENNINGSEN, Gustav. The ladies from Outside: an archaic pattern of the witch's sabbath. In: HENNINGSEN, Gustav; ANKARLOO, Bengt (Eds.). **Early modern European witchcraft**: Centres and Peripheries. Oxford: Clarendon, 1990.

HILLMAN, James. **Anima**: anatomia de uma noção personalizada. São Paulo: Cultrix, 1995.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Trad. Maria Luíza Appy e Dora M. R. Ferreira da Silva. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

KOSS, Monikavon. **Feminino + Masculino:** uma nova coreografia para a eterna dança das polaridades. São Paulo: Escrituras Editora, 2000. (Coleção ensaios transversais).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem.** Trad. Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

MACHADO, Regina. **O violino cigano e outros contos de mulheres sábias.** Compilação e reescrita Regina Machado; ilustrações de Joubert. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MACHADO, Roberto. **Ciência e saber:** a trajetória da arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

MORIN, Edgar. **O paradigma perdido:** a natureza humana. Trad. Hermano Neves. Portugal: Publicações Europa-América, 1973.

\_\_\_\_\_. **O método III.** O conhecimento do conhecimento. Portugal: Publicações Europa-América, 1986.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao pensamento complexo.** Trad. Dulce Matos. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

\_\_\_\_\_. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** Trad. Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya; Revisão técnica de Edgar de Assis Carvalho. São Paulo: Cortez; Brasil, DF: UNESCO, 2003.

PELT, Jean-Marie. **As linguagens secretas da natureza:** a comunicação nos animais e nas plantas. Trad. Maria Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências.** Porto: Edições Afrontamento, 1993.

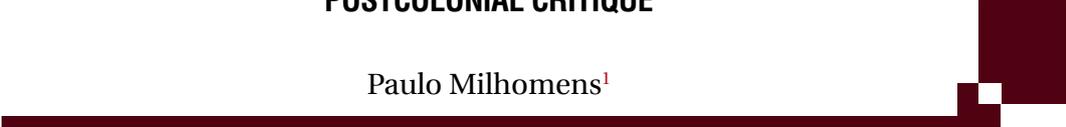
SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente:** perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVEIRA, Nise da. **Imagens do inconsciente.** Rio de Janeiro: Alhambra, 1981.

# A AMÉRICA LATINA, MALES DE ORIGEM: A ATUALIDADE DE MANOEL BOMFIM PARA A CRÍTICA PÓS-COLONIAL

LATIN AMERICA, EVIL ORIGIN: THE RELEVANCE OF MANOEL BONFIM FOR  
POSTCOLONIAL CRITIQUE

Paulo Milhomens<sup>1</sup>



## RESUMO

Discute-se a importância teórica do livro “A América Latina, Males de Origem”, do historiador e sociólogo Manoel Bomfim, e sua atualidade sobre os temas que tratam do mundo colonial a partir de seus contextos de emancipação política. Tendo sido lançada no início do século XX, a obra só ganhou notoriedade a partir da década de 1980, quando houve uma redescoberta do pensamento *bomfiniano* pelas ciências sociais. Destaca-se a importância de Bomfim como pensador vanguardista e, de certa forma, precursor militante no debate latino-americano pós-colonial, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial.

**Palavras-chave:** Manoel Bomfim. América Latina. História. Pensamento social.

## ABSTRACT

The article aims to discuss the theoretical importance of the book “Latin America, Males de Origem”, historian and sociologist Manoel Bomfim and its relevance on the issues dealing with the colonial world from their contexts of political emancipation. Having been launched in the early twentieth century, the work only gained notoriety from the 1980s, when there was a rediscovery of *bomfiniano* thought by the Social Sciences. Here, we highlight the importance of Bomfim as avant-garde thinker and, in a way, militant precursor in the Latin American debate and post-colonial Africa, especially after the 2<sup>o</sup> World War.

**Keywords:** Manoel Bomfim. Latin America. History. Social thought.

---

<sup>1</sup> Professor de História Contemporânea da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e Doutorando em Ciências Sociais pela PUC-SP. CV: <http://lattes.cnpq.br/5145439908906249>

[...] *A soberania de um povo está anulada do momento em que ele se tem de acolher à proteção do outro. Defendendo-nos, a América do Norte irá, fatalmente, absorvendo-nos. Acredito que essa absorção não esteja nos planos dos estadistas americanos; mas ela é uma consequência natural da situação de protegido e protetor [...]*  
Manoel Bomfim

Em seu livro de História e Sociologia *A América Latina, Males de Origem* (1905), o pedagogo, historiador, sociólogo e, sobretudo, provocador Manoel Bomfim (1868-1932), nascido em Aracaju/Sergipe, lança as bases daquilo que a historiografia brasileira só reconheceria tardiamente como pesquisa pioneira. Atualmente, sua vasta obra, que inclui ensaios de Psicologia, Educação e livros de História – além de textos de Sociologia –, apresenta, no início do século XX, um trabalho com diferencial analítico notável. *América Latina*, como descreve o autor, é uma denúncia social e política à luz de seu tempo.

A partir de Bomfim, podemos compreender que a América Latina é resultado de um longo processo de lutas regionais influenciadas pelo Iluminismo, particularmente na parte que concerne sua porção espanhola. Historicamente, difere-se do projeto republicano das 13 colônias do Norte e a Carta de Independência dos EUA (1776), pois a expansão dos ideais republicanos entre latino-americanos pode ser compreendida a partir da emancipação do Haiti, no Caribe, entre 1805 e 1807, seguindo, ao longo do século XIX, para outras regiões do Cone-Sul, como Chile, Argentina, Bolívia e Peru.

Nesse caminho, o que o historiador Eric Hobsbawm chama de *Era dos Impérios* (1875-1914) é um período correspondente à transição europeia antecedida pela chamada *Era das Revoluções* (HOBSBAWM, 1997). Esse período concentra os fatores históricos que assinalam o fim da modernidade com a ascensão da burguesia industrial e o liberalismo, culminando na primeira fase do modo de produção capitalista ocidental. A guerra de independência dos norte-americanos (1776-1782), não reconhecida inicialmente pelos ingleses, provoca entre os republicanos liberais do Norte a constituição de uma doutrina econômica inspirada no modelo iluminista de Alexis de Tocqueville – que se difere grandemente do ideário republicano adotado na América Espanhola por nomes até hoje mencionados na cena pública, como Simón Bolívar.<sup>2</sup>

Em seu trabalho, Bomfim reforça a tese de uma falsa ideologia de emancipação política advinda com o liberalismo da Europa Ocidental. Ou seja, a libertação política e econômica nas regiões ocupadas por Espanha e Portugal não garantiu um processo de descolonização seguido de um desenvolvimento socioeconômico igualitário. O que houve foi uma ruptura assimétrica nos eventos que seguem a autonomização das colônias.

À luz de seu tempo, Bomfim destaca as “consequências da malevolência europeia”, quando critica a intervenção da “república do Norte” em substituição ao modelo europeu. Uma preocupação ideológica está em curso:

<sup>2</sup> O ex-presidente da Venezuela, Hugo Chávez Frías, chegou a reinterpretar, a partir de sua política de governo, a imagem representativa de Bolívar como “o grande libertador das Américas”, mudando a Constituição de seu país para “República Bolivariana da Venezuela”, em sua história recente.

[...] haveria verdadeira vantagem para a Europa em conhecer bem, a fim de julgar com segurança e justiça, a situação e as condições políticas e sociais dos países sul-americanos. Haveria grande vantagem para ela, e por conseguinte para a humanidade e a civilização em geral e, vantagem para nós em particular. Para os países da América do Sul, isto representa, quase, uma questão de vida ou de morte [...]. Por ora, preserva-nos a teoria de Monroe por detrás do poder e da riqueza dos Estados Unidos; e é este um dos graves inconvenientes da atitude malévola e agressiva da Europa. A perspectiva de um ataque nem por isto desaparece; nada nos garante que a grande República queira manter, para sempre, esse papel de salvaguarda e defesa das nações sul-americanas [...] (BOMFIM, 2008, p. 10-11).

Imperialismo e liberalismo não *coexistem* na estrutura expansionista do capital. Historicamente, figuram como congêneres, mas há distinções fundamentais entre ambos. Basta exercitar a imaginação sociológica e histórica para compreender a crise do sistema produtivo europeu a partir da década de 1870. Ao referir-se à “Teoria de Monroe”, embora Bomfim não utilize o conceito de *doutrina*, já havia constatado que essa mesma crise do capital fabril do século XIX levaria os impérios *neocoloniais* vigentes a perder espaço para o avanço econômico do Hemisfério Norte sobre a América Latina.

Bomfim é enfático: o controle político dos E.U.A. em relação ao nosso continente passa a existir quando a Europa percebe a saturação de seu sistema colonial inaugurado no século XVI e a incapacidade das monarquias ibéricas em conter o avanço liberal que acarretaria na

substituição do modelo metrópole/colônia no século XIX para a ideologia Monroe (*América para os americanos*) ao longo do século XX.<sup>3</sup>

Não seria um erro inferir que essa foi a grande diferença existente entre o liberalismo inglês do século XIX e a institucionalização de um mercado primário latino-americano, voltado para os EUA. As guerras anticoloniais, de 1805 até meados de 1970 (finalizando com a queda do salazarismo em Portugal), reforçam a tese de que os europeus (em particular franceses e ingleses) viam com ceticismo os povos latino-americanos e a perda do monopólio colonial para os insurgentes capitalistas do Norte. Bomfim explora opinião de intelectuais estrangeiros quanto o fato:

Em 1887, já o conhecido escritor sr. Quezada dizia, em protestos explícitos, as suas apreensões quanto a esta subalternidade a que a Doutrina de Monroe reduz a América Latina: “...Es una invención norte-americana que, em 72 años, no há tenido aplicación práctica. *La América para los americanos se dice*, pero se agrega fleugmáticamente del Norte... Esta es la genuína interpretación” [...] (QUEZADA apud BOMFIM, 2008, p. 12).

E ainda menos otimista:

[...] Quando os publicistas europeus nos consideram como países atrasadíssimos, têm certamente razão; não é tal juízo que nos deve doer, e sim a interpretação que dão a esse atraso, e principalmente as conclusões que daí tiram, e com que nos ferem (BOMFIM, 2008, p. 15).

<sup>3</sup> Foi anunciada oficialmente pelo presidente James Monroe (mandato entre 1817 a 1825) com mensagem ao Congresso em 2 de dezembro de 1823. A doutrina reafirmava a posição norte-americana contra o colonialismo europeu, embora à época não tivesse poder militar contra a Grã-Bretanha e a Santa Aliança. Dessa forma, os E.U.A impediram os planos de recolonização europeia na América do Norte permitindo a marcha para o Oeste, dizimando milhares de indígenas que habitavam a região. Com isso, inicia-se a política de expansão estadunidense por todo o continente.

O escritor fez uma longa permanência de estudos na França (Sorbonne, Paris) e estava conectado a autores anticoloniais da época. Na segunda parte do livro, se concentra na crítica aos positivistas, discorrendo sobre o conceito de *parasitismo e degeneração*.<sup>4</sup> No Brasil, por exemplo, durante a República Velha (1889-1930), com o Clube Militar do Rio de Janeiro – núcleo de oficiais e ideólogos positivistas, como Benjamin Constant e Deodoro da Fonseca –, já vinculado à Filosofia de Comte, a Sociologia encontra sua versão mais conservadora da chamada Revolução Francesa.

A *sociobiologia* ou *biologismo social* – caso nos reportemos a Merton e Spencer – estava em voga no continente europeu com ênfase nos círculos médicos. Tais correntes possuíam seus seguidores no Brasil – como Nina Rodrigues e Oliveira Vianna – reforçando a tese da supremacia racial (base teórica da *eugenia*), mas, sobretudo, calcada pelas influências do Imperialismo sobre a Antropologia no início do século XX. Essa questão política já incomodava Bomfim ao falar do *atraso* das nacionalidades latino-americanas:

[...] o sociólogo não pode deixar de voltar-se para o passado a fim de buscar as causas dos males presentes. Há um outro fato a indicar bem expressamente que é nesse passado, nas condições de formação das nacionalidades sul-americanas, que reside a verdadeira causa de suas perturbações atuais: é que por um lado, estas perturbações, estes males são absolutamente os mesmos – mais ou menos atenuados – em todas elas; e, por outro lado, estes povos tiveram a mesma origem, formaram-se nas

mesmas condições, foram educados pelos mesmos processos, e esses males eles os vêm sofrendo desde o primeiro momento. Pois, se os antecedentes são comuns, se os sintomas são os mesmos, se estes se continuam com aqueles – é bem natural que nestes antecedentes esteja a verdadeira causa [...]. Ao fazer este exame necessário da vida e do caráter das nações colonizadoras da América do Sul, um fato impõe-se logo à nossa atenção: é que elas padecem, com as naturais modificações de meio – os mesmos males que as nações da América Latina [...] (BOMFIM, 2008, p. 18-19).

E ainda, sob o prisma dessa coesão *parasitária*:

[...] Vivendo parasitariamente, uma sociedade passa a viver às custas de iniquidades e extorsões; em vez de apurar os sentimentos de moralidade, que apertam os laços de sociabilidade, ela passa a praticar uma cultura intensiva dos sentimentos egoísticos e perversos. Os interesses coletivos, o perigo ou receio de ver escapar-se a presa podem levar os membros desses grupos parasitas a defender-se em comum, a proceder de forma a aparentar uma socialização adiantada; mas não há nisto verdadeiro progresso moral – qual consiste no horror da injustiça, independente de qualquer vantagem pessoal. Que juízo se pode fazer da beleza moral dessas almas, que passavam a existência a cortar de açoitadas as carnes de miseráveis escravos e que aceitavam como legítimo o viver do trabalho destes desgraçados, cuja vida será um martírio contínuo?! [...] De que forma esse passado vem influir sobre o futuro? (BOMFIM, 2008, p. 26-38).

Notadamente, uma análise do capitalismo industrial ou a expansão das

<sup>4</sup> Causa de degeneração e involução, segundo a comparação criativa estabelecida por Bomfim no livro. O exemplo do *Chondracanthus* (crustáceo) é o mais notável: parasitismo e biologia como metáfora para identificar o conceito de dependência econômica e social por parte das elites latino-americanas. [...] Por que razão degenerou ele? Por que se atrofiaram e desapareceram todos esses órgãos, em cuja síntese e harmonia se acusava uma organização superior? Simplesmente porque o *Chondracanthus* se fez parasita [...] (BOMFIM, 2008, p. 22).

nações imperialistas nos faria constatar que os problemas sociais do continente latino-americano foram apenas transladados pelo Atlântico: Portugal e Espanha, por exemplo, emergiram como parte de uma cultura colonial periférica. Basta imaginar que a divisão do trabalho imposta pelos colonizadores ibéricos está baseada num modo de produção que não conheceu a tradição feudal do centro-norte da Europa.

Em sua teoria do parasitismo das elites regionais, denuncia um longo período de estagnação cultural ante o Iluminismo. Não estamos aqui contrapondo Bomfim e sugerindo que o autor defendia uma suposta alusão ao “péssimo” e o “bom” colonizador, o que seria apenas fruto de uma exteriorização de uma cultura de soberania ante o gentílico. Seus antecedentes, seguindo esse raciocínio, dizem respeito ao malefício da própria elite regional que não se reconhece na *ex-metrópole*. Trata-se de um forte complexo de alteridade e suas raízes encontram-se na negação de culturas exógenas:

Em 2 de Janeiro de 1492, poucos meses antes de Colombo iniciar a sua viagem, cai Granada e com ela terminam oito séculos de domínio mouro na península. Logo depois, milhares e milhares de livros escritos e preservados ao longo de séculos por insígnies geógrafos, matemáticos, astrônomos, cientistas, poetas, historiadores e filósofos mouros são queimados no fogo da Santa Inquisição, a mesma que a partir de 31 de Março de 1492 cumpre o edito de Isabel de Castela, expulsando os judeus e confiscando-lhes os bens com que vão ser financiados logo a seguir as viagens de Colombo [...] É o fim do Iluminismo mouro e judaico sem o qual, ironicamente, a Renascença não seria possível [...] (SANTOS, 2010a, p. 138).

O sociólogo Boaventura Santos chama a atenção para a cruzada final empreendida pelo Ocidente contra seus colonizadores da Idade Média, sobretudo islâmicos. De onde vem a percepção de uma elite parasitária? Aquela capaz de pilhar, extrair e desvincular-se de um projeto nacional de desenvolvimento? Não é esse o martírio que subsiste na América Ibérica? Ora, a chamada “descoberta” do “Novo Mundo” teve o peso ideológico da Igreja Católica Romana e o econômico do mercantilismo, mas constituiu-se como um processo histórico de negação cultural. Da mesma forma, as elites regionais/coloniais que emergiram às custas do trabalho escravo nas Américas (seja africano ou ameríndio), quase três séculos depois, optam pela negação política de suas origens, tal qual portugueses e castelhanos ao promover a expulsão de povos do Oriente na Península do século XV. Os *neoparasitas* (elites), no caso brasileiro, escolheram o modelo *monroeniano* ao longo do século XX, num processo similar.

## TEORIA PÓS-COLONIAL

Seguindo a lógica Monroe, os EUA dominam Cuba, Porto Rico e Filipinas em 1898. Estamos agora em um contexto mais amplo. Outras áreas da Ásia também foram divididas, sendo que outras continuaram independentes como, por exemplo, o Afeganistão que dividia os domínios britânicos da Rússia, como também do Sião que se alternava nas divisas de britânicos e franceses.

Duas regiões foram inteiramente repartidas quando esses colonizadores se voltaram para outras partes do mundo: África e Pacífico. No caso do Pacífico, não restou nenhum estado independente, distribuído entre holandeses, franceses, norte-americanos, ingleses e japoneses. Quanto a África, foi distribuída entre britânicos, alemães, belgas, portugueses, espanhóis, tendo ainda como independentes a Etiópia, Libéria e uma parte do Marrocos que resistia a ocupação total (HOBSBAWM, 1998b, p. 34).

Após a Segunda Guerra (1939-1945), seguida a etapa de descolonização em Ásia e África, configura-se uma reorganização de novos estados e nacionalidades, economicamente vinculadas ao Imperialismo clássico. Qual o papel das ex-colônias durante a organização do capitalismo no pós-Guerra? E como a América Latina de Bomfim está inserida nesse mapa geopolítico? Esse apenas antecipa quase 45 anos antes, na esfera global, o que já ocorria na América Latina: a negação cultural de elites regionais que se dispunham a adotar outro modelo de anexação econômica, somada aos interesses de manutenção de uma cultura monopolista sobre os povos gentílicos, mestiços e ex-escravos. O Brasil, enquanto país republicano, só participaria deste processo décadas após a emancipação das colônias hispano-americanas. Fomos, inclusive, o último país do Ocidente moderno a abolir o regime escravista (1888). Não precisamos entrar no mérito da questão para tratar das consequências históricas desse fato.

Posteriormente, o mundo pós-colonial, surgido com o fim da Segunda Guerra (1945), colocará em debate as novas identidades étnicas e a reconfiguração do

mapa político da Europa, Ásia, África, Oceania e Américas. Durante a Primeira Guerra (1914-1918), uma parte das potências ocidentais uniu-se para derrubar o Império Austro-Húngaro, o que, posteriormente, fará do Leste Europeu uma porta de saída e entrada para a Rússia e seus estados fronteiriços – futuramente utilizados por Hitler para atacar a já então União Soviética – ainda que isso representasse séria ameaça à integridade geopolítica do continente.

As Ciências, Artes e Literatura passam a tratar de novas demandas e angústias nos contextos pós-colonizados. Sob diferentes ângulos, trabalhos como *Pele negra, máscaras brancas* (1952), de Frantz Fanon; *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador* (1967), de Albert Memmi; *Discurso sobre o colonialismo* (1978), de Aimé Césaire; e *Orientalismo* (1978), de Edward Said, compõem uma epistemologia pós-colonial, assim como o imaginário literário de Mia Couto nos ajuda a ver uma África dotada de poesia e força. Essa produção intelectual assinala o início de um movimento em direção às origens negadas, o papel das novas identidades frente ao capitalismo e às renovações da cultura em oposição à saturação ocidental:

Este novo-velho localismo, até há pouco tempo considerado como resíduo da pré-modernidade, é agora recodificado como pós-moderno e assume mesmo uma dimensão epistemológica, com a reivindicação de um conhecimento local, desde a crítica dos cânones literários e artísticos hegemônicos até a revitalização de novos velhos fundamentalismos (islâmico, judaico, neoliberal) [...] (SANTOS, 2010b, p. 59).

Ou seja, pensar e atuar sobre o(a) nova(o) sujeito(a), agente, ator social na perspectiva colonial/anticolonial significa aglutinar a experiência do exclusivismo europeu e produzir uma cultura libertária. É tomar partido do(a) outro(a). É uma experiência – como mostra Boaventura Santos – de regressar às “metrópoles”, e conclamar o espaço lhe cabe ante as identidades emergentes, que, ligadas socialmente às “periferias”, lutam por uma autonomia identitária. Basta lembrar que o existencialismo de Sartre é, ao mesmo tempo, uma linha pós-marxista da Filosofia e um projeto de militância contra a ocupação da França sobre a Argélia na década de 1960.

À época da publicação do livro de Bomfim, o neocolonialismo já marchava pelos continentes asiático e africano. Curiosamente não obteve notoriedade entre os cientistas sociais brasileiros. Outros, como o anteriormente citado Sílvio Romero, o atacaram por sua análise *contra hegemônica* de vanguarda. Só na década de 1980 será redescoberto pelo antropólogo Darcy Ribeiro e, a partir daí, seus outros livros passarão a ser estudados por cientistas sociais ao longo das últimas duas décadas (AGUIAR, 1999).

Essa ausência de Bomfim pode ser relacionada ao contexto político da época, quando as mesmas *élites parasitárias* criticadas por ele eram representadas por defensores saudosos de ideias conservadoras e o menosprezo pela maioria pobre e excluída de direitos mínimos. Ainda hoje, suas obras são pouco estudadas em cursos de graduação e pós-graduação, cabendo-lhe poucas páginas em

anais e publicações acadêmicas nas áreas Sociologia e História do Brasil.

O que tentamos mostrar neste texto é a originalidade do livro de Bomfim como base teórica para interpretar o mundo pós-colonial e as especificidades do contexto latino americano, que não se apresenta de forma completamente distinta da História asiática e africana. A atualidade de *A América Latina, Males de Origem* abre-nos um outro leque da História que deve ser exposto pelas Ciências Sociais no Brasil e, seguramente, expandir-se para o restante do mundo.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Ronaldo Conde. **O rebelde esquecido**: tempo, vida & obra de Manoel Bomfim. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

BOMFIM, Manoel. **A América Latina, Males de Origem (1905)**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GOODY, Jack. **O roubo da história**. São Paulo: Objetiva, 2008.

HOBSBAWM, E. J. **Era do capital**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1997.

HOBSBAWM, E. J. **Era das Revoluções**. São Paulo: Paz e Terra, 1998a.

HOBSBAWM, E. J. **Era dos Impérios**. São Paulo: Paz e Terra, 1998b.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1967.

PRIORI, Ângelo; CANDELOORO, Vanessa. A utopia de Manoel Bomfim. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 96, 2009. Disponível em: <[http://www.espacoacademico.com.br/096/96esp\\_priori.htm](http://www.espacoacademico.com.br/096/96esp_priori.htm)>. Acesso em: 23 set. 2014.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente (1978). São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Modernidade, identidade e cultura de fronteira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 2010a.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Onze teses por ocasião de mais uma descoberta de Portugal. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 2010b.

# VIVER, APRENDER, MUDAR: O CONHECIMENTO DE SI COMO APRENDIZADO MUTANTE

LIVE, LEARN, CHANGE: SELF-KNOWLEDGE AS MUTANT LEARNING

Adeilton Dias Alves<sup>1</sup>  
Geovânia da Silva Toscano<sup>2</sup>

## RESUMO

Este estudo objetiva refletir a respeito da vinculação entre vida, aprendizagem e mudança, enquanto processo complexo de produção de si mesmo pelo sujeito humano na interação com o outro. Trata-se de uma investigação de caráter teórico cujo ponto de partida é a concepção de sistemas vivos, discutida por autores como Capra (2005), Prigogine (2011), Morin (2005), Maturana e Varela (2001). Apresenta uma discussão sobre o ser humano situando-o na qualidade de sistema vivo, demonstrando como nossa história é marcada por um devir estrutural no qual estamos constantemente mudando. A incerteza nos remete ao absurdo, mas também nos relembra e religa ao nosso sentido de humanidade. Acolhendo a incerteza, talvez seja possível compreender os condicionamentos e as possibilidades que nos fazem, que se fazem em nós, e que fazem de nós seres que podem experimentar uma sensação de liberdade à medida que avançam em seu processo de autoconhecimento.

**Palavras-chave:** Sistemas Vivos. Mudança. Autopoiese.

## ABSTRACT

We aim to reflect on the link between life, learning and change, while complex process of production itself by the human subject in interaction with others. This is a theoretical character of research where our starting point is the design of living systems, discussed by authors such as Capra (2005), Prigogine (2011), Morin (2005), Maturana and Varela (2001). We opened a discussion on the human placing it as a living system, demonstrating how our history is marked by a structural becoming where we are constantly changing. Uncertainty leads us to the absurd, but also reminds us and reconnection to our sense of humanity. Welcoming the uncertainty, maybe we can understand the constraints and possibilities that make us, that make with us, and make us beings that can experience a sense of freedom as they advance in their self-knowledge process.

**Keywords:** Living Systems. Change. Autopoiesis.

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências Sociais pela UFRN (2015). E-mail: adeilton\_dias@hotmail.com. Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/4205637509102525>

<sup>2</sup> Professora Adjunta da UFPB e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas da UERN. Doutorado em Ciências Sociais pela UFRN (2006). Líder do Grupo de Pesquisa Ciências Sociais, Cultura e Educação (UFPB). Email: [geotoscano@gmail.com](mailto:geotoscano@gmail.com). Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/5215765397026167>

## INTRODUÇÃO

Neste artigo, refletimos a respeito do ser humano como sistema vivo, compreendendo aprendizado e mudança como características intrínsecas ao processo de continuidade da vida. Falamos de um humano que produz a si mesmo continuamente num processo de aprendizagem que é autoexorreferenciado, segundo Edgar Morin (1994).

O texto apresenta essa discussão e algumas considerações a esse respeito, lançando provocações que possam gerar outras reflexões. Essas questões têm implicação em áreas ou temas como educação, relações de ensino-aprendizagem, entre diversas outras nas ciências humanas e sociais. São temas discutidos por autores como o filósofo Jidu Krishnamurti (1953) e o biofísico Henri Atlan (2004), que contribuem para repensarmos velhos problemas que sempre causam controvérsias no meio científico, como, por exemplo, a relação entre determinismo e liberdade.

O pensamento não tem fronteiras. Portanto, discutir nas ciências sociais a contribuição de físicos, biólogos, químicos, enfim, de representantes das ciências naturais, não significa de forma alguma uma tentativa de redução. Ao contrário, implica uma tentativa de reconciliação. Enfrentar os fenômenos estudados naquilo que eles nos demandem em termos de estratégias, abordagens, estruturas conceituais, entre outras, exige certa coragem e desprendimento.

As descobertas e proposições das ciências naturais a respeito da cognição não podem ser ignoradas nas ciências sociais, posto que as relações sociais também implicam processos complexos de cognição em que os indivíduos estão

continuamente aprendendo e mudando a si mesmos e aos outros. A compreensão gradual dessas contribuições pode fazer despontar outras possibilidades de investigar os fenômenos sociais, e talvez até diminuir certas lacunas interpretativas que nos foram legadas pela hiperespecialização, que nas ciências, de um modo geral, operou uma fragmentação do conhecimento em proporções desastrosas, nunca antes testemunhadas na história do fazer científico.

## VIVOS E APRENDENTES

Para discutirmos o ser humano, é importante considerá-lo desde sua condição de sistema vivo, pois isso nos dirá muito sobre como o ser humano muda na relação com o outro e com o ambiente. O físico teórico Fritjof Capra (2005) anuncia que está surgindo uma nova compreensão dos sistemas vivos. Ele está se referindo a novas formas de abordar o fenômeno da vida, que desde a segunda metade do século XX têm influenciado diversos pesquisadores das diversas áreas das ciências. Seu trabalho sintetiza como vêm sendo construídas algumas reflexões e estudos a respeito do conhecimento da vida. Desde Descartes temos fortalecido uma visão sobre o mundo e sobre nós mesmos que separa, compartimenta as partes que nos compõem, como peças estanques de uma máquina, previsível pelo estudo em separado de seus componentes.

Autores como Morin (2005), Ilya Prigogine (2011), Humberto Maturana e Francisco Varela (2001) dedicaram-se a discutir a vida a partir da noção de sistemas vivos. Quando estamos acostumados

a ter um olhar disjuntivo sobre o que é vivo, que separa o que vê por meio de partes, como estratégia de conhecimento, olhamos para as coisas, a natureza, o mundo a nossa volta e até a nós mesmos visualizando partes, fatos ou fenômenos isolados, acontecimentos mais ou menos ordenados. Quando olhamos assim, vemos uma ordem artificial, criada pelas lentes que utilizamos para ler o mundo. Talvez se olhássemos com lentes mais integrativas que disjuntivas nos deparássemos com o caos.

Morin (2005) define o caos como uma desordem que é levada ao seu extremo, como dispersão generalizada, desintegração organizadora. Nosso anseio por certeza e estabilidade nos impede de compreender o caos de outra maneira que não algo pejorativo. Portanto, impede-nos de compreender a vida de forma mais profunda. Queremos previsibilidade, queremos entender o jogo da vida para empreender estratégias teleológicas, ou seja, orientadas para um fim. Temos o anseio por controlar e dominar o nosso destino e o dos outros.

Sem a obsessão pela certeza e pelo controle, podemos nos arriscar numa compreensão diferente a respeito da vida. Podemos entender que “há uma ordem no caos” (GLEICK, 1989). Há certa regularidade, ainda que difícil de ser captada por nossa percepção. Os sistemas vivos se organizam por meio de um padrão, apresentam certa ordem. “O padrão de organização determina as características essenciais de um sistema” (CAPRA, 2005, p. 135).

O padrão revela o fenômeno da organização da vida e, nos dias atuais, interpretamos que a vida organiza-se em rede. A noção de rede é compreendida como

pertinente à compreensão geral da vida: “Onde há vida, há redes” (CAPRA, 2005). Esse padrão revela uma auto-organização. Em outras palavras, os sistemas vivos apresentam um padrão de auto-organização que é constitutivo de sua qualidade de vivo. E o ser humano está implicado nessa afirmativa, pois é também e ao mesmo tempo, antes de tudo, um sistema vivo.

A auto-organização de um sistema é conhecida como autopoiese, que é a capacidade do sistema vivo de produzir a si mesmo, de renovar-se continuamente e assim manter-se vivo. A esse respeito, Capra (2005, p. 134, grifo do autor) apresenta a noção de auto-organização da seguinte forma:

*O padrão de organização* de qualquer sistema, vivo ou não-vivo, é a configuração de relações entre os componentes do sistema que determinam as características essenciais desse sistema. Em outras palavras, certas relações devem estar presentes para que algo seja reconhecido como — digamos — uma cadeira, uma bicicleta ou uma árvore. Essa configuração de relações que confere a um sistema suas características essenciais é o que entendemos por seu padrão de organização.

Há um conjunto organizado de relações que constitui o ser vivo. A auto-organização de um sistema não é um fenômeno isolado. Esse padrão de relações entre seus componentes se dá numa determinada estrutura. Para Capra (2005), padrão e estrutura formam a base para compreender os sistemas vivos. Ele nos apresenta o seguinte conceito para estrutura:

*A estrutura* de um sistema é a incorporação física de seu padrão de

organização. Enquanto a descrição do padrão de organização envolve um mapeamento abstrato de relações, a descrição da estrutura envolve a descrição dos componentes físicos efetivos do sistema — suas formas, composições químicas, e assim por diante (CAPRA, 2005, p. 134, grifo do autor).

Existe uma relação indissociável entre estrutura e auto-organização. Isso talvez também possa nos suscitar reflexões a respeito da estrutura da personalidade humana e seus padrões organizativos. A estrutura de um sistema vivo não é imutável, pois esses sistemas evoluem pela capacidade de continuamente produzirem a si mesmos – autopoiese. Isso nos indica que nós humanos, como seres vivos que somos, estamos constantemente produzindo a nós mesmos. Muito embora alguns de nós não percebamos, estamos continuamente mudando ainda que nossa mudança muitas vezes conserve um determinado padrão, denotando uma – por vezes falsa – sensação de estabilidade.

Podemos aprender com os seres vivos que a mudança é uma constante. Estamos em relação com o meio, em constante intercâmbio de energia. Estes processos vitais permitem a continuidade da vida. Nesse sentido, Capra (1997, p. 134) afirma que “há um incessante fluxo de matéria através de um organismo vivo”. Isso também indica que a todo momento, estamos trabalhando por nossa sobrevivência enquanto sistemas vivos, e um resultado desse trabalho é a mudança. A estrutura de um sistema vivo possui a capacidade de mudar, desde que esse ser vivo conserve sua auto-organização. Para compreendermos melhor a noção de processos, vejamos a definição apresentada por Capra (2005, p. 134-135):

O processo da vida é a atividade envolvida na contínua incorporação do padrão de organização do sistema. Desse modo, o critério do processo é a ligação entre padrão e estrutura... No entanto, no caso de um organismo vivo, o padrão de organização está sempre incorporado na estrutura do organismo, e a ligação entre padrão e estrutura reside no processo da incorporação contínua.

Disso percebemos que há intrínseca ligação entre estrutura, auto-organização e processos vitais. Esses três componentes fazem parte do padrão dinâmico e complexo que sustém a vida, conforme Capra (1997, 2005). E durante a vida nós somos sempre afetados por desordens de todo tipo. Se a desordem que nos afeta – que força em nós a mudança de nossa estrutura – for demasiado intensa, nossa capacidade de nos autoproduzir fica ameaçada e, portanto, o ser vivo é levado ao limite que ao mesmo tempo une e separa vida e morte, ou seja, pode morrer. Nessa direção, Capra (2005, p. 146) também argumenta que

[...] pesquisas recentes indicam fortemente que, no organismo humano, o sistema nervoso, o sistema imunológico e o sistema endócrino, os quais, tradicionalmente, têm sido concebidos como três sistemas separados, formam na verdade uma única rede cognitiva.

Assim como os demais seres vivos, nós humanos somos um conjunto de relações que até o momento tem dado certo. Cada um de nós é um nó da grande rede, um elo da grande corrente humana. Talvez o que nos distinga dos demais seres vivos é que somos indivíduos conscientes de que temos esperanças, sonhos e desejos. Como afirma Jake, personagem

da série de TV denominada *Touch*<sup>3</sup>: “Mas sabemos que o que parece um indivíduo, é na verdade uma rede. Somos feitos de dezenas de sistemas. Cada ser humano é uma comunidade viva respirando” (LAWRENCE, 2012).

Prigogine (2011) chama nossa atenção para o fato de que a estrutura dos seres vivos é um sistema aberto. Maturana e Varela (2001) concordam que nossa auto-organização é um sistema fechado. Desde esse ponto de vista, somos, então, um curioso sistema que é aberto em sua estrutura e, portanto, mutável, e fechado em sua auto-organização, ou seja, que recria a si mesmo continuamente por uma dinâmica interna própria, autônoma.

Ainda que estejamos em constante interação com o meio e soframos sua influência, não somos por ele determinados. Capra (2005) reconhece que o sistema vivo é estruturalmente aberto, mas organizacionalmente fechado. Conforme Capra (2005, p. 51): “O ambiente só faz desencadear as mudanças estruturais; não as especifica nem as dirige”.

Ademais, há muitas curiosidades e mistérios em torno do fenômeno da vida e mais especificamente do fenômeno humano. Pelo fato de sermos um sistema fechado organizacionalmente, o ambiente nos influencia, mas não determina quem somos. Também não mudamos simplesmente porque queremos mudar. Não somos senhores de nós mesmos. Tampouco podemos controlar os rumos de nossas mudanças. Somos produtores de nós mesmos, mas ao mesmo tempo nossa vontade arbitrária é apenas mais um tijolo que integra essa complexa construção.

A nossa experiência compartilhada a respeito da ilusão da certeza e do controle

faz o mundo parecer menos aleatório, menos caótico. Parece-nos que a vida flui no contínuo refazer-se, num contínuo atualizar-se, no ato relacional de adaptar o meio e adaptar-se a ele. A perturbação do padrão obriga o ser vivo a renovar-se. Em outras palavras, a mudança nos impele a mudar.

Os seres vivos sofrem influências ambientais e também de sua dinâmica interna. As duas desencadeiam mudanças estruturais. Podemos mudar, mas não simplesmente segundo nossa vontade. Não podemos mudar simplesmente quando quisermos. E também não podemos mudar o outro, uma vez que o outro é também um sistema com organização fechada que produz a si mesmo continuamente. Uma discussão como essa traz consequências para os diversos campos da atividade humana, como, por exemplo, para o modo refletir e conceber a educação.

Um educador preocupado com essas questões poderá compreender que há razões profundas que explicam o fato de que não podemos a priori ensinar nada ao outro. Esse outro pode aprender o que quer que estejamos tentando ensinar, mas o fará segundo sua dinâmica própria (inclusive num tempo que lhe é próprio), filtrando, resignificando e por vezes até mesmo subvertendo aquilo que lhe tentamos ensinar.

Não é o plano de ensino ou a ação do professor, tomada isoladamente, que determina se, o que, e como, algo será aprendido. Há uma relação complexa em que múltiplos fatores intervêm. Isso as ciências sociais já o sabem há tempos. O que muitas vezes é ignorado é o fato de que um desses importantes fatores tem a ver com uma dinâmica interna própria

<sup>3</sup> Série de TV exibida no Brasil pelo canal FOX.

do indivíduo que aprende. Desde os seus primórdios, tal dinâmica se constitui no seio da interação com o outro e o ambiente.

Muitas vezes quando quem se põe a ensinar algo nega dinâmica interna do indivíduo que se põe a aprender, ao invés de lhe auxiliar, dificulta-lhe o processo de aprendizagem. Quando as relações não sufocam em cada indivíduo imerso nas relações de ensino-aprendizagem a sua dinâmica interna, há possibilidades genuínas de que o aprendizado mútuo se dê na valorização das singularidades de cada ser humano envolvido nesse processo. Desse ponto de vista, vemos que, num contexto de ensino-aprendizagem, o máximo que um indivíduo pode fazer por outro não é ensinar-lhe algo, mas lhe auxiliar adequadamente em seu processo de aprendizagem.

Além disso, as descobertas sobre os sistemas vivos, encabeçadas por Gregory Bateson (1986), Maturana e Varela (2001) e Capra (2005), entre outros, alteram o modo como nos compreendemos e também dizem muito a respeito de nossa relação com os outros seres vivos, inclusive entre nós humanos. Tais descobertas impactaram não somente a biologia mas ainda as ciências de uma forma geral. Assim sendo, falar em autoconhecimento, por exemplo, implica reconhecer também nossa condição de sistema vivo, no qual estamos sujeitos a determinadas dinâmicas que fogem ao nosso próprio controle, e que, em alguma medida, podem ser influenciadas.

A ideia de estruturas dissipativas foi introduzida por Prigogine (2002, 2011). Esse cientista estudou o comportamento dos sistemas vivos quando estão operando longe do equilíbrio. A

concepção de que somos seres vivos com uma estrutura aberta provém desse estudo. Prigogine percebeu que quando longe do equilíbrio, o sistema muda pela dissipação de sua estrutura.

Esse fato aponta para uma dinâmica evolutiva. Somos uma rede autopoietica em constante processo de evolução até o “limiar da estabilidade” (CAPRA, 2005, p. 129). A instabilidade nos conduz até o nosso limite, ao caos de nós mesmos. Desse ponto em diante, de alguma forma, as forças da natureza nos mandarão a seguinte mensagem: evoluir ou morrer! Uma vez no limiar da estabilidade, não conseguimos mais voltar a sermos os mesmos. Encontraremos bifurcações ou a morte nos aguarda. Nesse ponto, a natureza vai sempre de novo encontrar um caminho para que a vida siga seu curso.

Bifurcação nos traduz a ideia de desvio, outra rota, um divisor de águas, outro curso que nos conduzirá ao imprevisível, à mudança, à evolução. No limiar da estabilidade, o que há de previsível é que algo não será mais como antes. Morin (2005) afirma que a desordem tende a dar início a uma nova ordem, ao passo que Capra define o ponto de bifurcação da seguinte maneira:

Trata-se de um ponto de instabilidade, do qual novas formas de ordem podem emergir espontaneamente, resultando em desenvolvimento e em evolução... um ponto de bifurcação representa uma dramática mudança da trajetória do sistema no espaço de fase<sup>4</sup> (CAPRA, 2005, p. 143).

Emocionalmente, por vezes, também somos conduzidos ao caos de nós mesmos. Aí somos impelidos a bifurcar, encontrar ramificações, caminhos de vida. Geralmente

a natureza dá um jeito e então, evoluímos, mudamos. Precisamos de fluxo contínuo de energia para mantermos nossa ordem – algum nível de estabilidade – e então permanecermos vivos.

Somos sistemas complexos, que estamos em constante mudança, mas que não podemos determinar nossas mudanças segundo nossas vontades. Mudamos para sobrevivermos e, como nos lembra Capra (2005, p. 143), “a vasta rede de processos metabólicos mantém o sistema num estado afastado do equilíbrio e, através de seus laços de realimentação inerentes, dá origem a bifurcações e, desse modo, ao desenvolvimento e à evolução”.

Maturana (1998) afirma que nós nos constituímos como tais no espaço relacional. Somos um conjunto de relações e ao mesmo tempo estamos em relação com os outros. Vemos que as relações constituem a essência do mundo vivo. Assim sendo, falar de autoconhecimento implica necessariamente considerar a convivência, a relação com o outro, pois não podemos nos conhecer dissociados dos outros e do mundo que está ao nosso redor. Os estudos de Maturana (1998) também abriram novas reflexões a respeito da mente. Ele chegou à descoberta de que o fenômeno da mente é inseparável do fenômeno da vida.

Conforme Capra (2005), o processo mental como a memória, a tomada de decisões, é um fenômeno sistêmico, característico dos organismos vivos. Dialogando com o trabalho de Maturana, Capra (2005, p. 53) apresenta a seguinte definição de mente:

A mente não é uma coisa, mas um processo — o processo de cognição, que é identificado com o processo da vida. O cérebro é uma estrutura específica por meio da qual esse processo opera. Portanto, a relação entre mente e cérebro é uma relação entre processo e estrutura.

Essa afirmação nos permite compreender a cognição como processo constitutivo de nossa existência. Em outras palavras, o ato de conhecer é processo de vida. Por meio desse processo, estamos constantemente produzindo e incorporando nosso padrão de organização, gerando adaptação e, portanto, mudanças sutis. Somos imersos num contínuo processo de conhecimento, que se dá de forma relacional.

Vemos que o processo mental vai além do pensar (CAPRA, 2005). Envolve percepção, emoção e ação. Assim, a cognição não é um privilégio exclusivo do homem. E no próprio homem, não somente o cérebro é responsável pelo processo do conhecer. Quando conhecemos algo, nós o fazemos com o corpo que somos. Isso indica que o nosso conhecer está ligado à nossa experiência de vida, quando integramos sentimento, pensamento e ação. Conforme Capra (2005, p. 146):

O cérebro não é, naturalmente, a única estrutura por meio da qual o processo de cognição opera. Toda a estrutura dissipativa do organismo participa do processo da cognição, quer o organismo tenha ou não um cérebro e um sistema nervoso superior.

Na qualidade de seres vivos, somos seres cujo comportamento é determinado por nossa estrutura (CAPRA, 1997, 2005).

<sup>4</sup> Prigogine também afirma que o conhecimento das estruturas dissipativas pode ser utilizado para auxiliar na compreensão dos processos sociais. Para ele, a história é uma sucessão de bifurcações.

Temos uma história marcada, gravada em nossa estrutura. Somos história ambulante, que anda, pensa, sente e fala. Somos o registro vivo de nossas interações com o meio. Dito de outro modo, as relações com os outros – ainda que muitas vezes não percebamos – afetam-nos significativamente a ponto de nos deixar marcados. Carregamos conosco nossa própria história e ao mesmo tempo somos essa própria história. Capra também afirma que:

À medida que continua interagindo com o ambiente, o organismo vivo sofre uma sequência de mudanças estruturais e, com o tempo, acaba por formar o seu próprio caminho individual de acoplagem estrutural. Em qualquer ponto desse caminho, a estrutura do organismo sempre pode ser definida como um registro das mudanças estruturais anteriores e, portanto, das interações anteriores. Em outras palavras, todos os seres vivos têm uma história. A estrutura viva é sempre um registro dos desenvolvimentos já ocorridos (CAPRA, 2005, p. 51).

Cada nova atualização de nosso organismo é um recontar de nossas histórias. A compreensão de nossa mente como processo, atividade mental, oferece amplo espaço para discussões a respeito da cognição como processo de vida. Discutindo as descobertas de Maturana e Varela (2001), Capra (2005, p. 51) também observa que:

À medida que o organismo vivo responde às influências ambientais com mudanças estruturais, essas mudanças, por sua vez, alteram o seu comportamento futuro. Em outras palavras, o sistema que se liga ao ambiente através de um vínculo estrutural é um sistema que aprende. A ocorrência de mudanças estruturais

contínuas provocadas pelo contato com o ambiente – seguidas de uma adaptação, um aprendizado e um desenvolvimento também contínuos – é uma das características fundamentais de todos os seres vivos.

Nossa vida seria então um contínuo processo de aprendizagem, em que estamos constantemente adaptando nosso comportamento com base nas determinações de nossa estrutura e nas influências e perturbações decorrentes de nossa relação com o outro e com o meio.

Estamos vivendo e aprendendo, como diz um ditado popular. Somos aprendentes, ainda que por vezes não tenhamos uma compreensão global sobre nosso processo de aprendizagem. Se algo é vivo, está em constante aprendizagem. Essas aprendizagens nos afetam, modificam-nos e ficam registradas na história de nosso devir estrutural. Estamos condenados a nos fazer na relação com o outro, de forma que precisamos desse outro para sermos o que somos (CYRULNIK, 2009).

A experiência humana encontra sua realização mais plena no encontro com o outro. É a partir da relação que se constrói no encontro com o outro que uma trama de possibilidades poderá ser desenvolvida. Se precisamos do outro para nos tornarmos nós mesmos, é no encontro com esse outro que o eu irá construir um conjunto misterioso de interações humanas cujo sentido aparentemente se faz imprevisível, até que o aconteça, até que o construamos. Perante os outros construímos nossas identidades.

Para Morin (1994), a constituição da identidade do ser sujeito está implicada numa relação complexa entre sua

organização biológica, sua dimensão cognitiva, seus processos de computação, ancorados em princípios de exclusão e de identidade. Antes de empreender elaborações mais complexas, os indivíduos, como outros seres vivos, realizam um processo de distinção no qual se diferenciam uns dos outros, operando uma distinção entre o eu e os não eu. O sujeito reconhece os outros ao reconhecer a si mesmo. Para tanto, processa informação do ambiente, de modo que possa identificar ameaças, oportunidades, enfim, de modo que possa situar-se num contexto mais amplo. De algum modo “temos um ser, um ser-máquina que é um ser ‘computante’” (MORIN, 1994, p. 48).

Daí decorre que, desde os níveis mais simples aos mais complexos, o sujeito necessita exercitar uma compreensão distintiva a respeito de si, de seu ambiente e dos outros, como um imperativo de sobrevivência. Sem processar as informações do meio e adaptar seu comportamento, a própria vida dos sujeitos vê-se ameaçada. Morin (1994) chama esse processo de autoexorreferência, e sobre isso afirma que: “Esse processo de auto-exo-referência é o que é constitutivo da identidade subjetiva. E assim se opera a distinção entre si/não-si, mim/não-mim, entre o eu e os outros eus” (MORIN, 1994, p. 50).

A interação no espaço relacional, nossa relação com o outro também pode perturbar nossos padrões organizativos, assim como também pode simplesmente confirmá-los e mantê-los. Segundo Krishnamurti (1953), as mudanças sutis muitas vezes apenas confirmam o nosso padrão. Esse autor sustenta que somos seres condicionados e que por medo da mudança – de novo a questão do apego à ilusão da certeza e do controle – agimos

ou nos omitimos para confirmar nosso condicionamento.

Corremos o risco de ficar tão familiarizados, que apenas quando uma desordem perturba nosso condicionamento é que podemos nos aperceber enquanto seres amoldados a um padrão. Segundo Krishnamurti (1953, p. 31):

Você só perceberá por si mesmo o quanto está condicionado quando um conflito se manifestar na continuidade do prazer ou na fuga da dor. Se tudo ao redor de você decorre de maneira perfeitamente feliz, a sua esposa o ama, você a ama, tem uma bonita casa, filhos interessantes e dinheiro à farta, nesse caso você não está consciente do seu condicionamento. Mas quando surge uma perturbação, quando sua esposa olha para outro homem, ou você perde sua fortuna, ou se vê ameaçado pela guerra ou por qualquer outra coisa que cause dor ou ansiedade – então você saberá que está condicionado. Quando luta contra uma perturbação qualquer ou se defende de uma dada ameaça exterior ou interior, você sabe então que está condicionado. [...] essa nossa própria perturbação indica que estamos condicionados.

O trabalho de Atlan (2004) discute a respeito da compreensão daquilo a que ele chama de determinismos. Ajuda-nos a compreender como esses mecanismos agem nas pessoas. Temos, portanto, que o ser humano, segundo Atlan (2004), está imerso numa ampla teia de determinismos que condicionam nossos comportamentos e ações, afetando, portanto, todos os nossos relacionamentos.

Atlan (2004) faz uma leitura de que não haveria como alcançar a liberdade total frente aos determinismos que nos

envolvem em praticamente tudo em nossas vidas. Nessa perspectiva, sugere que:

Os dispositivos hoje observáveis no nível endócrino mostram como alguns de nossos comportamentos e pensamentos e, *a fortiori*, alguns de nossos sentimentos e paixões são determinados por fenômenos biológicos de toda ordem (sem contar os mecanismos sociais, psicológicos, linguísticos com os quais interagem). A ideia de que tínhamos capacidade para decidir livremente nossos atos sofreu um abalo (ATLAN, 2004, p. 19).

Ao mesmo tempo que somos livres, também somos seres determinados, condicionados em nossos comportamentos, pensamentos, vontades e, consequentemente, ações. Historicamente o ser humano empreende esforços para controlar o seu semelhante e também a natureza, de uma forma geral. Muitos de nós ainda acredita ser possível planejar o destino dos seres vivos e fazê-lo acontecer segundo esse planejamento.

A discussão a respeito do determinismo sempre é acompanhada implícita ou explicitamente da questão da liberdade. Segundo Capra (2005), as descobertas de Maturana e Varela (2001) alteram significativamente o debate acadêmico a respeito do determinismo e, consequentemente, da liberdade. Conforme Capra (2005, p. 52):

Essa noção de determinismo estrutural lança nova luz sobre o antiquíssimo debate filosófico acerca da liberdade e do determinismo. Segundo Maturana, o comportamento do organismo vivo é, de fato, determinado. Porém, não é determinado por forças exteriores, mas pela estrutura do próprio organismo – uma estrutura formada por uma sucessão de mudanças estruturais autônomas. Assim, o comportamento do organismo vivo é ao mesmo

tempo determinado e livre. Os sistemas vivos, portanto, respondem autonomamente às perturbações do ambiente. Respondem a elas com mudanças na sua própria estrutura, ou seja, com um rearranjo do padrão de ligações da sua rede estrutural.

Somos autônomos em relação a nós e ao ambiente a ponto de nós mesmos não termos governo sobre nossas próprias mudanças, assim como os outros também não conseguem exercer sobre nós esse poder, pois temos uma dinâmica própria, um jeito próprio de ser, de sentir e relacionar com o ambiente, de mudar.

Depois dessas descobertas a respeito dos seres vivos, vemos que a crença humana na existência ilimitada de uma liberdade de ação e de escolha – pelo menos para aqueles que enfrentam com seriedade esta questão – foi abalada. Podemos crer sermos simplesmente livres, possuir uma liberdade irrestrita no campo da ação e das escolhas. Isso nos ajuda a confirmar nossa vontade de controlar nossas ações e as dos outros, controlar a natureza.

Entretanto, se considerarmos o que diz Maturana e Varela (2001) e Capra (1997, 2005), vemos que tal crença é fundamentalmente ilusória, pois nossas escolhas e ações já estão como que pré-configuradas num campo de possibilidades determinado por nosso devir estrutural. Somos livres para escolher e agir, mas dentro de um menu preestabelecido pela história não-linear de nossas interações com o outro e com o meio. Há condições históricas que possibilitam e também limitam nossas ações.

Na tentativa de também contribuir para esse debate, Atlan (2004) usou o termo livre necessidade para demonstrar que o humano experimenta a liberdade

como um estar atento, um ser sujeito de sua própria experiência, tendo inclusive a consciência de seus determinismos. Isso pode ser observado nas próprias palavras de Atlan (2004, p. 40, grifo nosso), quando afirma que:

A experiência dessa livre necessidade supõe, ao contrário [*do determinismo*], uma intensa atividade de nosso espírito e de nosso corpo. Podemos experimentar essa liberdade em certos momentos privilegiados, como, por exemplo, ao compreendermos alguma coisa. É quando sou ativo que tenho a experiência de ser sujeito daquilo que sou e daquilo que faço. Sou sujeito não como um império em um império, que escapa ao determinismo, mas enquanto compreendo e conheço os determinismos da natureza que agem em mim e que me fazem agir. É nessa atividade que me constituo enquanto sujeito.

Parece que Atlan (2004) sustenta que, apesar de haver mecanismos que podem chegar inclusive a determinar grande parte dos comportamentos humanos, é possível conhecer esses mecanismos e então poder lidar com essa situação de forma a talvez não se livrar totalmente deles, mas poder empreender outras escolhas, dentro de um campo maior – ainda que limitado – de possibilidades. O próprio Atlan (2004, p. 46) afirma que: “Mesmo que, em teoria eu saiba que sou determinado, ainda assim construo a experiência da livre escolha”.

A experiência denominada por Atlan (2004) de livre necessidade nos parece estar relacionada com a consciência reflexiva, com a capacidade do ser humano de refletir sobre si mesmo. A experiência do indivíduo sobre si mesmo está sendo compreendida como caminho para

liberdade, nas seguintes palavras de Atlan (2004, p. 49):

À medida que temos acesso mais preciso a esses determinismos, nosso sentimento de liberdade se modifica. Da sensação infantil de poder fazer escolhas arbitrárias, passamos, pouco a pouco, à aceitação daquilo que se faz em nós. É essa anuência que vai propiciar a experiência da verdadeira liberdade.

Tanto as ideias de Atlan (2004) quanto de Krishnamurti (1953), apesar das substanciais diferenças entre seus argumentos e reflexões, parecem defender que a liberdade é fundante, balizadora nesse processo cognitivo que é o viver humano. Krishnamurti (1953) anuncia de modo explícito que compreende o autoconhecimento como caminho para a experiência humana chamada de liberdade, por meio do seguinte argumento:

A liberdade só nasce com o autoconhecimento, nas ocupações de cada dia, isto é, em nossas relações com as pessoas, coisas, ideias e a natureza. [...] A compreensão do processo total da existência traz a integração. Quando há autoconhecimento, extingue-se a capacidade de criar ilusões e só então é possível manifestar-se a realidade... (KRISHNAMURTI, 1953, p. 45).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como os demais seres vivos, nós, humanos, somos redes complexas e nos construímos na relação com os outros e com o meio num processo contínuo de cognição que gera aprendizado e

mudança. Daí podemos aprender que é preciso que compreendamos o processo da vida em sua profundidade e complexidade. Um olhar disjuntivo não responde mais ao nosso anseio por sabermos quem realmente somos.

Embora o ser humano não tenha como arbitrariamente determinar suas mudanças, embora não possa eleger como e quando mudar; resta-lhe a possibilidade de perturbar o padrão, questionar os seus lugares comuns e sair, pelo menos quando possível, de suas zonas de conforto. O ato consciente da busca do conhecimento de si pelos humanos – que para isso mobilizam saberes provenientes das artes, das ciências, das mitologias e das religiões – representa a perturbação do padrão auto-organizativo que reproduzimos, como parte do processo de vida. A perturbação impele mudanças que reconfiguram o sistema, altera quem somos.

Possuímos também a capacidade de refletirmos sobre nós mesmos, de, na linguagem, atribuímos sentido às nossas próprias experiências e assim compreendermos por aproximação os condicionamentos e possibilidades que nos fazem, que se fazem em nós, e fazem de nós seres que experimentam a sensação de liberdade à medida que avançamos em nosso processo de autoconhecimento.

Em linhas gerais, este trabalho macula as fronteiras sagradas estabelecidas nas ciências, que impedem ou dificultam a religação entre os saberes. Mobilizar saberes de outras ciências como a física, a química e a biologia não é bem visto nas ciências sociais (tal como o inverso também não é bem aceito nas ciências naturais). É geralmente encarado como heresia sociológica.

No entanto, onde quer que haja relações humanas, haverá seres que, quando conduzidos ao limite de sua estabilidade, respondem às perturbações do ambiente e das relações mudando a si mesmos. Essas mudanças alteram as relações e, portanto, alteram os fenômenos sociais de maneiras específicas e imprevisíveis, porém, compreensíveis. Isso nos convida a ponderar ou reintegrar nossas teorias sociológicas e nossas formas de abordar os fenômenos e de deles nos aproximarmos.

## REFERÊNCIAS

ATLAN, Henri. **A ciência é inumana?** ensaio sobre a livre necessidade. Tradução de Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Cortez, 2004.

BATESON, Gregory. **Mente e natureza:** a unidade necessária. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida:** uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1997.

CAPRA, Fritjof. **As conexões ocultas:** ciência para uma vida sustentável. São Paulo: Cultrix, 2005.

CYRULNIK, Bóris. **De corpo e Alma:** a conquista do bem-estar. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GLEICK, James. **Caos:** a criação de uma nova ciência. 18. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 1989.

KRISHNAMUTRI, J. **A educação e o significado da vida.** Tradução de Hugo Veloso. São Paulo: Cultrix, 1953.

LAWRENCE, Francis (Dr.). **Touch.** Produção de Dennis Hammer. Twentieth Century Fox Film Corporation, 2012. DVD.

MATURANA, Humberto. **Emoções e linguagem na educação e na política.** Belo Horizonte: UFMG, 1998.

MATURANA, Humberto. **Cognição, ciência e vida cotidiana.** Belo Horizonte: UFMG, 2001.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento:** as bases biológicas da compreensão humana. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MORIN, Edgar. A noção de sujeito. In: SCHNITMAN, Dora Fried (Org.). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

MORIN, Edgar. **O método: a natureza da natureza.** Porto Alegre: Sulina, 2005. v. 1.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita:** repensar a reforma, reformar o pensamento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

PRIGOGINE, Ilya. **As leis do caos.** São Paulo: UNESP, 2002.

PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas:** tempo, caos e as leis da natureza. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2011.

# ECOLOGIAS DIGITAIS E MULTIDÕES AUTO-ORGANIZADAS: REFLEXÕES SOBRE TENDÊNCIAS DE SUBJETIVAÇÃO CONTEMPORÂNEAS E MICROPOLÍTICA DIGITAL

DIGITAL ECOLOGIES AND SELF-ORGANIZED MULTITUDES: REFLECTIONS ON  
CONTEMPORARY TRENDS OF SUBJECTIVATION AND DIGITAL MICROPOLITICS

Antonino Condorelli<sup>1</sup>



## RESUMO

Este artigo interroga-se sobre como pensar as subjetividades que protagonizaram as mobilizações sociais de 2013 no Brasil, emergidas das redes sociais digitais, em suas dimensões reprodutoras e constituintes. Para isso, são exploradas as concepções do sujeito no pensamento sobre o digital; analisam-se aspectos da fenomenologia das manifestações e reflete-se sobre as possibilidades de micropolíticas digitais não hegemônicas.

**Palavras-chave:** Redes sociais digitais. Mobilização social. Subjetividades.

## ABSTRACT

This article wonders about how to think subjectivities who staged the 2013 social mobilizations in Brazil, emerged from digital social networks, in their reproductive and constituent dimensions. For this, we explore concepts of the subject in the thought on digital, analyze aspects of the phenomenology of mobilizations and reflect on the possibilities of non-hegemonic digital micropolitics.

**Keywords:** Digital social networks. Social mobilization. Subjectivities.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências Sociais – PPGCS/UFRN e Professor Substituto do Departamento de Comunicação Social – UFRN. E-mail: condor\_76@hotmail.com. Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/4832910631790845>

## INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, eclodiram em diversos países e continentes protestos sociais que surgiram e se auto-organizaram espontaneamente de forma horizontal, colaborativa, não hierárquica, não mediada por organizações sociais tradicionais (partidos políticos, sindicatos, movimentos populares organizados etc.) e que criaram entre seus participantes vínculos efêmeros baseados em uma afinidade temporária de sentimentos, tendo como principal plataforma de mobilização e articulação as redes sociais da internet. Fenômenos como as chamadas *Primaveras Árabes*, o *Occupy Wall Street* nos Estados Unidos, os *Indignados* na Espanha e na Grécia, a *Revolução das Panelas* na Islândia, os protestos populares de 2011 no Chile, os de 2013 na Turquia e as *Jornadas de Junho* no Brasil manifestaram tendências de auto-eco-organização da ação coletiva que parecem ter fortes ligações com os agenciamentos antropodigitais<sup>2</sup> contemporâneos, expressão que forjei para referir-me a ecologias de relações das quais participam sujeitos humanos e tecnologias digitais de comunicação em mútua inter-(re)definição.

Pesquisas realizadas sobre essas mobilizações (CASTELLS, 2013; RICCI, 2014) mostram que a maioria que participou destas era composta por jovens entre 20 e 30 anos. O papel que as redes sociais digitais desempenharam no surgimento e na configuração desses movimentos parece sinalizar a emergência, entre as novas gerações de muitos países

do mundo, de tendências de subjetivação<sup>3</sup> fortemente relacionadas às – embora não derivadas de forma determinista das – atuais teias de inter-retroações entre sujeitos humanos e tecnologias digitais de produção, divulgação, armazenamento e reprodução de signos conectadas em redes de telecomunicações.

Tanto no Brasil como no resto do mundo, essas tendências de subjetivação parecem não se sobrepor ou substituir, mas hibridar-se, complementar e reforçar modos de subjetivação preexistentes, produtos de ecologias antro-po-sócio-tecno-culturais complexas. Além disso, parece não se constituir alternativas reais às lógicas estruturantes que permeiam e dominam as redes sociotécnicas, mas expressar apenas algumas entre as múltiplas possibilidades nelas inscritas.

Como pensar os sujeitos que emergem/participam das ecologias antropodigitais contemporâneas? As subjetividades que emergem dos agenciamentos antropodigitais são essencialmente reprodutoras ou criadoras? Para contribuir com essa reflexão, na primeira parte deste artigo, exploro algumas concepções do digital que circulam pelo pensamento contemporâneo, buscando em seus pressupostos epistemológicos as percepções do sujeito que delas emergem, e a forma como pensam a relação entre redes digitais e cultura enquanto modos de subjetivação. Na segunda parte, teço um diálogo entre essas concepções e traços perceptivo-cognitivo-comportamentais que uma pesquisa com base empírica de Ricci (2014), e outras análises que identificam,

<sup>2</sup> Utilizo o termo *agenciamento* no sentido que lhe atribui Karen Barad (2003), o de relação constitutiva das partes nela envolvidas.

<sup>3</sup> Neste artigo, entenderei *subjetividade* como o conjunto de tendências perceptivo-cognitivo-relacionais que configuram a entidade que se autoexperiencia como sujeito individual e das percepções/representações que tem si e de sua relação com os outros sujeitos e com o mundo, compreendendo por *subjetivação* os processos que contribuem – de maneira complexa, não linear e não determinista – para a emergência de determinadas subjetividades.

nos protestos de junho de 2013 no Brasil, as subjetividades produzidas pelos agenciamentos antropodigitais que estão se configurando essencialmente como reorganizações de tendências preexistentes. Por último, interrogo-me sobre a possibilidade teórica de uma biopolítica digital alternativa aos mecanismos de subjetivação, predominantes nas ecologias socio-técnicas contemporâneas.

## EPISTEMOLOGIAS DIGITAIS, SUBJETIVIDADES E CULTURA

A ideia de sujeito como elemento determinante na configuração das redes digitais, simultaneamente, o (re)configura, despontando de forma contundente nas perspectivas teóricas mais recentes sobre o digital. Mas qual é o sujeito que emerge das redes antropodigitais?

As concepções de Pierre Lévy (1998; 2010a; 2010b) de nova ecologia cognitiva<sup>4</sup> e inteligência coletiva<sup>5</sup> como emergências das interconexões cada vez mais generalizadas propiciadas pelas tecnologias digitais de comunicação, que harmonizariam todas as diversidades em uma rede universal de trocas permanentes cujo sentido seria o progresso do espírito humano, remetem para um processo orgânico – embora não planejado – com a finalidade

social e histórica de levar os potenciais humanos (entendidos como inerentes) de liberdade e cooperação à sua suposta plenitude, isto é, a apropriação da técnica pelo social em favor dos indivíduos. Estes que, embora Lévy os insira em ecologias bio-noo-socio-técnicas, que relativizem sua suposta autonomia, tendem a emergir dessas ecologias muito parecidos com os sujeitos clássicos do pensamento humanista: autônomos, totalmente livres e abertos ao diálogo e à cooperação. Corroborando essa ideia, Lévy (2010b, p. 137) afirma: “Fora da coletividade, desprovido de tecnologias intelectuais, ‘eu’ não pensaria. O pretense sujeito inteligente nada mais é que um dos micro atores de uma ecologia cognitiva que o engloba e restringe”

Para Lévy, a simples conexão de sujeitos entre si criaria “uma suposta vontade coletiva de construir laços sociais baseados na partilha de conhecimentos” (RÜDIGER, 2011, p. 168). Se essa concepção parece limitada para dar conta da complexidade dos agenciamentos antropodigitais, por outro lado, parece ser (conscientemente ou não) exatamente a percepção de si e das atuais gerações digitais.

Para diversos pensadores, a dimensão dos significados, do imaginário, das práticas simbólicas também desempenha um papel fundamental na (re)configuração das redes antropodigitais e,

<sup>4</sup> A ecologia cognitiva como produto das redes digitais de comunicação constituiria, para Pierre Lévy (2010b), em uma teia de atores humanos e não humanos, processos e dinâmicas cognitivas que gerariam a emergência de uma mente pensante coletiva não redutível às individuais que dela participam. Na esteira das ideias de Gregory Bateson, para Lévy, “todo sistema dinâmico, aberto e dotado de um mínimo de complexidade possui uma forma de ‘mente’” (LÉVY, 2010b, p. 142). A emergência de uma ecologia cognitiva, portanto, não seria uma prerrogativa específica das interconexões digitais, mas a própria natureza do processo de cognição. O adjetivo “nova” que Lévy atribui à ecologia cognitiva produzida pelas interações digitais revela, porém, o caráter peculiar que o autor atribui a esta última, que representaria o momento culminante de um processo histórico de progressiva realização dos potenciais humanos.

<sup>5</sup> Na esteira de sua concepção de ecologia cognitiva, Pierre Lévy (1998) concebe a inteligência coletiva como a emergência de uma mente coletiva a partir das interações digitais que promovem o compartilhamento de memórias e competências, uma mente capaz de produzir pensamento, solucionar problemas, levantar questões, processar informações autonomamente, de forma não redutível às atividades das inteligências individuais que a integram.

recursivamente, essas últimas participam da incessante (re)invenção dos imaginários. O que emerge das interações digitais não é o mero produto da pesquisa tecnológica de novas maneiras de transmitir e armazenar informações, mas, como afirma Francisco Rüdiger (2011, p. 14), elas articulam também o “profetismo religioso e secular, as utopias sociais, a sensibilidade estética e, mais genericamente, a nossa capacidade de imaginação, veiculada pela literatura e as artes, mas, sobretudo, pelas práticas de indústria cultural”. Seguindo esse pensamento, André Lemos (2010, p. 17) reconduz a própria técnica ao campo da cultura, defendendo que suas formas precisam ser compreendidas no “movimento caótico e sempre inacabado” que as atrela aos conteúdos da vida social. Isso explica a centralidade que o conceito de *cibercultura* e a solução culturalista prospectada adquiriram no pensamento sobre o digital por vários autores, sobretudo, brasileiros, para a compreensão da relação entre tecnologia e vida social.

André Lemos (2010, p. 260), ao entender a cultura como “o conjunto das formas sociais que emergem do conflito entre o homem e a natureza, construindo o que chamamos temporariamente de realidade”, sustenta que a tecnologia “não é uma forma *a priori* que determinaria os conteúdos da vida social” (LEMOS, 2010, p. 261). A cultura técnica contemporânea, nessa perspectiva, seria “uma solução particular do conflito entre o sujeito e o objeto” (LEMOS, 2010, p. 261). Este autor manifesta a percepção – amplamente compartilhada entre os pensadores do digital – de que as dinâmicas da produção de sentido, das projeções imaginárias, da noosfera (ou seja, daquilo que é da ordem

da intersubjetividade) participa ativamente, e de maneira determinante, da configuração da *tekhne* que, por sua vez, participa ativamente da (re)configuração incessante do sujeito. Um pensamento que, apesar de reproduzir dicotomias clássicas do pensamento ocidental como homem-natureza e sujeito-objeto, busca uma síntese dinâmica entre esses termos em interação e revela a centralidade da própria interação na configuração de um e de outro.

Em uma linha de pensamento semelhante à de Lemos, Erick Felinto (2006), propõe uma teoria da cibercultura como imaginário, sugerindo considerá-la uma totalidade cultural coerente – o que, na opinião do autor, não quer dizer sem contradições, mas um sistema dotado uma lógica própria e dirigido para determinados fins – a ser investigada em seus múltiplos aspectos (econômicos, sociais, tecnológicos, comunicacionais) a partir da análise das mútuas imbricações e inter(re)configurações entre aspectos materiais e culturais que cercam as tecnologias digitais.

Estabelecer uma relação entre essas perspectivas teóricas com a ideia de sujeito como, simultaneamente, emergência e elemento determinante na (re)configuração das ecologias antropodigitais, nos permite conceber estas últimas como rearranjos, inacabados e em incessante (re)construção, de (inter)subjetividades e processos/dispositivos de subjetivação preexistentes. Isso quer dizer que elas estão permeadas de paradigmas transsociais e trans-históricos de inteligibilidade do real; de múltiplas relações sócio-econômico-políticas; de práticas discursivas; de entidades noológicas; de percepções,

sensações e emoções individuais e coletivas etc. e não operam cortes epistemológicos, como idealizam (ou temem) as visões humanistas modernas que, em seu afã de “purificar” o real dos híbridos, se revelam incapazes de conceber a politemporalidade inscrita nos dispositivos tecnológicos (LATOURE, 2008).

## SUBJETIVIDADES QUE EMERGEM DE AGENCIAMENTOS ANTROPODIGITAIS

Quais subjetividades produziram as (e emergiram das) mobilizações espontâneas e auto-organizadas que, nos últimos anos, eclodiram em muitos países? Que relações têm com as redes digitais e com as culturas das quais brotaram? Para refletir sobre essas questões, focarei em apenas um fenômeno – entre os múltiplos ocorridos – que manifestou subjetividades aparentemente atreladas a agenciamentos antropodigitais: os protestos de junho de 2013, no Brasil.

Uma pesquisa com base empírica de Rudá Ricci (2014) aponta algumas características que emergiram com força das chamadas Jornadas de Junho. Entre as mais relevantes para a reflexão aqui posposta, a primeira é a lógica das redes sociais, que “não estiveram apenas no processo de convocação, mas no próprio conceito de organização e mobilização” (RICCI, 2014, p. 21), forjando uma comunidade “entrelaçada pela identidade e afeto”:

A convocação não se deu por uma organização central ou lideranças.

Ocorreu de maneira horizontalizada, pela identidade e confiança entre aquele que convidava (não se tratava de convocatória) e o que recebia o convite. [...] Uma rede gigantesca que se formou a partir destas relações individuais, grupais, íntimas (RICCI, 2014, p. 21).

As ideias de Lévy (2010a), que enxerga na própria conexão entre sujeitos a condição de emergência de uma vontade de cooperação baseada no conhecimento compartilhado e a ação conjunta, parecem manifestar-se na concepção de mobilização que permeou os protestos de 2013 no Brasil<sup>6</sup>.

Essa concepção parece sustentar também outra característica dos protestos apontada por Ricci (2014): a lógica do enxameamento ou *swarming* – pessoas e grupos que coordenam espontaneamente suas ações sem se dar e nem receber ordens – que pode ser observada em manifestações de massa com tecnologias que permitam a interatividade e a conexão instantânea. Para Ricci (2014, p. 33), é um fenômeno que se relaciona “com a noção de comunidade provisória, fortemente articulada com a identidade afetiva e com a convocação horizontalizada”.

Ambos esses aspectos – a mobilização articulada por identidade afetiva e a dinâmica do enxameamento – favoreceram a emergência nas manifestações de feixes de sentido e de ação múltiplos, não orgânicos e extremamente heterogêneos: “cada um ou pequeno grupo constituía uma manifestação em si” (RICCI, 2014, p. 22), o que fez com que a rua se constituísse em uma “escola política em movimento, dinâmica, sem dono”. Características

<sup>6</sup> Na esteira de Lévy (2010b), também me parece possível afirmar que a ecologia cognitiva, que emerge das inter-retroações digitais, – uma teia de percepções, sensações, emoções, sentimentos, ideias, ações geradas pela interação entre os agentes em comunicação, com propriedades não encontráveis separadamente nos atores que participam delas – contribuiu para reconfigurar o sentir, o pensar e, conseqüentemente, o agir (pelo menos durante certo período) de muitos de seus pontos de rede que, isoladamente e participando de outros agenciamentos, talvez não tivessem encontrado estímulo e razão para saírem às ruas.

também imputáveis à comunicação e à organização em rede, que “não se fecham, são irremediavelmente abertas e fluidas, dinâmicas e que se refazem na sua própria comunicação difusa e incompleta” (RICCI, 2014, p. 22). O autor aponta a heterogeneidade de demandas e a provisoriedade das agrupações surgidas nas manifestações de junho como mais uma característica da subjetivação em rede, que batiza de utopia no presente: “Uma utopia provisória, de demonstração de força imediata, niilista porque negava toda forma de organização e estrutura de poder” (RICCI, 2014, p. 22). Isso seria o produto de uma percepção não descontínua do universo das interações virtuais e o das não virtuais, própria das subjetividades digitais acostumadas com a manipulação direta e imediata dos próprios dados – pelo *mouse* ou com os dedos – facilitada pelas interfaces amigáveis ao usuário. Nessa perspectiva, “a representação não direta de nossa vontade se revelaria, de fato, supérflua já que o mundo real/virtual seria concebido como espelho da nossa vontade” (RICCI, 2014, p. 29). Por esses motivos, o autor conclui: “As manifestações de junho não foram motivadas por uma intenção nitidamente oposicionista em relação a uma força política determinada, mas a toda estrutura de poder e sua lógica elitista e excludente” (RICCI, 2014, p. 223) ou, pelo menos, experienciada como tal pelos sujeitos envolvidos nos protestos.

A pesquisa de Ricci (2014) parece apontar que os movimentos de junho teriam feito emergir tendências de subjetivação estritamente relacionados com agenciamentos antropodigitais (embora não sejam necessariamente produto

exclusivo destes últimos). Inegavelmente, as ecologias antro-po-sócio-tecno-culturais contemporâneas (isto é, as teias de inter-retroações entre elementos humanos e não humanos, materiais e simbólicos que redefinem constantemente o mundo experienciado e os sujeitos que o experienciam) favoreceram a emergência, em muitos países, de novas subjetividades. Novas não no sentido de radicalmente distintas das que as precederam, mas que combinam de uma maneira peculiar características herdadas de modos de subjetivação anteriores e elementos que surgiram tanto dos processos sócio-tecno-culturais, das últimas décadas do século XX e a primeira do século XXI, como da recente digitalização do cotidiano.

Entre essas tendências da subjetividade contemporânea, Zygmunt Bauman (2013) enfatiza a extrema individuação<sup>7</sup> e o anseio constante, em nome da segurança existencial proporcionada pelo vínculo, por novas formas de comunidade que não sufoquem (pelo menos na percepção de quem delas participa) a individualidade, nem a submetam a normas rígidas não compatíveis com a atual condição existencial fluida do sujeito. Considerando um sujeito crítico (embora não necessariamente autoconsciente de seus condicionamentos e das mediações que participam de sua subjetivação), mas ansioso em um universo social e cultural em incessante movimento, cuja atenção é dispersa, que processa superficialmente a informação e que espera resultados imediatos. Portanto, um sujeito mais à vontade nas redes sociotécnicas contemporâneas do que nas tradicionais comunidades:

<sup>7</sup> Individuação não é necessariamente sinônimo de diferença e singularidade, apenas ênfase perceptiva em uma suposta autonomia, independência e essencial disjunção do sujeito individual do resto do mundo.

Uma rede [...] pode ter pouca ou nenhuma preocupação por sua obediência a normas por ela estabelecidas (se é que uma rede tem normas, o que frequentemente não ocorre), e portanto o deixa muito mais à vontade, e acima de tudo não o pune por sair dela (BAUMAN, 2013, p. 44).

A convivência em redes – não apenas digitais – permite, segundo o autor, viver a experiência da solidariedade sem relacioná-la à necessidade de qualquer compromisso duradouro: “Solidariedade não tanto em compartilhar a causa escolhida quanto em ter uma causa; você e todo o resto de nós (‘nós’, quer dizer, as pessoas da praça) com um propósito, a vida com um significado” (BAUMAN, 2013, p. 53).

Essa cooperação de individualidades, que se autoexperenciam como disjuntas, dentro das redes de solidariedade temporária não emergiu especificamente com o surgimento das redes sociais digitais. Porém, como sugere Bauman (2013), existe uma mútua imbricação entre um fenômeno e outro: em um incessante movimento recursivo, as mídias sociais são simultaneamente produto e produtor de relações sociotécnicas e subjetividades, e as ecologias de inter-retroações bio-psico-noo-tecno-socioculturais das quais as tecnologias digitais de comunicação participam se constituem em um mecanismo complexo, não linear, polilógico e rizomático de subjetivação.

As redes sociais, afirma ainda Ricci (2014, p. 223), “conectam emoções, micro-narrativas, comentários sobre situações cotidianas. Forjam uma comunidade de intenções e, quando muito, constroem uma escalada de indignação ou admiração coletiva”. Sentimentos que emergem de um húmus fertilizado por uma

sensação – característica da subjetividade contemporânea – de autonomia, de iniciativa individual que se soma voluntariamente, por afinidade, a uma multidão auto-organizada:

Em todas as entrevistas e discussões envolvendo manifestantes de junho, a palavra autonomia aparece como uma vírgula em uma frase, despontando em algum momento ao longo da conversa. [...] Parece um traço geracional, tal a preocupação de todos em ressaltar que não há intenção alguma de uma ou outra força liderar qualquer ato ou falar em nome de alguém (RICCI, 2014, p. 36).

Portanto, se de um lado o sujeito independente, autônomo, autoconsciente e espontaneamente colaborativo pela simples interconexão de Lévy (2010a) parece inadequado como operador conceitual para compreender a complexidade das ecologias digitais, por outro, parece ser exatamente a *experiência de si* que os sujeitos que emergem dessas ecologias vivenciam. De outro, as subjetividades que emergiram nas manifestações de junho de 2013 não parecem um produto exclusivo, radicalmente novo dos agenciamentos antropodigitais contemporâneos, mas uma (re)configuração temporária, instável, aberta e em incessante (re)modelação que surge do entrecruzamento complexo de redes sociotécnicas com ecologias antro-pócio-culturais brasileiras historicamente consolidadas, que – como lembram as perspectivas culturalistas sobre o digital já mencionadas – funcionam como dispositivos de subjetivação tão importantes quanto as teias digitais. Os traços identificados por Ricci (2014) nas manifestações podem ser atribuídos,

*simultaneamente*, às subjetivações digitais contemporâneas e às ecologias antro-po-sócio-tecno-culturais brasileiras que, historicamente, têm produzido subjetividades marcadas pela inconstância, pela construção de laços sociais centrada na afetividade e, a emoção mais do que no compartilhamento de projetos de longo prazo, pela *hybris* carnavalesca que incentivava um extravasamento “controlado” dos excedentes criativos, substancialmente, não ameaçador para a ordem.

Também participou da configuração dos protestos um imaginário juvenil permeado por signos, conceitos, sensorialidades e emoções construídos na interação diária com as mensagens veiculadas pela indústria cultural, como revelam o poder de mobilização que tiveram certos *slogans* de campanhas publicitárias e sua ampla circulação entre os manifestantes. É uma construção não determinista e unilinear, mas produto da intervenção de múltiplas mediações em processos de constante absorção e ressignificação (MARTÍN-BARBERO, 1997). Junto a esses fatores, o *ethos* das manifestações também foi influenciado pelos sentidos construídos na inter-retroação diária, direta ou indireta, dos jovens com os meios de comunicação de massa gerenciados pelos oligopólios históricos da comunicação no Brasil. Como lembra Venício Lima:

Desde que a televisão se transformou em “mídia de massa” hegemônica, a cultura política que vem sendo construída e consolidada no Brasil tem sido a de permanentemente desqualificar não só a política em si como seus atores. E é no contexto dessa cultura política que as gerações pós-ditadura foram formadas, mesmo não sendo usuárias diretas da velha mídia (LIMA, 2013, p. 90).

As Jornadas de Junho, portanto, parecem produto de múltiplas lógicas de subjetivação entrecruzadas, ecologias complexas de inter-retroações das quais participaram agenciamentos antropodigitais e redes antro-po-sócio-tecno-culturais preexistentes com suas próprias noosferas, tendências cognitivas e relacionais, sensorialidades etc.

Essa constatação põe, a meu ver, uma importante questão: em quais condições, num mundo cada vez mais permeado por agenciamentos antropodigitais, as redes sociotécnicas podem *instituir* algo realmente novo e não apenas manifestar possibilidades criativas inerentes aos modos de subjetivação existentes?

## **POR UMA BIOPOLÍTICA DIGITAL**

As subjetividades que emergem de forma complexa e não determinista das ecologias antropodigitais contemporâneas, apesar de se experienciarem como autônomas e agirem conforme essa percepção como vimos, não o são totalmente, posto que falta-lhes a autoconsciência das teias de mediações que fomentam suas tendências perceptivo-cognitivo-comportamentais, a dos pressupostos axiomáticos de sua autopercepção e também a dos processos e tensões que permeiam as redes e que contribuem para (re)configurar os sujeitos que delas participam. Entre esses processos, a vigilância das interações digitais, o armazenamento e uso de informações pessoais para fins comerciais ou de espionagem, a manipulação daquilo que pode ser acessado e compartilhado, promovido pelas corporações que detêm

os meios de acesso à comunicação digital – o fenômeno que Slavoj Žižek (2012) chama de privatização do intelecto geral – ou por órgãos de inteligência ou segurança de governos.

Um das principais condições para que os agenciamentos antropodigitais possam realmente *instituir* subjetividades criadoras, e não meramente reprodutoras de tendências predefinidas, é, portanto, a meu ver, a auto-observação consciente dos mecanismos de subjetivação que a perpassam. Consequentemente, esse processo pode originar a percepção dos condicionamentos estruturais dessas subjetividades e sua reconfiguração (não sua eliminação, impossível dada a imanência das teias das quais somos parte).

A estreita relação que percebi nas manifestações de junho de 2013 entre subjetividades rebeldes e mecanismos dominantes de subjetivação não implica, necessariamente, que uma micropolítica digital efetivamente alternativa aos dispositivos contemporâneos de produção de subjetividade seja inconcebível. Junto à autoconsciência das complexidades inerentes às redes, penso que a sua própria (poli)lógica rizomática e aberta pode favorecer a emergência de modos alternativos de subjetivação e de outras lógicas de constituição – não apenas de uso – das tecnologias digitais. Nesse sentido, acredito que uma concepção do digital a partir da teoria ator-rede, proposta por Bruno Latour (2008; 2012) para ampliar o conceito de social, ajude a esboçar instigantes pistas de reflexão. Corroborando esse pensamento, levamos em consideração a antropologia de Latour (2008), a qual concebe o humano, o não humano e as representações como *híbridos*, conjuntos

indissociáveis de elementos, simultaneamente, materiais e simbólicos sem características inerentes, que se reconfiguram, reciprocamente, o tempo todo dentro de múltiplas redes de associações.

As atividades dos elementos – ou *atores*, como os chama Latour (2008) – de redes antropodigitais “consistem em fazer conexões e alianças com novos elementos de uma rede e, com isso, ser capazes de redefinir e transformar os componentes dessa rede” (FELINTO, 2008, p. 38). Considerando essa ideia, para Latour (2012) uma rede define o poder de cada ator de determinar que outros façam coisas inesperadas e acrescenta:

A distinção entre humanos e não humanos, habilidades corporificadas e descorporificadas, personificação e maquinação é menos interessante do que as cadeias ao longo das quais competências e ações são distribuídas (LATOURE, apud SANTAELLA; LEMOS, 2010, p. 49).

Lúcia Santaella e Renata Lemos (2010, p 49) sintetizam a principal consequência dessa perspectiva teórica para o pensamento sobre o digital:

Uma das grandes lições que as tecnologias da inteligência vêm nos dando é que, quando as aplicações tecnológicas chegam às mentes e mãos dos usuários, estes produzem desvios mais ou menos drásticos no planejamento originalmente esperado. O uso, portanto, flexibiliza o programa. Os processos *bottom-up* (de baixo para cima) refinam e trazem resultados que não estavam previamente codificados.

Não se trata simplesmente de novos usos sociais e culturais das tecnologias digitais não programados pelos detentores

do poder tecnológico, como quer Lemos (2010). Trata-se da instituição de novas lógicas estruturantes das formas de acesso ao digital por parte de sujeitos proprioceptivos, isto é, conscientes – pelo menos em certo grau – dos condicionamentos das ecologias das quais participam e, por isso mesmo, em condição de estimular mudanças estruturais. Na perspectiva aberta sobre o digital, pela teoria ator-rede, os indivíduos, as tecnologias e as lógicas e possibilidades que as estruturam são produtos instáveis de seus interagenciamentos. Isso mantém uma porta sempre aberta para a propriocepção que produz linhas de fuga, para a diferença, o desvio e a emergência de subjetividades não encaixáveis nas tendências perceptivo-cognitivo-relacionais e nas formas de autopercepção dominantes na contemporaneidade. Fenômenos como o movimento internacional pelo *software* livre; o movimento *hacker*; o movimento pelo *copyleft*<sup>8</sup>, entre outros, parecem apontar para a emergência, entre os atores envolvidos na dialética que permeia as redes sócio-tecno-culturais do mundo digital, de uma consciência dos condicionamentos nos quais essas mesmas redes os envolvem e a instituição de novas maneiras não apenas para utilizá-las, mas para concebê-las.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As redes bio-psico-noo-sócio-tecnoculturais contemporâneas, que envolvem agenciamentos antropodigitais, fizeram emergir subjetividades que se

autoexperienciam como autônomas, autoconscientes, separadas dos demais sujeitos e que (re)criam digitalmente vínculos baseados na afinidade e na ausência de compromissos de longo prazo. São subjetividades essencialmente críticas e com um elevado potencial de mobilização espontânea, mas impacientes e ansiosas por resultados imediatos. Subjetividades que – como revelam, no Brasil, os protestos de junho de 2013 – têm se revelado hábeis em se auto-organizarem por meio de tecnologias digitais de comunicação, capazes de tecer relações, práticas sociais e micropolíticas alternativas às dominantes nas ecologias sociotécnicas atuais; mas, ao mesmo tempo, incapazes de manter vivas por longos períodos as comunidades criadas e de refletir sobre as tendências de subjetivação que permeiam suas percepções, sua cognição e suas tendências de ação. Epistemologias do digital tecnoutópicas, como a de Pierre Lévy (1998; 2010a; 2010b), refletem bem essa subjetividade emergente, no entanto, não ajudam a compreender os processos que a configuram e – ao aferrar-se a uma percepção fechada e sólida do sujeito – os condicionamentos, as limitações e as manipulações desse mesmo sujeito nas redes sociotécnicas, assim como não auxiliam na concepção de possibilidades de subjetivação alternativas.

Por isso, sugiro que a articulação de epistemologias não humanistas do digital – como a que emerge da aplicação da teoria ator-rede de Bruno Latour (2008; 2012) às redes digitais – com a prática da propriocepção dos atores dessas redes pode ajudar na exploração teórica das

<sup>8</sup> O *copyleft* é uma forma de garantir a livre difusão de obras intelectuais, que se opõe ao conceito de propriedade intelectual. Pressupõe como única exigência a autorização por parte do autor para a livre reprodução de sua obra, implicando que qualquer pessoa possa divulgá-la sem fins comerciais. O conceito de *copyleft* baseia-se na lógica de livre compartilhamento da informação que emergiu das redes digitais.

condições de uma micropolítica digital alternativa aos mecanismos de subjetivação predominantes nas ecologias socio-técnicas contemporâneas.

## REFERÊNCIAS

BARAD, Karen. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. **Signs - Journal of Women in Culture and Society**. University of Chicago Press, v. 28, n. 3, p. 801-831, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Vigilância líquida**: diálogos com David Lyon. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

FELINTO, Erick. *Think different*: estilos de vida digitais e a cibercultura como expressão cultural. **Revista Famecos**, Porto Alegre, n. 37, p. 13-19, dez. 2008.

FELINTO, Erick. Os computadores também sonham? Para uma teoria da cibercultura como imaginário. **Intexto**, Porto Alegre, v. 2, n. 15, p. 1-15, jul./dez. 2006.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria ator-rede. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador/Bauru: Edufba; Edusc, 2012.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 4. ed. São Paulo: 34, 2008.

LEMOS, André. **Cibercultura**: tecnologia e vida social na cultura contemporânea. Porto Alegre: Sulina, 2010.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 7. ed. São Paulo: 34, 2010a.

LÉVY, Pierre. **As tecnologias da inteligência**: o futuro do pensamento na era da informática. 15. ed. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: 34, 2010b.

LÉVY, Pierre. **A inteligência coletiva**: por uma antropologia do ciberespaço. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1998.

LIMA, Venício A. de. Mídia, rebeldia urbana e crise de representação. **Cidades rebeldes**: passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Tradução de Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

RICCI, Rudá. **Nas ruas**: a outra política que emergiu em junho de 2013. Belo Horizonte: Letramento, 2014.

RÜDIGER, Francisco. **As teorias da cibercultura**: perspectivas, questões e autores. Porto Alegre: Sulina, 2011.

SANTAELLA, Lúcia; LEMOS, Renata. **Redes sociais digitais**: a cognição conectiva do Twitter. São Paulo: Paulus, 2010.

IEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos**. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.

# PENSAR O OUTRO: ENTRE RUPTURA DA MODERNIDADE E O RECONHECIMENTO DA ALTERIDADE<sup>1</sup>

## THINKING THE OTHER: BREAKING THROUGH MODERNITY AND THE RECOGNITION OF ALTERITY

Alecrides J. R. C. B. de Senna<sup>2</sup>

### RESUMO

A discussão sobre a alteridade se impõe nesses dias em que as diferenças convivem de forma nem sempre tolerante ou harmoniosa. Em dias em que a guerra é um evento cotidiano e que se faz presente em todas as partes do globo, este artigo parte do ensaio da escritora Susan Sontag, intitulado *Diante da dor dos Outros*, para discutir a construção da ideia do “outro” no Ocidente, fazendo o percurso, por meio de textos de Bruno Latour e Walter Mignolo, encontra-se com o pensamento levinasiano sobre a alteridade, procurando realizar um diálogo entre a sociologia contemporânea e o pensamento do filósofo judeu Emmanuel Lévinas.

**Palavras-chave:** Alteridade. Modernidade. Sociologia contemporânea. Emmanuel Lévinas.

### ABSTRACT

Discussing otherness is mandatory in times when differences coexist in an intolerant and disharmonic manner. When war is a daily event present in all parts of the globe, the following article starts from Susan Sontag’s “Regarding the pain of others” to discuss the concept of “other” in the western world. Travelling through texts by Bruno Latour and Walter Mignolo, the rational road proposed leads to Levinasian thoughts on otherness, discussing Contemporary Sociology and the ideas of Emmanuel Levinas.

**Keywords:** Alterity. Modernity. Contemporary sociology. Emmanuel Levinas.

<sup>1</sup> Este texto é um estudo apresentado, em setembro de 2014, no VI Ciclo de Estudos em Ciências Sociais (CESO), na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). É resultado de discussões da disciplina “Epistemologia das Ciências Sociais”, ministrada pela Profa. Dra. Norma Takeuti, no curso de doutorado em Ciências Sociais da UFRN.

<sup>2</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN. Integrante do grupo de pesquisa Mythos-Logos. E-mail: alecrides.cs@gmail.com Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4735828J3>

## INTRODUÇÃO: SUSAN SONTAG E AS IMAGENS DE GUERRA

A intenção neste artigo é ensaiar uma reflexão sobre o lugar da alteridade, no contexto atual; que alteridade, e, ao que ela está relacionada. Para isso, é preciso pensar de onde se pensa. O ponto de partida, dessa forma, são as ideias de *colonialidade*, proposta por Walter Mignolo (2010), e sobre a constituição da Modernidade de Bruno Latour (1994); ou seja, é preciso ter em mente a Modernidade como uma construção e a colonialidade como um dos seus aspectos.

Trazemos para um diálogo, com esses textos de autores da sociologia contemporânea, a concepção de *alteridade* do filósofo Emmanuel Lévinas cujo estudo foi realizado a partir da leitura de alguns comentadores desse filósofo e alguns de seus textos, em sua obra intitulada *Entre nós: ensaios sobre a alteridade* (2009). Para facilitar a compreensão, trago a discussão de Susan Sontag (2003) que publicou um interessante livro: *Diante da dor dos Outros*, que traz uma retrospectiva sobre as fotografias de guerra e discute sobre a reação do público a essas fotografias. À problemática levantada, por Sontag, apresenta-se a seguinte questão: Afinal, quem é o “Outro”? As imagens de guerra que vêm sendo veiculadas na mídia estão no centro da discussão da autora, e ela aponta uma questão visceral: as imagens de dor e sofrimento, que entraram em cena com a finalidade de chocar as pessoas, perderam a capacidade de sensibilizá-las? Seus exemplos vão desde imagens do século XIX, passando pelo “11 de setembro” (o atentado às torres gêmeas – *World Trade*

*Center*, em 2001, nos EUA) até as guerras mais recentes.

O que chama atenção é que essas imagens vêm sendo produzidas, desde fins do século XIX, e a intenção dos jornalistas e fotógrafos sendo a de causar comoção, fazer com que as pessoas do lado de cá das imagens tivessem uma ideia do que se passava ali e isso as afetasse. Mas, o feitiço virou contra os feiticeiros, e, enquanto muitos fotógrafos produziam fotos com o intuito antibelicista e os jornais lançavam imagens de guerra freneticamente nos jornais (pois, “sangue vende”), o efeito foi contrário. As pessoas começaram a se tornar indiferentes. As fotos já não causam mais comoção como antes. O sofrimento alheio virou um espetáculo ao qual se pode ignorar, simplesmente. O que acontece nos locais em guerra não mais interessa a quem está a milhares de quilômetros de distância. O que acontece? Segundo Sontag (2003, p. 85), “as pessoas não se insensibilizam àquilo que lhes é mostrado – se é que essa é a maneira correta de descrever o que ocorre – por causa da *quantidade* de imagens despejada em cima delas. É a passividade que embota o sentimento”.

Para ela, nem toda violência é vista com distanciamento, nas culturas modernas – mesmo que, como ela aponta, alguns acreditem que ela seja vista mais como entretenimento do que como um choque. Mas, escolher a solidariedade não é, de acordo com a autora, o melhor caminho, pois, “nossa solidariedade proclama nossa inocência, assim como proclama nossa impotência” (SONTAG, 2003, p. 86). Isso seria uma forma de distanciamento, nos deixando de fora da causa do sofrimento do outro.

Mas, apenas a multiplicação de fotografias de guerra foi suficiente para neutralizar o efeito da dor? De acordo com Sontag (2003), a questão é: isso não acontece aqui, é algo que acontece lá. Ou seja: não me diz respeito o sofrimento alheio. Mas, no que guerras históricas ou mesmo atuais têm a ver com o que cada um vive hoje? A questão é bem mais complexa e difícil para se abrir caminho na densa floresta da civilização ocidental de modo a poder enxergar. Isso porque, observamos em seu texto que, nesse meio tempo, mudanças ocorreram na visão referente a essas imagens.

Uma observação de Sontag (2003, p. 80) é contundente: “Deveríamos nos sentir obrigados a refletir sobre o que significa olhar tais fotos, sobre a capacidade de assimilar efetivamente aquilo que elas mostram”. Essas imagens não apontam apenas para a banalização da dor ou da violência. Esses sintomas possuem raízes bem mais profundas. Daí surge, para mim, outra questão: ser indiferente ao Outro não estaria relacionado ao fato de não saber quem ele é? Seguindo a concepção levinasiana, que veremos a seguir, o que se pode afirmar é que as causas estão no *autocentramento* do eu. Por isso, a discussão sobre a alteridade se torna necessária. Não que ao final desse artigo possa haver respostas; contudo, o caminho aqui apresentado é uma busca, uma tentativa de articular ferramentas para uma compreensão. Assim, coloquemos em cena a orquestra que comporá essa pequena apresentação.

## ELEMENTOS PARA A CONSTITUIÇÃO DA MODERNIDADE

O primeiro movimento<sup>3</sup> que nos embala são as discussões apresentadas por Bruno Latour em *Jamais Fomos Modernos* (1994), obra em que o autor discorre sobre a constituição da Modernidade, em que essa “é uma palavra que se encontra colocada em meio a uma polêmica na qual há vencedores e vencidos” (LATOURE, 1994, p. 15), sendo essa uma característica que se destaca. É apenas com esse tom, apresentado por este autor, que a Modernidade é entendida neste artigo. Seguindo a concepção de Latour (1994), vemos que essa modernidade entra sorratoriamente no Ocidente e se estabelece de forma aparentemente definitiva e abrangente. Produziu uma ruptura invisível nas concepções de sociedade, natureza e o divino – apontando imanências e transcendências nessas três esferas; a Modernidade instaurou uma *era* de não compreensão do homem sobre si mesmo. Este não consegue mais amarrar esses elementos, possuindo uma visão de mundo fragmentada.

Afinal, como Latour (1994, p. 40) a define? Para ele,

A modernidade não tem nada a ver com a invenção do humanismo, com a irrupção das ciências, com a laicização da sociedade, ou com a mecanização do mundo. Ela é a produção conjunta dessas três duplas de transcendência e imanência.

Ou seja, à medida que a sociedade é imanente, é possível a manipulação do mundo social, mas à medida que é

<sup>3</sup> Trata-se de uma metáfora musical, que será utilizada ao longo do artigo.

transcendente, ela é superior e determina todas as coisas. O mesmo ocorre com a natureza, que pode ser modificada para fins outros, mas que não pode ser dominada – a sua força define os destinos dos homens. Sobre o divino, para o homem moderno, é interessante que este não intervenha nos desejos, nas práticas; mas, em caso de necessidade, este deve estar disponível para a satisfação e o socorro.

A que serve tudo isso? Esse é o elemento central que define a ruptura: “O dualismo natureza/sociedade é indispensável aos modernos para que possam, justamente, aumentar a escala dos mistos entre objetos e sujeitos” (LATOURE, 1994, p. 46). Quando o testemunho dos humanos é indispensável e o que validam as experiências científicas são os objetos inanimados (agora possuidores de voz, ouvida pelo cientista e mostrada como prova), essa postura inaugura a *era dos híbridos*, que são esses mistos entre objetos e sujeitos. O híbrido é aquele que está a meio caminho. Uma troca entre *humanos* e não-humanos, que funde as significações definindo e direcionando as práticas, movimentando o social. As *caixas-pretas*<sup>4</sup> inexoráveis, sobre as quais somos incapazes de prescindir. Esse é um dos elementos que permitiu aos modernos empreender uma crítica ferrenha aos povos que denominavam primitivos, suas crenças e suas instituições, consideradas simplórias.

Tal ruptura provocada pelo discurso da modernidade também significa outra, igualmente difícil de perceber. E diz respeito ao tão conhecido (mas, de uns poucos) *colonialismo* – seu lado econômico e das relações entre metrópoles e colônias, e o seu par, a *colonialidade* – que implica a dominação através das ideias,

do conhecimento, gênero, da subjetividade etc. Essa distinção é necessária, para compreender esse pequeno e importante acidente no movimento, que parece não mudar a melodia da Modernidade; porém, fundamental para as cadências dessa ópera bufa. Walter Dignolo (2010) é o *tenor* que vai nos fornecer pistas para um melhor entendimento. Segundo ele, a Modernidade deve ser entendida como o ponto de chegada de uma transição progressiva no tempo e no espaço. É importante observar quem está contando a história: “la retórica de la modernidad si es un relato europeo, presentado principalmente por hombres de letras europeos, filósofos, intelectuales, oficiales del Estado como si la modernidad fuera un fenómeno europeo” (MIGNOLO, 2010, p. 57).

Aquilo que o autor chama de colonialidade, é, de fato, o projeto *mater* da Modernidade: “La noción de continuidad de la historia impedía de ver la ruptura espacial e histórico-estructural introducida por la expansión colonial” (MIGNOLO, 2010, p. 87). Aquele que subjuga, cala e reorienta os destinos dos homens. Esse projeto mudou a face do planeta, segundo seus princípios (as transcendências/as imanências, observadas anteriormente), promovendo uma *Babel*<sup>5</sup>, da qual não se consegue perceber quem fala e menos ainda, quais os direcionamentos póstumos. O que implica essa colonialidade? A matriz de poder colonial é esta:

Ellas están interrelacionadas a través del conocimiento (l justificación racional del orden del mundo), de la enunciación (el racismo y el patriarcado que subyace a la clase-étnica (Europeos blancos e cristianos) y la composición genérica y preferencias

<sup>4</sup> Para uma melhor compreensão, ver as seguintes obras de Latour, “Ciência em Ação” e “A esperança de Pandora”.

<sup>5</sup> Refiro-me ao evento bíblico, em que se diz ser a origem das muitas línguas hoje existentes. Está narrado no livro de Gênesis.

sexuales de la elite que fundo e mantuvo cierto “orden del mundo” mediante el control del conocimiento (MIGNOLO, 2010, p.80).

Em resumo, é dominação; é o varrer para debaixo do tapete a diversidade cultural que havia na América Latina e África<sup>6</sup>. Entretanto, o que não é de todo exterminado, ainda respira e emite suas melodias disfarçadamente, e se junta ao coro dos híbridos, numa tentativa de resistência. Essas rupturas provocariam os distanciamentos de sentidos, hoje, que não nos permitem percebermos no outro e, igualmente, entre os vários elementos miscigenados dos diversos aspectos da cultura mundial nos quais transitamos diariamente.

Como na percepção identificada por Sontag (2003), a guerra, a tragédia, a dor e o sofrimento acontecem lá, e não aqui. Bósnia, Sérvia, a guerra civil espanhola, os atentados de 11 de setembro de 2001 ao World Trade Center nos EUA, o desastre no Haiti, a guerra no Iraque, a invasão ao Afeganistão, as centenas de refugiados que se espalham mundo afora devido aos conflitos em diversos países, assim como o caso da Ucrânia hoje, invadida por tropas russas. São centenas de exemplos que apenas se multiplicam no mundo e nos noticiários. Mas o que isso afeta quem está do outro lado e o que isso tem a ver com quem está aqui deste lado? O mundo foi despedaçado pelo discurso da Modernidade, e quem não é por ela, está contra ela.

## O RECONHECIMENTO DA ALTERIDADE E A RESPONSABILIDADE DO OUTRO

O discurso sobre o diferente ocultou o não reconhecimento dessa diferença. Assim como a constituição da modernidade negou a existência dos híbridos, sua raiz na filosofia grega negou a alteridade, colocando a definição do outro a cargo da definição do *mesmo*, como diz José Geraldo Estevam (2008, p. 171), “O paradoxo da cultura ocidental, o *logos* já nasce centrado em si mesmo”. Isso não surpreende quando olhamos para as páginas da história e constatamos indiferenças ou repulsas ao outro, à diversidade cultural e religiosa – quando esses são colocados num patamar inferior em relação àquele que as define (pensa-se aqui nas definições ressoadas do Ocidente às demais partes do globo), quando nem aqueles que delineiam as arestas eram homogêneos, pois até mesmo nessa ideia de Ocidente é problemática.

Demonstra uma falta de coerência que está submersa como foi explanado antes, com Latour (1994) e Mignolo (2010). Isso porque a constituição da Modernidade é uma construção, um discurso e que implica, como argumenta Estevam (2008, p. 171), na “anulação sistemática do *outro*, que, relegado ao ostracismo e usurpado de sua dignidade, não terá reconhecida a sua alteridade”. Ao retornarmos à discussão de Sontag (2003), o que se observa é que não há identificação com a dor do outro, pois aquilo que acontece alhures não seria da minha ou da nossa conta (daqueles que considero meus pares). Sobre isso, a autora se interroga: “Terá o choque um prazo de validade?” (SONTAG, 2003, p. 70). Essas imagens podem sensibilizar, mas

<sup>6</sup> Sobre isso ver também o artigo: QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento em America Latina. **Dispositio**, Crítica Cultural en Latinoamérica: Paradigmas globales y enunciaciões locais, v. 24, n. 51, p. 137-148, 1999.

também, ensinar a ser insensível; podem se tornar familiares demais; o choque podendo enfraquecer, ou mesmo, as pessoas chegando a não mais olhar, pois, “as pessoas têm meios de se defender do que é perturbador” (SONTAG, 2003, p. 70).

Segundo Latour (1994), a Pós-modernidade apresentaria o sintoma do desvanecimento do outro; sobre essa questão, Estevam observa:

Na condição pós-moderna, o *outro* simplesmente desaparece, pois mesmo quando o *eu* usufrui da presença do *outro* para satisfazer-se, esse *outro* nunca é um fim em si mesmo, mas um meio que pode ser descartado tão logo o *eu* se satisfaça (2008, p. 172).

É nesse ponto que a discussão do filósofo Emmanuel Lévinas, na discussão de Estevam (2008) e Coelho Júnior (2008), intervém de maneira contundente. O apelo de Sontag (2003) de que devemos olhar as fotografias, no sentido “obrigados a” refletir, deságua na necessidade de reconhecimento do outro, enquanto outro, e não como sombra ou reflexo de um *eu* egocentrado. Mais do que sensibilidade, é uma questão filosófica profunda, que exige uma transformação radical de pensamento – possivelmente operável com uma substituição das estruturas vigentes<sup>7</sup>.

É preciso deixar claro que não é possível conhecer outra consciência, e a tradição fenomenológica realizou um primeiro esforço no sentido de superação da dualidade *eu-outro*. Mas, não seria um caso de comparar, ou de *projeção*, ou *introjeção*, ou *fusão afetiva* (COELHO, 2008). É preciso reconhecer o outro em sua radical alteridade, pois segundo Coelho, “uma

forma de contato em que predomine o assimilável será sempre solidão e nunca sociabilidade” (COELHO, 2008, p. 217).

Para sairmos do império do Mesmo e do idêntico é necessária a coragem do convívio permanente com aquilo que difere de mim em mim e de mim no outro. Um convite para o contato com a radical alteridade do outro, em sua potência traumática, porém também em sua vitalidade produtiva (COELHO, 2008, p. 218).

Alteridade é sinônimo de movimento, exigido pela presença do outro. É sair de si mesmo e ir ao encontro do outro, pois a “alteridade só é possível a partir de mim”, ela só é possível a partir do sujeito. Ou seja, o que Lévinas faz é deslocar a caixa-nha, colocando a *ética* como princípio. Entretanto, ela está fundada na sensibilidade e não na consciência, que “Lévinas define como uma experiência que o sujeito vive na superfície da sua pele, na borda dos nervos” (COELHO, 2008, p. 221). É isso que implica a responsabilidade do outro: “A aproximação do outro faz com que se instale em mim a não *indiferença* pelo outro, apoio e marca da *ética*” (COELHO, 2008, p. 221).

Nesse sentido, o encontro com esse *Outro* inaugura a minha responsabilidade por ele. E esse é um ponto aprofundado pelo filósofo com a noção de *rostro*. É uma discussão mais aprofundada do que este artigo não pode dar conta de elencar<sup>8</sup>, mas, o que se pode dizer é que, o rosto é o começo dessa inteligibilidade, do reconhecimento da alteridade, e da responsabilidade pelo outro. Como alega Lévinas (2009, p. 147): “em certo sentido, todos os outros estão presentes no rosto de outrem”.

<sup>7</sup> Essa questão remete ao texto “Educação após Auschwitz” de Theodor Adorno, no qual o autor discute o papel fundamental da educação no processo de modificação do pensamento – em que educar contra a barbárie implica, por exemplo, uma educação que não seja baseada num sistema de competições.

<sup>8</sup> Para aprofundar no estudo, ver a obra máxima do autor, “Totalidade e infinito” e, também “Humanismo do outro homem” e “Violência do rosto”.

Não que o reconhecimento da alteridade implique apenas sensibilidade, numa falta de consciência; muito pelo contrário, trata-se de uma consciência diferente do que praticamos, hoje, em geral uma consciência cientificamente pensada, elaborada. É devolver a essa consciência a sua humanidade, na qual “a humanidade da consciência não está absolutamente nos seus poderes, mas na sua responsabilidade” (LÉVINAS, 2009, p. 153).

Estevam (2008, p. 173) ao apresentar a pós-modernidade como cultura do narcisismo, coloca que a alteridade desaparece e “o autocentrismo típico do narcísico encontrou seu ápice na sociedade do espetáculo”. Esse sintoma pós-moderno é um ribombar desenfreado que destoa no ápice dessa ópera insana. A orquestra não se entende mais. O coro de vozes que antes era guiado pelas partituras definidas pela Modernidade, perdeu-se no meio da peça. Aquelas melodias que permaneceram ocultas ressoam de todos os cantos do planeta, cada uma a seu tom e ritmo. E a *cultura narcísica* provoca reações de todos os estilos, todos ao mesmo tempo. Associados às imagens de guerra e desastres, temos um espetáculo não de autopromoção, de vanglória, mas de caos.

É como se as cordas da sensibilidade não pudessem mais ser tocadas de forma inteligível. A proposta de Lévinas é desafiadora em meio ao contexto atual, pois esse narciso generalizado que nega o outro está imbricado em pulsões de amor de morte<sup>9</sup>. Mas, sendo otimista, olhando para o seu renascimento em forma de uma flor, há que se cultivar esperanças

de ser esta “A paz [que] para Lévinas, já não seria mais uma questão política ou econômica, mas uma questão acima de tudo ética” (COELHO, 2008, p.214). É um perguntar-se: E nós, que somos? Como se diz no hebraico “Verachnu ma?” (LÉVINAS, 2002, p. 96), em um ato de reflexão, também movimento, de manter-se voltado para si, mas nascida de uma preocupação com o outro.

<sup>9</sup> “Mas o que chama atenção nesse movimento que se apoia no trabalho da pulsão de morte é que este se dá em nome da resistência do Eu em desaparecer. Ou seja, o que o narcisismo de morte tem no horizonte é o desmanche do sofrimento que o outro pode lhe causar, a sua desestabilização pela presença do outro”. (TAKEUTI, 2004, p. 44-5).

## REFERÊNCIAS

COELHO Jr, Nelson. Da fenomenologia à Ética como Filosofia Primeira: notas sobre a noção de alteridade no pensamento de E. Lévinas. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro: UERJ, ano 8, n. 2, p. 213-223, jan./jun. 2008.

ESTEVAM, José Geraldo. O reconhecimento da alteridade como possibilidade de construção de um novo paradigma na cultura ocidental em Joel Birman e Emmanuel Lévinas. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 169-179, jun. 2008.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaios de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994. (Coleção TRANS).

LÉVINAS, Emmanuel. **Novas interpretações talmúdicas**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. 4. ed. Trad. Pergentino Pivatto. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia Epistémica**: retórica de la modernidad, lógica da colonialidad, y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010. (Colección Razón Política).

SENNA, Alecrides Jahne Raquel Castelo Branco de. Diálogos com o homem imaginário: pensando o uso de imagens no ensino de Sociologia. **Composição, Revista de Ciências Sociais**, Mato Grosso do Sul: UFMS, ano 06, n. 10, p. 16-34, jun. 2012.

\_\_\_\_\_. A chama de uma vela: o número e o nome no filme “A lista de Schindler”. **Revista Linguagem do Cinema**, Rio de Janeiro: UFRJ; Laboratório de pesquisa em Tecnologia da Informação e Comunicação – LATEC, v. 2, n. 1, p. 15-31, jan./jul. 2013.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

TAKEUTI, Norma Missae. O difícil exercício da alteridade. **Cronos**, Natal, RN, v. 5/6, n. 1/2, p. 35-46, jan./dez. 2005.

# A RELIGAÇÃO DOS SABERES NO RIO DO IMAGINÁRIO E DA IMAGINAÇÃO SIMBÓLICA<sup>1</sup>

## THE RECONNECTION OF KNOWLEDGES ON THE IMAGINARY'S RIVER AND OF SYMBOLIC IMAGINATION

Ana Laudelina Ferreira Gomes – UFRN

*“No plano diacrônico, o imaginário de uma sociedade segue um percurso semelhante ao do curso de um rio”  
Jean-Jacques Wunenburger (2003a, p.42)*

### RESUMO

Nosso objetivo é apresentar alguns fundamentos da proposta de religação dos saberes de Edgar Morin para a reforma do pensamento e relacioná-la a concepções de imaginário e imaginação simbólica presentes na obra do filósofo da imaginação Gaston Bachelard, principalmente aquelas sinalizadas por um de seus principais estudiosos da atualidade, o filósofo Jean-Jacques Wunenburger. Com isso, pretendemos mostrar como algumas ideias desses dois filósofos colaboram com a proposta de Morin.

**Palavras-chave:** Religação dos saberes, Imaginário, Imaginação simbólica, Edgar Morin, Gaston Bachelard, Jean-Jacques Wunenburger.

### ABSTRACT

Our goal is to show some fundamentals of Edgar Morin's proposal reconnection of knowledges for the reform of thought and relate it to imaginary conceptions and symbolic imagination present in the work of the philosopher of imagination Gaston Bachelard, especially those flagged by one of its leading scholars of our time, the philosopher Jean-Jacques Wunenburger. Therewith, we intend to show how some ideas of these two philosophers collaborate with the Morin's proposition.

**Keywords:** Reconnection of knowledges, Imaginary, Symbolic imagination, Edgar Morin, Gaston Bachelard, Jean-Jacques Wunenburger.

<sup>1</sup> Esta comunicação se relaciona a outros trabalhos em que venho discutindo a religação dos saberes através do imaginário artístico e cultural, bem como a necessidade de uma educação por imagens (GOMES, 2013; 2016a; 2016b). Foi apresentada no II Congresso Internacional do Imaginário do Centre de Recherches Internationales sur l'Imaginaire, realizado em Porto Alegre, de 29 a 30 de outubro de 2015.

## INTRODUÇÃO

Para discutir a necessidade de religação dos saberes, Edgar Morin (2005) nos apresenta a problemática na qual está envolvida a questão, cuja explicitação é indispensável para compreender sua proposta. Ele nos fala de uma dupla teoria da cultura em que figuram duas linguagens, dois estados do espírito, a prosaica e a poética, cuja disjunção pelo paradigma cartesiano operou significativos danos para a compreensão do *Antropos* em sua integralidade, sujeito de razão e de imaginação. A proposta de religação dos saberes é justamente uma estratégia para realizar a rejunção dos saberes que foram cindidos e postos em oposição: os saberes da cultura científica (saberes científicos) e os saberes da cultura humanística (filosofia, artes, literatura, história, mito etc).

A obra de Gaston Bachelard estaria mostrando a complexidade desse homem cindido em duas esferas de representação opostas, o conceito e a imagem. O interesse de Bachelard não seria puramente estético, mas buscaria ensinar o dinamismo das imagens por melhor viver, confiando que a imaginação é portadora de uma energia moral, de um querer viver que permite o devir verdadeiramente humano (WUNENBURGER, 2012). Daí, o imaginário e a imaginação surgem como instâncias específicas da constituição. Por isso, devemos buscar compreender o imaginário em sua dimensão simbólica, através da imaginação simbólica que permite com que múltiplos significados ressoem sem reduzir nenhum deles (WUNENBURGER, 2007; WUNENBURGER; ARAÚJO, 2006).

Assim, as imagens capazes de nos suscitar o estado poético não podem ser reduzidas à mera ilustração de conceitos e teorias visto que, para Gaston Bachelard, as imagens não devem ser tomadas numa perspectiva mimética/reprodutora, pois são criadoras de novas realidades, são instauradoras de inventividades (BACHELARD, 1988; 1990; 1996). Para Wunenburger, o devaneio poético bachelardiano opera a imaginação simbólica, sendo a imagem simbólica dotada de uma informação imanente, que não se reduz ao empírico, os conteúdos evocados desdobram-se em sentido figurado. Ela é pensada como signo denotativo, pois ativa a consciência de associações e de significações novas, ultrapassando o sentido literal próprio dos referentes empíricos (WUNENBURGER, 2002).

Retomando a proposta de religação dos saberes, Morin propõe fazer comunicar dialogicamente as imagens e as ideias através das expressões do imaginário artístico e literário por meio do romance, da dramaturgia, do cinema, da poesia etc. Numa linha de raciocínio parecida, para Wunenburger (2003), ao invés de exaltar os poderes da razão ilustrados nas produções científicas – marginalizando a imaginação e colocando o imaginário num papel negativo de obstáculo –, é preciso parar de antagonizar o imaginário e a racionalidade, pois são esferas psíquicas não antagônicas, ao contrário do que nos fez crer a concepção de racionalidade da ciência clássica. Por isso, o filósofo acredita que é preciso que atualizemos nossa concepção de racionalidade incorporando uma “racionalidade aberta e complexa, cujos processos se assemelham de forma paradoxal às leis e às obras do imaginário

religioso ou poético” (WUNENBURGER, 2003, p. 265). E, continua o filósofo, na esteira de Gilbert Durand, não faz sentido continuar opondo lógica científica e lógica simbólica, pois a proximidade entre elas se daria enquanto uma “lógica geral do espírito” (WUNENBURGER, 2003, p. 281), tal como podemos conceber em Gaston Bachelard: uma teoria da criatividade geral do espírito (WUNENBURGER, 2005).

Em face dessas ideias, vemos que Gaston Bachelard e Jean-Jacques Wunenburger nos ajudam a fundamentar a proposta de religação dos saberes de Edgar Morin. É o que intencionamos demonstrar neste artigo.

## **O PROBLEMA DA DISJUNÇÃO DAS DUAS CULTURAS E DO ANTROPOS**

Na proposição da necessidade da religação de saberes para a reforma do pensamento e da educação com vistas a um pensamento complexo, Edgar Morin (2005) nos fala de duas linguagens da cultura, dois estados do espírito, dois modos de habitar a Terra: um prosaico, outro poético. No modo prosaico, agimos de forma predominantemente “racional, empírica, prática, técnica” o que “tende a precisar, denotar, definir”. Esse modo “apoia-se sobre a lógica e ensaia objetivar o que ela mesma expressa” (MORIN, 2005, p. 35). No estado poético, agimos de forma “simbólica, mítica, mágica”. Esta forma “utiliza mais a conotação, a analogia, a

metáfora [...] e ensaia traduzir a verdade da subjetividade” (MORIN, 2005, p. 35).

Apesar de nossa condição humana dupla – ao mesmo tempo prosaica e poética, mítica-simbólica e lógico-racional –, ao longo da vida aprendemos que somos somente racionais. Entretanto, somos *homo complexus* – e um dos entrelaçamentos do complexo é nossa sapiência (*Homo sapiens*) e nossa demência (*Homo demens*) (CARVALHO, s/d<sup>2</sup>). Ambas correspondem, respectivamente, aos estados prosaico e poético do *Antropos*.

O processo de racionalização da sociedade técnico-científica contemporânea estaria centrado na separação/disjunção entre esses dois estados, tendo como consequência a dissociação completa entre cultura científica e cultura humanística. O estado poético é relegado ao segundo plano, e o poético restrito a uma mera expressão literária. A rejunção ou religação das duas culturas e dos dois estados seria um dos grandes desafios da contemporaneidade, para realizar uma reforma do pensamento capaz de nos fazer reaprender a pensar religando o que foi separado pelo paradigma cartesiano. Entre outros aspectos, essa reforma se faz pelo rompimento decorrente da separação entre os saberes humanísticos (artes, filosofia, literatura etc.) e os científicos, o que nos tornaria verdadeiramente bio-antropo-sociais, já que “o homem é uma emergência da história da vida terrestre” e que, por isso, não pode ser concebido de forma disjunta, nem pensado de modo redutor, afinal “sem animalidade não há humanidade” (MORIN, 2005, p. 40). É preciso que aceitemos nossa dupla condição de natural e supranatural, entendendo que nessa

<sup>2</sup> Estas citações foram retiradas das falas contidas em vídeo-documentário, por isso a ausência do número da página.

imbricação mútua o homem “distingue-se pela cultura, pensamento e consciência” (MORIN, 2005, p. 40).

A proposta de religação dos saberes de Edgar Morin se dá por **dialogia**, que é um dos três operadores cognitivos (aquilo que põe em movimento) do pensamento complexo<sup>3</sup>. Diz respeito ao processo de juntar coisas, entrelaçar coisas, aparentemente separadas (CARVALHO, s/d; MORIN, 2009). Neste trabalho, estamos interessados especialmente na dialogia entre ciência e imaginário, entre ideias e imagens.

Morin nos lembra que “as ideias não são apenas meios de comunicação com o real, elas podem tornar-se meios de ocultação. [...] os homens não matam apenas à sombra de suas paixões, mas também à luz de suas racionalizações” (2005, p. 54). É preciso dialogizar as imagens e as ideias através das expressões do imaginário artístico e literário, pelo romance, pela dramaturgia, pelo cinema, pela poesia etc., pois,

É no romance, no teatro, no filme, que percebemos que *Homo sapiens* é indissolúvelmente, *Homo demens*. É no romance, no filme, no poema, que a existência revela sua miséria e sua grandeza trágica, como risco do fracasso, de erro, de loucura. É na morte de nossos heróis que temos nossas próprias experiências de morte. É, pois, na literatura que o ensino sobre a condição humana pode adquirir forma vívida e ativa, para esclarecer cada um sobre sua própria vida (MORIN, 2005, p. 49).

O problema é que, como diz Jean-Jacques Wunenburger (2003), a história

da ciência moderna tende a exaltar os poderes da razão vendo-os ilustrados nas produções científicas, marginalizando a imaginação e colocando o imaginário num papel negativo de obstáculo, o que acabou por antagonizar imaginário e racionalidade. Mas o filósofo questiona: será que estas duas esferas psíquicas são de fato antagônicas?

Wunenburger nos assegura que “a inteligibilidade do mundo não é sem dúvida alguma redutível a uma pura atividade de conceptualização abstrata [... e as representações científicas] não rompem fundamentalmente com as estruturas intelectuais profundas, cujas imagens são as primeiras manifestações” (2003, p. 265). E, ao contrário do que nos fez crer a concepção de racionalidade da ciência clássica, hoje sabemos que a “prática cognitiva das ciências não pode prescindir nem de imagens, nem de imaginação [... pois] as imagens intervêm a cada etapa do itinerário científico, demonstram fatos, jogos de hipóteses, modelações e interpretações, e finalmente difusão dos resultados da pesquisa” (WUNENBURGER, 2003, p. 266). Isso leva a uma mudança de compreensão sobre a relação entre imaginário e ciência:

A imagem serve para criar um espaço de percepção e, portanto, para tornar, no sentido estrito, um objeto visível, mas igualmente para melhorar as prestações do olhar. O homem de ciência só vê se as coisas estiverem dispostas de forma a serem vistas. A visibilidade do mundo, para a ciência, está então ligada a um artifício, que pode consistir num dispositivo de visualização e na inscrição do que é visto sob a forma de imagem analógica (desenho, esquema, fotografia etc.) (WUNENBURGER, 2003, p. 267).

<sup>3</sup> Os outros dois operadores cognitivos da complexidade são: a **recursividade**, em que a causa produz o efeito que produz a causa, e o **holograma**, em que não se dissocia o todo da parte e vice-versa.

As ciências progrediram muitas vezes através da invenção de diferentes dispositivos de representação visual, esboços, esquemas, grafos, tabelas matriciais, diagramas, onde o espaço visível vem estruturar o saber e preparar hipóteses e conclusões (WUNENBURGER, 2003, p. 268).

Por um lado, tanto para a invenção de hipóteses quanto para a modelização dos dados, o processo científico se vale de uma imaginação racional que utiliza metáforas e paradigmas. Por isso, é preciso que atualizemos nossa concepção de racionalidade advinda da ciência clássica (moderna) incorporando uma “racionalidade aberta e complexa, cujos processos se assemelham de forma paradoxal às leis e às obras do imaginário religioso ou poético”, diz Wunenburger (2003, p. 265).

Desse modo, não faz sentido continuar opondo lógica científica e lógica simbólica, assevera o filósofo, lembrando que, para Gilbert Durand, a proximidade entre elas se daria enquanto uma “lógica geral do espírito”. Para além da utilização das metáforas, as ciências contemporâneas se abriram a uma reorganização da racionalidade científica incluindo modos de pensamento e lógicas antes considerados não científicas. Nessa nova configuração, imaginário e racionalidade não seriam mais antinômicos (WUNENBURGER, 2003).

## IMAGINÁRIO, IMAGINAÇÃO SIMBÓLICA E RACIONALIDADE CIENTÍFICA

Alguns movimentos artísticos e filosóficos foram fundamentais para a ressurgência histórica das imagens na modernidade, diz Gilbert Durand (1995)<sup>4</sup>. Retomando a distinção de Coleridge entre imaginação ativa e imaginação passiva, alguns estudiosos trouxeram contribuições decisivas, mostrando o papel central e constitutivo da imaginação ativa para o pensamento e a individualidade humana, como Ernst Cassirer, C. G. Jung e Gaston Bachelard: “[...] com Jung e Bachelard, o estatuto do imaginário se estabelece firmemente na reflexão contemporânea: a imaginação retoma um lugar central” (DURAND, 1995, p. 38).

Na avaliação de Wunenburger (2003, p. 279), o filósofo Gaston Bachelard é um dos pioneiros de um racionalismo aberto que “ao tomar nota das mudanças da nova ciência, entrelaça racionalidade e imaginário”, principalmente em sua epistemologia a partir da obra *A filosofia do não*, de 1940, a qual entende não pode ser reduzida ao dualismo da primeira fase bachelardiana. Para o autor, seria Gilbert Durand quem nos faria entender melhor a complementaridade entre razão e imaginação no processo de conhecimento, em que a razão não poderia mais ser pensada de modo autônomo, como possuindo leis próprias, “mas antes seria um modo de representação, que traduz abstratamente aquilo que a imaginação conjuga de acordo com representações afetivo-simbólicas” (WUNENBURGER, 2003, p. 279).

Assim, mais do que ferramentas para “traduzir” conceitos e teorias, as imagens são instrumentos de sensibilização estética do mundo e de seus criadores/leitores, sendo capazes de promover mudanças e reorganizações de comportamentos

<sup>4</sup> Entre estes movimentos, encontrar-se-iam o romantismo, o pré-romantismo, o pensamento iluminista, o surrealismo e as hermenêuticas contemporâneas (DURAND, 1995).

individuais e coletivos (WUNENBURGER, 2003). Com elas, os sujeitos são capazes de se reinventarem.

Para Wunenburger (2002), a imagem seria a primeira forma de trazer-nos, através da percepção, ao mundo sensível, concreto, sendo que Bachelard e Kant mostrariam a importância da imaginação no coração da percepção. A imagem diria respeito ao reconstituir do real no plano fenomenal – tal qual ela se apresenta a nós –, de formarmos uma representação do real. Mesmo que informada por imagens *a priori*, a imagem perceptiva visa o real, o que obriga adaptar o estado subjetivo ao estado objetivo. O devaneio poético de que nos fala Gaston Bachelard não seria redutível a um jogo de imagens como signos do real: ele daria às imagens uma capacidade de ampliação de significações, tanto em sua face visual como verbal, nele operando o que Kant chamaria por imaginação simbolizante (WUNENBURGER, 2002).

Por sua vez, continua Wunenburger (2002), a imagem simbólica seria dotada de uma informação imanente – ao domínio da experiência possível, ao concreto – que não se reduz ao empírico, pois os conteúdos que evoca desdobram-se no interior da imagem e vem encarnar/figurar/sensibilizar uma idealidade. Assim, a imagem seria um signo denotativo ativando a consciência de associações e de significações novas, ultrapassando o sentido literal dos referentes empíricos. A imagem simbólica teria um sentido profundo, não podendo ser reduzida aos conteúdos da percepção. Ela produz conteúdos visuais e ideais, embriões de sentidos, sendo a simbolização uma atividade criadora do

sujeito imaginante que vai além do percebido, desenvolvendo um sentido figurado. Logo, o que é simbolizado teria sempre uma riqueza de excesso permitindo inúmeras explorações.

Tal como encontramos na obra de Edgar Morin, Wunenburger, no livro *La vie des images* (2002), diz buscar um ponto de ancoragem comum ao homem imaginante, a unidade das produções do imaginário através de suas variações diferenciadas. Para ele, o homem imaginante aparece no cinema, na literatura, na pintura, na escultura, no teatro, na dança, no canto, no mito, na religião e também na ciência. Em todos estes processos, estaria presente a imaginação do *Antropos*. No entanto, a filosofia contemporânea herdou uma tradição do século XVII (de Descartes, Pascal e outros) que encararia a imaginação como atividade de produção de ficções que só é legitimada no campo da arte. Mas, assevera Wunenburger (2007), as obras da imaginação produzem representações simbólicas em que o sentido figurado original ativa pensamentos abertos e complexos, sendo que somente a racionalização posterior é que restitui um sentido unívoco.

A imaginação seria tanto reprodutiva, por reutilizar materiais da experiência perceptiva, quanto seria responsável por irrigar os processos cognitivos abstratos através de esquemas figurativos aos quais a racionalidade recorre para ordenar a intelecção do real. Nas ciências, por exemplo, as imagens mostrariam sua fecundidade heurística intervindo em invenções, modelizações e práticas didáticas (WUNENBURGER, 2007).

Ao mesmo tempo, a imaginação participaria da lógica pragmática e ética dos agentes.

Começamos a perceber melhor como é que um indivíduo elabora sua identidade pessoal, ao longo da vida, através de uma conduta narrativa, fonte de sentido (Ricoeur). Da mesma forma, suas escolhas e compromissos éticos não se limitam à esfera das obrigações racionais, recorrendo, pois a imagens do bem e do mal e a fins últimos a atingir (felicidade, beatitude etc.). Quanto às relações entre indivíduo e a sociedade, estas são largamente tecidas em representações religiosas e em sonhos coletivos (WUNENBURGER, 2003, p. 36)

Em meio a essas reflexões do nosso texto, intentamos focar a religação dos saberes entre imaginários – o científico e o artístico – que se dá pela recorrência à imagem simbólica, uma vez que, segundo Wunenburger (2007), o imaginário está sujeito a variações de *status* de imagens. Estas podem oscilar entre dois extremos: ou a confusão idolátrica ou o iconoclasma. No primeiro, a distância entre imagem e modelo desaparece; no segundo, essa distância é excessiva a ponto da imagem perder sua credibilidade (WUNENBURGER, 2007). Qual seria então o caminho intermediário não incorremos em nenhum dos dois extremos? Wunenburger responde:

Toda imagem objetivada, mostrada, publicada, exposta deve conter indícios de sua filiação, manter um afastamento e subsistir como imagem. Ela deve levar a que acreditemos em sua aparência, fazer com que nos liguemos a ela, mas sem nunca fascinar nem iludir demasiado para que possamos desprendermo-nos dela e tomar

consciência da realidade do jogo (WUNENBURGER, 2006, p.19-20).

E onde entra a imagem simbólica? Tanto na confusão idolátrica como no iconoclasma o imaginário pode subsumir a superstições e dogmatismos e, para evitar que isso aconteça, o imaginário deve favorecer uma aproximação simbólica, um tratamento figurativo. E é a imaginação simbólica que possibilita transpor conteúdos materiais ou psíquicos do imaginário a múltiplos significados através de analogias. Tomar o imaginário ao pé da letra negaria a imaginação enquanto essa faculdade possibilitadora de múltiplas correspondências (WUNENBURGER, 2007).

Por isso, é preciso buscar compreender o imaginário em sua dimensão simbólica, permitindo que múltiplos significados ressoem. Mas, acontecem os desvios, tanto numa insuficiência de simbolismo (hipotrofia) como num excesso (hipertrofia). No caso de hipotrofia, há uma desimbolização dos materiais imaginativos, fazendo-os perder o sentido de analogia (a exemplo, teríamos as formas de reificação, que desmoronam a função figurativa). No caso de hipertrofia, aconteceria uma sobreinterpretação das imagens, dos símbolos e dos mitos, que, no limite, poderiam levar à vertigem de correspondências delirantes (WUNENBURGER, 2007).

Wunenburger diz que o imaginário e a racionalidade têm sido trabalhados separadamente e até antagonizados por muito tempo na filosofia, mesmo nas interpretações do pensamento de Gaston Bachelard, filósofo que, para ele, na verdade os trabalharia na unidade de opostos ou harmonia das divergências. Nesse sentido, para além de uma interpretação literal da

obra, seria preciso buscar uma unidade profunda e complexa que atravessa as duas vias do pensamento bachelardiano, a epistemológica e a poética. Pensá-lo enquanto uma filosofia “de dinamismos intelectuais que produzem mudanças, metabolismos, metamorfoses e representações, que estão submetidas a rupturas e a revoluções perpétuas, e votam o espírito à aventura do novo” e que se expressaria como uma “teoria geral da criatividade do espírito” (WUNENBURGER, 2005, p. 39). Nela, Gaston Bachelard mostraria uma “gênese única da dinâmica de representações, quer sejam abstratas ou imagéticas [...] caracterizando a vida do pensamento [...] cujo traço positivo é a capacidade de por-se em movimento permanente, a fim de produzir novidades intelectuais” (WUNENBURGER, 2005, p. 46). Sobre isso, explica Wunenburger (2012, p. 210): “Lá onde a atividade científica constrói um conceito do real pela redução de imagens, a atividade poética se engaja, ao contrário, numa ativação de imagens, numa intensificação de seu potencial de irrealidade ou mais exatamente de surrealidade”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando o que já dissemos antes com Wunenburger (que a imaginação e o imaginário são instâncias específicas da constituição do *Antropos*), vemos

que a religação entre ciências/cultura científica e imaginário/cultura humanística nos possibilitaria melhor pensar a condição humana. Morin nos atenta para o fato de que “o estudo da condição humana não depende apenas do ponto de vista das ciências humanas [...] nem da reflexão filosófica e das descrições literárias. Depende também das ciências naturais renovadas e reunidas. [...] Elas nos permitem inserir e situar a condição humana no cosmo, na Terra, na vida” (2005, p. 25). Sua crítica é no sentido de que as ciências do homem em sua fragmentação – das ciências da natureza, das artes, da literatura, da filosofia – tornaram o homem tão somente sociocultural, ignorando o mundo físico, químico, o mundo vivo que trazemos dentro de nós e que dele fomos separados por nosso pensamento, por nossa consciência, por nossa cultura. Situação para a qual o trabalho de religação de saberes é indispensável. Estando ao mesmo tempo “dentro e fora da natureza”, apesar de filhos do cosmo, nos tornamos estranhos a ele, o que nos leva à necessidade de uma nova cultura científica, que integre natureza e cultura. Sobre isso, diz Morin:

A relação do homem com a natureza não pode ser concebida de forma reducionista, nem de forma disjuntiva. A humanidade é uma entidade planetária e biosférica. O ser humano, ao mesmo tempo natural e supranatural, deve ser pesquisado na natureza viva e física, mas emerge e se distingue dela pela cultura, pensamento e consciência (MORIN, 2005, p. 40).

A religação da cultura científica e da cultura humanística através das artes e

da literatura trata de mostrar que nessas produções “há um pensamento profundo sobre a condição humana” (MORIN, 2005, p. 45). Nesse sentido, a cultura das humanidades é uma preparação para a vida, uma escola de vida: escola de compreensão humana, escola de emoção estética, escola de descoberta de si. Gaston Bachelard e Jean-Jacques Wunenburger são filósofos que nos ajudam a entender como, através do imaginário e da imaginação simbólica, essa religação dos saberes pode, de fato, gerar um pensamento não mutilante, capaz de compreender o homem em sua complexidade, natural e cultural.

## REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

BACHELARD, Gaston. **Fragmentos de uma poética do fogo**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

CARVALHO, Edgard de Assis. **Pensamento complexo e reforma da educação**. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, [s/d] (Vídeo-documentário).

DURAND, Gilbert. **A fé do sapateiro**. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 1995.

GOMES, Ana Laudelina Ferreira. A educação do homem das 24 horas. In: GOMES, Ana Laudelina Ferreira; BRITO, Sílvia Barbalho (Orgs.). **Festins de Seda**: O Festival Mythos-Logos do Imaginário e outras inventices de inspiração bachelardiana. Natal: EDUFRN, 2016a, p. 263-271.

GOMES, Ana Laudelina Ferreira. Educação por imagens. In: GOMES, Ana Laudelina Ferreira (Org.). **A flor e a letra**. Poéticas e lições de imagens. Natal: EDUFRN, 2013, p. 191-202.

GOMES, Ana Laudelina Ferreira. Por que buscar articulações científico-humanísticas? In: GOMES, Ana Laudelina Ferreira; BRITO, Sílvia Barbalho (Orgs.). **Festins de Seda**: O Festival Mythos-Logos do Imaginário e outras inventices de inspiração bachelardiana. Natal: EDUFRN, 2016b, p. 49-62.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem feita**. Repensar a reforma, reformar o pensamento. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MORIN, Edgar. **Educação e complexidade**. Os sete saberes e outros ensaios. 5. ed. Organização Maria da Conceição de Almeida e Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Cortez, 2009.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Education aux images. In: WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Gaston Bachelard, poetique des images**. Paris: Mimesis, 2012, p. 207-217 (Collection L'oiel et l'esprit, n. 11).

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Introdução ao Imaginário. In: ARAÚJO, Alberto Filipe; BAPTISTA, Fernando Paulo (Coords.). **Variações sobre o imaginário**. Domínios, teorizações, práticas hermenêuticas. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p. 23-44 (Coleção Pensamento e Filosofia).

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Imaginário e Ciências. In: ARAÚJO, Alberto Filipe; BAPTISTA, Fernando Paulo (Coords.). **Variações sobre o imaginário**. Domínios, teorizações, práticas hermenêuticas. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p. 265-285 (Coleção Pensamento e Filosofia).

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Imaginário e racionalidade: uma teoria da criatividade geral. In: BULCÃO, Marly (Org.). **Bachelard**. Razão e imaginação. Feira de Santana: UEFS/NEF, 2005, p. 39-53.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **La vie des images**. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 2002.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. São Paulo: Loyola, 2007.

WUNENBURGER, Jean-Jacques; ARAÚJO, Alberto Filipe. **Educação e imaginário**. Introdução a uma filosofia do imaginário educacional. São Paulo: Cortez, 2006.

# PLATÔS JOVENS – MICROPOLÍTICAS

## YOUNG PLATEAUS – MICROPOLITICS

Norma Takeuti<sup>1</sup>



### RESUMO

Aspectos teóricos que sustentam as análises que empreendo no campo da juventude contemporânea ganham centralidade neste artigo. Na parte empírica, resgato um tipo de experimentação social cujas atuações jovens estão situadas localmente a fim de relacioná-las às experimentações que ocorrem em uma esfera mais ampliada, a chamada esfera “global”, referida a determinados acontecimentos da atualidade cuja configuração é a de uma multidão. A proposta é de compreender as duas esferas de ação (micro e macrosociológica) como um “fenômeno único” a partir das abordagens de Gabriel Tarde, Gilles Deleuze e Félix Guattari, bem como a de Michel Foucault; e, tendo por esteio, para esse empreendimento analítico, as problematizações de M. Lazzarato que, por sua vez, obtém naqueles autores o seu suporte teórico fundamental para as suas análises dos acontecimentos atuais nas sociedades capitalistas. Privilegia-se a noção de acontecimento, enquanto um “campo dos possíveis”, que nos desloca da ideia de que as relações dependem de uma essência.

**Palavras-Chave:** Experimentações sociais. Juventude. Acontecimento. Processos de subjetivação. Multidão.

### ABSTRACT

In this paper we intend for deepening analysis in the subject of contemporary youth and its theoretical aspects that aim to sustain our analysis. Empirically, we make use of a social experimentation whose youth actuation is locally situated in order to be related to experimentations that take place in a broaden sphere, here known as “global”, which refer to several current events whose arrangement is of a multitude. This paper aims at understanding and updating both spheres of action (micro and macrosociological) as a “single phenomena” basing our view on Gabriel Tarde’s, Gilles Deleuze’s, Félix Guattari’s and Michel Foucault’s approaches and as its foundation, we assess the problems borne by M. Lazzarato that, therefore mirror his studies of current events in capitalist societies in those authors’ contributions. The focus is the notion of event as a “field of possible”, moving us from the perspective that relations rely on a very essence.

**Keywords:** Social Experimentations. Youth. Event. Processes of Subjectivation. Multitude.

---

<sup>1</sup> Norma Missae Takeuti é Professora titular da UFRN – Ciências Sociais. Docente-pesquisadora do PPGCS-DCS-UFRN. Coordenadora do Grupo de Estudos – Culturas e Subjetividades-*Poiesis*/UFRN. Doutorado em Estruturas e Mudanças Humanas – Universidade de Paris 9 – Dauphine. Pós-doutorado em Ciências Sociais – Universidade de Paris 7 – Dennis-Diderot.

Este artigo contém, principalmente, elementos teóricos que balizam as análises que empreendo no campo da juventude contemporânea e traz uma ampliação do quadro teórico, em parte, já apresentado com a publicação do artigo *Dobras na juventude e nomadismo* (TAKEUTI, 2012). É verdade que, atualmente, realizo um deslocamento em minha pesquisa que recobre o campo da juventude: ainda que os “jovens das periferias”<sup>2</sup> estejam contemplados, nos meus estudos atuais, o foco central passa a ser outro, conforme veremos a seguir. O artigo (TAKEUTI, 2016), no qual abordo essencialmente o tema da *associabilidade* jovem na contemporaneidade, já traz uma atualização quanto aos meus atuais pontos de convergência empírica que não se encontram mais delimitados aos jovens das periferias.

Entretanto, para efeito deste artigo, mantenho, ao nível microssociológico, o conteúdo empírico elaborado antes dessa operação de deslocamento na pesquisa; isto é, a análise relativa a determinadas atuações jovens das periferias urbanas; atuações que emergem de situações coletivas ou grupais voltadas para a produção artístico-cultural e que possuem um caráter político em suas atividades sociais. A mudança atual na pesquisa não invalida essa base empírica; ela apenas passa a ser vista com acréscimo de novos aportes teóricos e de novas relações estabelecidas entre ela (plano microssociológico) e os fenômenos que ocorrem em uma escala

macrossocial. Assim, trago uma ilustração de um tipo de experimentação social cujas atuações jovens estão situadas localmente para relacioná-las às experimentações que ocorrem em uma esfera mais ampliada, a chamada esfera “global”, referida a determinados acontecimentos da atualidade cuja configuração é a de uma *multidão* que se adensa em determinados pontos do planeta; a exemplo das manifestações, contestações e *occupies*, desde 2011, em algumas regiões do mundo (África do Norte, Oriente Médio, Europa do Sul, América Latina, América do Norte e Ásia) e das manifestações de junho/2013 no Brasil.

Deixo claro que não se trata, aqui, de oposição, e nem de separação, mas sim a visão de que há uma relação entre esses planos micro e macro, como duas realidades distintas, cada uma com suas “leis” próprias de funcionamento. A partir da *sociologia infinitesimal* de Gabriel Tarde (1993, 2007, 2011), empreendo o esforço de compreendê-los como um “fenômeno único” cuja composição se define, não pela homogeneidade de elementos e sua unidade, mas pela heterogeneidade e diferença. É no “plano da consistência ou de composição”<sup>3</sup> que se acham estabelecidas as heterogeneidades ou as “variações infinitesimais” (TARDE, 2007, p. 61) pelas quais se produzem as diferenças.

Na medida em que tomamos cada ação situada localmente enquanto uma “esfera de ação indefinidamente

<sup>2</sup> O termo “periferia” ou “periférico” corresponde à autodesignação dos jovens. Termo reivindicado pelos ativistas do hip hop, na década anterior (2000): a assunção do “ser periférico” sendo a própria condição de possibilidade de suas atuações proativas na sociedade.

<sup>3</sup> Essa noção, em Deleuze e Guattari, permite-me aclarar: 1) a zona de vizinhança existente entre as abordagens tardianas e deleuzo-guattarianas (ao menos, nos aspectos que venho mobilizando, nas leituras de ambas as perspectivas); 2) a noção do “plano de consistência ou de composição” guarda estreita relação com a noção de multiplicidade a qual não é, aqui, concebida como “extensão homogênea”, “métrica” ou de “grandeza”; mas sim pensada em termos de “espaços lisos”, “não métrico”, isto é, “multiplicidades lisas” nas quais haja vetores de “desterritorialização” ou “linhas de fuga”, tal qual expõem os autores (1997a, p. 192-193); 3) tomo aqui o sentido de que “a consistência reúne concretamente os heterogêneos, os disparates enquanto tais: garante a consolidação dos conjuntos vagos, isto é, das multiplicidades do tipo rizoma”; 4) um plano de consistência deve ser visto como um “modo de conexão” de corpos coletivos que estão à contrapelo dos “corpos vazios e cancerosos”; ele diz respeito à rejeição das “superfícies homogêneas”; 5) finalmente, “só tem consistência, aquilo que aumenta o número de conexões (idem, 1997b, p. 223).

ampliada” que, em seus efeitos de propagação, engendra um acontecimento de multiplicidade (multidão), estamos nos deparando com um mesmo fenômeno que adquire configuração diminuta ou ampliada, segundo condições específicas de um dado momento. Singularidade e multiplicidade são faces de uma mesma realidade. Explico: na sociologia de Gabriel Tarde, pode-se encontrar a tese da interpenetração das esferas de ação – cada qual tomada em sua singularidade – e cujo cofuncionamento em multiplicidade faz emergir atividades criativas, sem que elas levem à formação de um “espaço único”, isto é, de um agregado social a ser tomado como algo dado e fixo.

A descoberta newtoniana da atração, da ação à distância e a qualquer distância, dos elementos materiais uns sobre os outros, mostra que se deve reconsiderar sua impenetrabilidade. Cada um deles, outrora vista como um ponto, torna-se uma esfera de ação indefinidamente ampliada (pois, a analogia leva a crer que a gravidade, assim como todas as outras forças físicas, propaga-se sucessivamente); e todas essas esferas que se interpenetram são igualmente domínios próprios a cada elemento, talvez igualmente espaços distintos, embora misturados, que tomamos falsamente como um espaço único. O centro de cada uma dessas esferas é um ponto singularizado por suas propriedades, mas, ainda assim, um ponto como outro qualquer; aliás, sendo a atividade a essência mesma de todo elemento, cada um deles está inteiramente lá onde age. (TARDE, 2007, p.79-80).

Por essa abordagem teórica, a inventividade e a novidade só são possíveis quando elementos múltiplos

e heterogêneos efetuam conexões sob o registro diferencial. O encontro das diferenças e a afetação (de forças afetivas) entre elas são as bases da emergência de uma nova diferença e a efetuação de uma “quantidade social”. Sobre a consistência quantitativa social que se estabelece pela proliferação da invenção, vemos, na obra *Leis da imitação* (1993 [1895], p. 15), Tarde argumentar que o mundo social apresenta o caráter fundamental de “expansividade essencial” do mesmo modo que o mundo físico (o mundo astronômico e o mundo químico) e o mundo dos viventes em geral; isto é, similarmente a esses outros mundos heterogêneos, no mundo social, vê-se também a “mesma ambição propagadora”.

Lazzarato (2002, p. 23) resgata a discussão sobre o valor, a invenção e a quantidade social em *Potencias de la invención* com a finalidade de salientar que uma invenção “só tem valor na medida em que é compartilhada entre muitos”, “colocada em comum (quantidade social)”. “A formação do valor depende então, ao mesmo tempo, da *invenção* e da *difusão*, da atualização de uma virtualidade e de sua efetuação social. Uma invenção que não se difunde, que não é imitada, não tem valor nenhum”.

Em sua outra obra, *Potencias del acontecimiento*, Lazzarato (2006) toma as *jornadas de Seattle*, em 1999, para melhor deixar entrever em quê um acontecimento político, no qual o “comum” emerge, pode vir a promover a abertura de processos de experimentação, com importantes implicações na subjetividade; pode abrir a possibilidade de ampliação de “agenciamentos coletivos de enunciação”

capazes de engendrar outras possibilidades de existência; isto é, pode vir a produzir “novas relações com a economia e com a política-mundo, uma maneira diferente de viver o tempo, o corpo, o trabalho, a comunicação, novas maneiras de estar juntos e de estar contra, etc.” (LAZZARATO, 2006, p. 44, tradução nossa). Em boa parte, a *neomonadologia* de Tarde comparece, nessa análise de Lazzarato, para ajudar a pensar esse mundo povoado tanto de “multiplicidade de singularidades” quanto de uma “multiplicidade de mundos possíveis”: “Nossa atualidade é a atualidade do fragor desses mundos diferentes que querem se atualizar ao mesmo tempo. Isso implica outra ideia da política, da economia, da vida e do conflito” (LAZZARATO, 2006, p. 64, tradução nossa).

A abordagem microssociológica de G. Tarde e sua filosofia da diferença e do acontecimento, que encontram convergências e certas reverberações na filosofia de Gilles Deleuze, parecem hoje se vivificar diante desses e outros acontecimentos políticos, nos quais uma multidão se compactua, trazendo à tona uma política de multiplicidade ou, como exprime Lazzarato (2006), uma “política menor” entendida como outro modo de coproduzir algo “novo”, o que é distinto de uma ação no registro da política da totalidade e da universalidade. O múltiplo se apresenta, nesse referencial teórico, a partir da ideia primordial de que uma *mônada* isolada nada pode fazer.

Em uma sociedade, nenhum indivíduo pode agir socialmente, nem se revelar de uma maneira qualquer, sem a colaboração de um grande número de outros indivíduos... entregue a si mesma uma mônada nada

pode. Eis aí o fato capital, e ele serve imediatamente para explicar um outro: a tendência das mônadas a se reunirem. (TARDE, 2007, p. 90).

Um parêntese para apenas deixar registrado o fato de outro autor (Bruno Latour), que me é caro nas minhas atuais incursões teóricas, também se valer dessa ideia (não só essa) de as mônadas tenderem a associar-se; valho-me igualmente disso e, mais ainda, da teoria *ator-rede* (LATOURE, 2012) para desenvolver a ideia de *associabilidade lisa* em platôs jovens (TAKEUTI, 2016).

Importante, agora, salientar que, por esse quadro referencial teórico, o olhar da pesquisa, em lugar de estar voltado aos sujeitos, está orientado para os fluxos sociais, nas “esferas de ação”, que vão se ampliando na medida em que conexões se realizam entre distintas esferas, de modo a coproduzir novos fluxos. Está claro que, em Tarde, a concepção da interpenetração das esferas de ação diz respeito aos fluxos de *crenças* e de *desejos* – duas forças motrizes disseminadas na vida social, com variações de graus de intensidade; essas noções ganham um estatuto teórico particular na abordagem tardiana (diretamente, nada a ver com aspectos comportamentais e emocionais dos indivíduos). Também nos fica evidenciado que a sua filosofia do acontecimento “define um processo de constituição do mundo e da subjetividade que não parte do sujeito (ou do trabalho), mas sim do acontecimento” (LAZZARATO, 2006, p. 47, tradução nossa), de modo a se demarcar radicalmente da Filosofia do sujeito<sup>4</sup> que marcou todo um campo de problematização nas Ciências Sociais.

\*\*\*

Carreando esse conjunto inicial de ideias, aproximemo-nos de platôs jovens, nos quais experimentações (culturais, artísticas, tecnológicas, comunicacionais e/ou políticas) se (des)dobram em situações singulares localizadas e se acham voltadas para criações de: objetos, imagens, sons, performances, saberes, discursos, informações e conhecimentos. Experimentações grupais ou coletivas diversas que transmitem forças afetivas e sensoriais em suas atividades criativas e cuja expressividade é composta a partir de apetrechos ou de repertórios “raptados” do universo tecnológico, do mercado de consumo e, sobretudo, de determinados segmentos da arte, música e literatura<sup>5</sup>. Antes, porém, ainda são necessários alguns esclarecimentos de ordem teórica que entram nas considerações dos platôs jovens.

A opção pelo termo platô está relacionada à ideia de *espaços lisos*<sup>6</sup> onde atuações jovens acontecem sem premeditações estratégicas (do tipo organizacional ou institucional). Toma-se ao pé da letra a definição de platô enquanto “zona de intensidade contínua”, com vibração própria irradiando sobre si mesma e se desenvolvendo em um “plano de imanência” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 33); sem que se constitua em um projeto com um início, meio e fim planejados e seguidos à risca, como o seria em um empreendimento mercantil na pura lógica do capital econômico. Platôs jovens, por conseguinte, pensados em termos de zonas de experimentação

e de multiplicidade de fluxos (de ideias, conhecimentos, experiências, desejos e crenças), em que, nessas zonas, cada elemento está incessantemente em variação: a partir de qualquer ponto, conectando-se, desconectando e se reconectando; e não necessariamente sempre em um mesmo ponto. Portanto, variações no tempo e no espaço. Um jovem, um grupo, um coletivo ou uma efêmera associação pode estar, em um dado momento, conectado a outros para “obrar algo” a partir de uma ideia (seja no campo cultural, artístico, literário, tecnológico, político, seja, até mesmo, no do econômico)<sup>7</sup> e, em seguida, desconectarem-se entre si (parcial ou totalmente) para, em outro momento, reconectarem-se a partes dessas “alianças” antigas ou a novas.

Sem dúvida, a atual tecnologia informacional e comunicacional torna mais visível a diversidade de experimentações, principalmente em arte e cultura, em toda a sua variação. Algumas dessas experimentações emergem e desaparecem no decorrer do tempo, sem deixar traços nítidos ou talvez, bem possíveis, rastros imperceptíveis; outras revelam um “algo”, uma “força de afetação” em um espaço-tempo mais ampliado e vão deixando rastros mais visíveis que, em um tempo qualquer, conectam-se a outros. Pela perspectiva micropolítica (DELEUZE; GUATTARI, 1996), entende-se que os “fluxos moleculares” escapam muito possivelmente em pequenas dimensões, inicialmente, para depois expandirem ou, talvez, não se ampliem como se havia pretendido de

<sup>4</sup> Marcada na ontologia do ser, ao passo que em G. Tarde ganha lugar uma “*ontologie de l'avoir*” (do “haver”, para permanecer fiel à tradução proposta, no Brasil, por E. V. Vargas).

<sup>5</sup> Cito, para ilustrar, duas dissertações produzidas recentemente sob a minha orientação (LACAVA, 2016; OLIVEIRA, 2016). Respectivamente contemplam: platôs musicais e festivos da “galera jovem”; corpos em mutação, a partir de uma empiria localizada na cidade do Natal/RN.

<sup>6</sup> Sobre o espaço liso (e estriado), remeto ao meu artigo (TAKEUTI, 2016).

<sup>7</sup> Em Takeuti (2016), trago algumas ilustrações de diferentes zonas de experimentações jovens na atualidade.

partida, para ir ressonar em algum outro ponto, a partir do qual pode se produzir efeitos inesperados; certas experimentações podem, inclusive, modificar-se em relação à sua intenção inicial e ganhar novas facetas (às vezes, sem a desejada crença inicial).

A transitoriedade das alianças ou associações, aqui, não mais é vista como “coisa sem futuro”, o que, aliás, não é senão uma interpretação organizada a partir da centralidade que se dá ao sujeito e ao objeto e à noção de identidade (coletiva). Ela é vista como o *acontecimento* (LAZZARATO, 2006)<sup>8</sup> que expande “novas possibilidades de vida”. Por essa via, para a análise dos platôs jovens, tomo como essencial as passagens dos fluxos, isto é, o foco “no que passa”; deitando por terra a ideia de malogro de atividades de jovens que se associam e depois “se perdem”, “sem em nada terem sido produtivos”; isso pode, também, ocorrer nessas miríades de grupamentos jovens, porém, o fundamental a se reter não está aí. Se a ação passou, os sujeitos (daquele momento) se foram e os objetos desapareceram da cena (naquele “pedaço do espaço”), ainda assim, a *ideia-força* permaneceria e seguiria o seu movimento de modo que, em um dado tempo e em um determinado espaço, ela é reconectada por e com *atores-rede*<sup>9</sup> em seu “processo de criação da diferença” (*invenção*, nos termos tardianos, a qual implica sempre em rupturas, com relação às normas sociais abrangentes ou específicas). Aqui, a ideia de *rizoma* (DELEUZE;

GUATTARI, 1995a) ajuda a pensar tanto a natureza da movimentação da ideia-força – em nada linear de ponto a ponto, mas bastante sinuosa nos traçados de *linhas* – quanto à formação de *nodos*<sup>10</sup>, lá onde passa a haver uma associação (temporária).

Com isso, a postura teórica passa a ser outra, assim como Lazzarato (2006, p. 41) salienta: o importante “já não são as condições sob as quais podemos alcançar o eterno ou o universal”; mas sim “as condições sob as quais há ‘produção do novo’ (TARDE; BERGSON) ou a possibilidade da novidade’ (JAMES; WHITEHEAD)”. Por isso, a ênfase, na minha pesquisa atual<sup>11</sup>, sobre as pragmáticas que se interconectam para trocas de experiências a fim de ganhar força em um dado espaço-tempo. Extraio, ainda, a lição de que, com as mônadas tardianas, que são ao mesmo tempo “multiplicidade e singularidade”, passa-se a conceber atividades, na lógica do acontecimento, não mais em termos produtivos, e sim em termos de “criação e efetuação dos mundos”. Sobre a noção de acontecimento, apoio-me na ideia de que “um mundo é uma multiplicidade de relações que não dependem de uma essência, mas sim de um acontecimento. As relações pressupõem o acontecimento que, como temos visto, atua transformando o sentir, isto é, os desejos, as crenças, os afetos das mônadas”. (LAZZARATO, 2006, p. 59)<sup>12</sup>.

Dito isso, o que importa é focalizar as tentativas existentes na criação de um “novo”, a partir desses ensaios jovens (grupais, coletivos ou associativos, de escala

<sup>8</sup> O autor, para além de Foucault e Deleuze, recorre ao filósofo da linguagem Mikhail Bakhtin para explicar o alcance da noção de acontecimento.

<sup>9</sup> Prefiro manter o conceito de ator-rede que abarca a ideia de conexão ou rizoma: “um ator é também, e sempre, uma rede” (LAW, 1992); ainda porque se encontra na *zona de vizinhança* da ideia tardiana de que toda a singularidade é uma multiplicidade.

<sup>10</sup> Os “nós” de uma rede de informática ou a “onda estacionária” conceituada na Física ajuda-nos a pensar nesses pontos em que há aglomeração.

<sup>11</sup> Intitulada *Pragmáticas poéticas e micropolíticas – Conexões*.

micro a macrossocial), para entender os processos de subjetivação emergentes na atualidade e para tentar enxergar as tentativas de reversão de um tipo de produção de subjetividade, “em crise” (LAZZARATO, 2014). A crise da produção da subjetividade é, para esse autor, explicada pela subsunção dessa produção, no neoliberalismo global, a processos amplos de individualização pela “sujeição social”, de uma parte; e, de outra, de “endividamento” (para além do aspecto financeiro) dos indivíduos devido à “servidão maquínica”.

Os conceitos de sujeição social e de servidão maquínica são, segundo o autor, dois dispositivos fundamentais, complementares e interdependentes, do modo de funcionamento da economia liberal que teria no cerne de sua atuação a economia subjetiva, qual seja, a produção da subjetividade. Entretanto, a sua análise não se resume a mostrar a voracidade do capitalismo em sua tenaz tarefa de captura do mundo vital, tanto via sujeição quanto via *agenciamentos maquínicos*; para além disso, ele nos convida a desenlear aquilo em quê, justamente, os maquinismos possibilitam (também) aberturas de portais de “potencialidades para a emancipação” (LAZZARATO, 2014, p. 39). As suas questões iniciais indicam o cerne de sua inquietação atual, relativa às sociedades capitalistas em seus desdobramentos contemporâneos, e elas indicam claramente o que está em jogo na atual problematização da produção da subjetividade:

Quais as condições para uma *ruptura política e existencial* num tempo em que a produção de subjetividade

constitui a mais fundamental das preocupações capitalistas? Quais são os instrumentos específicos para a produção de subjetividade de maneira que sua produção industrial e em série por parte do Estado e da empresa possa ser frustrada? Que modelo e que modalidades de organização devem ser construídos para um *processo de subjetivação que une o micro e o macropolítico*? (LAZZARATO, 2014, p. 18, grifo nosso).

Resumidamente, a sua proposta é a de ver entre o “molecular maquínico e o molar social” (LAZZARATO, 2014, p. 18) tanto a possibilidade da “sujeição social e de servidão maquínica” quanto a possibilidade de uma ação política que vise à construção de “novos territórios existenciais”. Instiga-nos, enormemente, continuar perseguindo o desafio contido em suas questões a partir da análise dos platôs jovens; contudo, por ora, mantemos-nos centrados na discussão sobre a relação entre processos inventivos e a multiplicidade nos quais os jovens se acham implicados.

\*\*\*

Trago, para ilustrar, uma expressão de inventividade em que se insinua uma *corpo-política* nas tensões do espaço urbano e um modo de “resistência social”<sup>13</sup> de jovens em face de um sistema de poder que sempre os remeteu à condição de “desqualificados sociais”<sup>14</sup> na sociedade brasileira. O que subsegue é extraído de um processo de pesquisa-intervenção<sup>15</sup> realizada, entre 2007 e 2012, junto a um coletivo jovem (do *hip hop*) de um bairro periférico (da cidade do Natal/RN, Brasil). São diversas as publicações<sup>16</sup> que pormenorizam as experimentações

<sup>12</sup> Inclusive, nessa mesma obra, no capítulo *El acontecimiento y la política* (pp. 43-70), o autor convoca as teses de M. Bakhtin para mostrar a força e o alcance da noção de acontecimento.

<sup>13</sup> O termo está mais inspirado em Foucault, para quem, na resistência, não basta dizer coisas contra o que se combate, mas é preciso saber fazer.

<sup>14</sup> O tema de invalidação e desqualificação sociais foi amplamente problematizado em outra obra (TAKEUTI, 2002).

dos jovens em suas atividades de dança (*break*), de pintura/arte (*graffite* e *pixação*), de música (DJ) e de composições/poesia (MC), conjugadas com atividades reflexivas (por vezes, juntamente com “os da Universidade”) e de cunho político no bairro, na cidade e na região, em luta pela “sua comunidade” (o bairro em si e os adjacentes a esse).

Resgato, aqui, com pequenas modificações de escrita, parte do que já elaborei e publiquei anteriormente (TAKEUTI, 2010a) para ilustrar um tipo de experimentação cuja centralidade está no corpo que dança – o *break* e os seus efeitos. Mostro que o *break* pode estar revelando uma subversão de um corpo que, desde a tenra idade, foi moldado segundo os códigos normativos binários (de gênero, de classe, de raça, de geração e assim por diante). O trecho que segue ganha outro tom pela necessidade mesma de expressar, por uma escrita “lisa” (menos “estriada” segundo as normas acadêmico-científica), as sensações próprias fluindo diante das performances dos *b-boys*.

Em uma linguagem delirante, o *corpo-break* afronta – com o seu gesto oblíquo, descontínuo e irregular – os traçados segmentados do espaço urbano; explora as fendas e reentrâncias do espaço linear, mostrando, neste, suas passagens perigosas. O corpo e a dança se demitem, em uma cumplicidade enigmática, do molde previsto e tramam por modulações imprevistas contra as amarras e couraças infligidas aos corpos dos cidadãos, aliás, “demasiadamente humanos”. Corpos que seguem obedecendo às segmentações no espaço urbano, abarrotado de sinais visíveis e invisíveis ditando sempre por onde, quando e como (não) passar/andar/pisar por certos lugares ou (não) sentar/parar/olhar/sentir em outros lugares. Sem que saibam, esses corpos vão rapidamente aprendendo as “leis” que segmentam e organizam os espaços da cidade.

Mas, nesse momento, o *corpo-break* coloca em ato uma performance irreverente que o arremessa a outras latitudes e longitudes, agora referenciadas por um “espaço liso”, que desemaranham composições copiadas de corpos moldados por regras e limites que sempre parecem incontornáveis. Ele está na contramão dos corpos comportados, regulamentados e regulados na couraça da indiferença e do cansaço que abate todos aqueles que se deslocam pelas ruas das cidades, incondicionalmente tão carregadas de sinais que segregam, separam, definem e classificam. Seus gestos, suas manobras físicas e expressividades corporais jorram temas enraizados na realidade cotidiana das cidades – da rejeição social, da morte, da infâmia, da violência –; temas esses que condenam parte dos seres sociais ao ostracismo na própria sociedade. E, mais do que isso, eles sugerem que o “corpo pode”<sup>15</sup>. Sugerem que nele contém a potência que pode desafiar dispositivos que tentam enclausurá-lo e o limitar em suas expressões, principalmente nos espaços divididos da cidade. A expressão do desejo de desafiar o “disciplinado” está na mostra de um corpo que “pode sempre mais” se aventurar para o inimaginável. Ele devém um corpo “rizomático” e vai engendrando gestos imprevisíveis, impensados e inacabados, em uma estética inclassificável. Vertical, horizontal, diagonal e circular: a transversalidade e a circularidade dos movimentos dão mostras de um corpo que enfrenta os dilemas de uma sociedade normalizadora, mas que procura superá-los redesenhando a sua paisagem.

O *corpo-break* dá mostras que o possível está na sua conjugação com o espaço e o tempo: espaço não mais reduzido ao solo retilíneo e unidimensional; pela dança, pelos saltos sobre o vazio (no alto, nas laterais), o espaço agora é multidimensional e permite a vazão das formas gestuais que explorem todas as possibilidades: as vias laterais, diagonais, elevadas e rasantes. O corpo pode, então, permitir-se aos movimentos de expansão e de contração, com humor e alegria. O corpo desobediente e indisciplinado espalma, empina, retorce, dobra e se desdobra na busca de posições desmesuradas, quebrando a linearidade dos gestos conhecidos e, agora,

<sup>15</sup> Trabalho realizado conjuntamente com Marlos Alves Bezerra (PSI-UFRN).

<sup>16</sup> Em diferentes edições, aspectos variados relativos às tentativas juvenis de saídas aos impasses sócio-historicamente impostos a essa população – Takeuti (2014, 2012, 2010a, 2010b, 2009, 2008) e Takeuti e Bezerra (2009), entre outros. Igualmente, três produções de doutorado e mestrado em Ciências Sociais, sob a nossa orientação.

mais liberto do tempo codificado. Tempo remexido nos saltos, volteios e vibrações do corpo que repercute na plateia curiosa, seduzida e já impregnada de forças estranhas que “falam ao seu corpo” sobre sensações desconhecidas.

Já para esses corpos – dos *b-boys*, *rappers*, poetas, escritores de rua, skatistas e de tantos mais outros que juntos adentram pelo espaço reinventado e que sentem na “carne” a intensidade e a vibração do instante – não há mais “muros” e palavras que os alijem da sociedade. Música e dança, ambas se combinam em um convite aberto a outros corpos (de espectadores) para a sua entrada no “campo magnético” vibrante e para a compactuação de forças afetivas em emanção. Reverberação da sensibilidade. O grito de um *corpo sem órgãos!* Um acontecimento!

Pela dança, resgata-se a *carne*, expressando-nos como Sennett (2008), que dá matéria a um corpo, agora vibrante e não mais desqualificado. Pelo *break*, revela-se um *corpo sem órgãos* (CsO)<sup>17</sup>; isto é, desarticula-se o corpo para parar de ser um organismo organizado em estratos já estabelecidos.

Desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações medidas à maneira de um agrimensor. (DELEUZE; GUATTARI, 1996b, p. 22).

Outro modo de subjetivação instala-se nas dobras dos movimentos que fluem da música e do *break*, em seu pacto de “quebra”. “Política menor” que expressa,

em uma “linguagem menor”, uma política de vida (sem dúvida, a micropolítica<sup>18</sup>). Pelos estudos anteriores, junto aos jovens do *hip hop*, pude constatar que, a partir da arte e da cultura, coletivos jovens buscam inventar uma nova gramática dentro da própria língua dominante: a “gramática da ira” (TAKEUTI; BEZERRA, 2009). Manejando uma gramática própria, jovens artistas/escritores de rua/*performers*/artesãos trazem mostras, com seus gestos próprios e “impróprios”, quase sempre irreverentes, a tragicidade imposta pelas regras, normas, hierarquias e estruturas instituídas socialmente. O canto, a dança, a escrita, a poesia, as artes visuais, a performance e outras tantas modalidades de expressão artística, musical e literária passam a ser armas simbólicas das quais muitos jovens se servem, como uma maneira de se desterritorializar em relação ao que se lhes impõem tão naturalmente. Invenção de uma gramática de contestação contra uma ordem que insiste em sua legitimidade natural.

Se, na perspectiva material, o território geográfico dos jovens da periferia continua caracterizado pela precariedade, eles continuam a se mover rumo à mudança do seu *território subjetivo*. Um modo de subjetivação que se define pelo deslocamento do corpo coletivo a outros agenciamentos que venham reterritorializá-lo

<sup>17</sup> Noção que Deleuze e Guattari (1996b) desenvolvem em *Mil Platôs* (v.3). Um CsO é um “componente de passagem” (p. 20) de fluxos, de intensidades. Não nos prendamos à figura do corpo humano para pensar um CsO; ele até pode estar referido a ele; mas remete, ainda, a qualquer outro tipo de corpo social, político, cultural, institucional, organizacional, situacional etc. Um platô é um CsO. Despreguemos, ainda, da ideia de que um CsO é o que se opõe aos órgãos: ele se opõe, antes de tudo, ao organismo; este enquanto uma organização dos órgãos, enquanto “um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil” (p. 21); isto é, ele se opõe “à organização orgânica dos órgãos” (p. 21). O CsO “oscila entre dois polos: de um lado, as superfícies de estratificação sobre as quais ele é rebaixado e submetido ao juízo, e, por outro lado, o plano de consistência no qual ele se desenrola e se abre à experimentação”. (p. 21).

<sup>18</sup> Esta transborda o campo do instituído e diz respeito a toda dimensão vital, ou melhor, à “potência de vida”. Sobre isso, Deleuze e Guattari argumentam que a “grande política”, para ela própria se mover, necessita de “microinjeções, infiltrações que a favorecem ou que lhe criam obstáculo e quanto maiores os conjuntos, mais se produz uma molecularização das instâncias que eles põem em jogo”. Trata-se de linha molecular em que tudo pode entrar no jogo, porém, advertem os autores, trata-se de “outra escala e sob outras formas, com segmentações de outra natureza, rizomáticas ao invés de arborescentes. Isso é a micropolítica” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 72-3).

sob outras maneiras de perceber, sentir, conhecer, pensar e fazer. O essencial está no fato de que essas tentativas já são esboços de outro processo de subjetivação cujo agenciamento não passa (tão só!) pelas raias de drogas, violências e crimes, tal como a sociedade “enxerga”<sup>19</sup>. Hoje, esse coletivo não mais existe na configuração em que ele existira no momento de trocas de nossas experimentações acadêmicas e suas experimentações artístico-culturais-políticas; contudo, o “corpo descodificado” e suas “pragmáticas menores”<sup>20</sup> (DELEUZE; GUATTARI, 1977) puderam se espriar por “raios imitativos” (TARDE, 2011); e, por avanços e retrocessos, outras experimentações se desdobra(ra)m nesse mesmo território físico e para além dele.

Sabemos, todavia, quão árduo é o processo de subjetivação política em uma sociedade abundante de “semióticas de significação”, controladas e ajustadas no capitalismo, como bem analisa Lazzarato (2014); sabemos o quanto de empecilhos há em um programa de “desestratificação”, em uma sociedade farta de dispositivos de captura de subjetividades, como indicam Deleuze e Guattari (1996b, p. 23-24) em *Como criar para si um corpo sem órgãos* (CsO). É preciso, sugerem estes, agarrar as oportunidades (para criar o CsO) que um dado “estrato” nos oferece para efetuar alguns movimentos de desterritorialização que possibilitem conexões e passagens

a fluxos potencializadores de nossas ações: trata-se da permanente tarefa de “conectar, conjugar, continuar” ou da “conexão de desejos, conjunção de fluxos, *continuum* de intensidades” (DELEUZE; GUATTARI, 1996b, p. 24). É, precisamente, em uma atitude atrevida de espreira e de captura de oportunidades que determinados coletivos jovens das periferias vêm persistindo, com suas manobras e táticas de produção da vida, em uma sociedade que insiste em renegá-los.

De lá para cá, como já expus no início deste texto, tenho mantido minha caminhada nos rastros de outras experimentações jovens, em platôs (agora, também com acesso por meio das plataformas virtuais) nos quais jovens se aglutinam com rudimentos de propostas coletivas experimentais<sup>21</sup>; principalmente, volvendome para pragmáticas inventivas relacionadas ao conhecimento, à *poiesis* e à política, com esboços estético-políticos que figuram o desejo de passagem para a expansão da vida. Indago-me se não seria isso que a “multidão de indignados”, em algumas partes do mundo, estaria, em primeira instância, trazendo à tona: os que comparecem, presencial ou virtualmente, aos eventos (acontecimentos) trazem consigo uma micropolítica já sendo experimentada em platôs singulares e chegam sequiosos de conexões e de compartilhamentos (de ideias,

<sup>19</sup> Remeto novamente à minha obra (TAKEUTI, 2002), na qual desenvolvi amplamente a questão da estigmatização social.

<sup>20</sup> O conceito de pragmática menor em Deleuze, conforme Cardoso Jr. (2011), tem estreitas relações, de um lado, com a ética spinosiana (“potência de um corpo”, “multiplicidade de corpos e ideias em encontro”, “afecções”) e, de outro, com o empiricismo de Hume e a cosmologia de Whitehead (“pragmática da experimentação como um operador da pragmática menor”, “alcance cosmológico da experimentação e não alcance apenas humano”). No substrato da noção de pragmática de Deleuze, encontra-se o seu conceito de multiplicidade na qual corpos e ideias “transitam e se encontram e na qual seus componentes e elementos são vistos em uma cartografia de vetores e indicadores direcionais em sua multilinearidade” (CARDOSO Jr., 2011, p. 73). Está na pauta da pragmática menor “o que sentimos e experimentamos”, e é a experimentação que trará “um alcance social e político, de modo que toda exploração de uma multiplicidade é também a extensão de suas fronteiras para uma dimensão coletiva, pois o que está em jogo na experimentação é a fuga dos estratos e sedimentações que toda multiplicidade comporta.” (CARDOSO Jr., 2011, p. 112).

<sup>21</sup> No texto (TAKEUTI, 2016), abordo, com algumas ilustrações, as associabilidades atuais nos platôs jovens.

conhecimentos e experiências, mas também de aprendizados).

O que aglomera esses jovens é uma diversidade de demandas e de expressões de desejos e crenças, que já vêm sendo elaboradas por cada corpo presente<sup>22</sup> em seus platôs singulares ou em suas zonas de experimentação próprias (trazem consigo já um substrato de experiência do comum). E, se não há, nesses platôs, uma clareza quanto a um “projeto de sociedade” (sobre o que recaem muitas críticas, por parte de determinados analistas sociais dos “movimentos globais”) é porque toda direção termina em estriamentos que os carregam para longe do “campo dos possíveis”; há, de todo modo, já um devir<sup>23</sup> em alta conspiração. Ora, justamente, o devir (entendido na ótica deleuzo-guattariana) se forja em meio a encontros que tenham a capacidade de afetar corpos presentes. Ademais, “os corpos coletivos sempre têm franjas ou minorias que reconstituem equivalentes de máquina de guerra, sob formas por vezes muito inesperadas, em agenciamentos determinados tais como construir pontes, construir catedrais, ou então emitir juízos, ou compor música, instaurar uma ciência, uma técnica”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.32). Um corpo singular que pôde experimentar a abertura a conexões pode “ramificar-se em outras máquinas coletivas”, complementam os autores em outro texto de Deleuze e Guattari (1996b, p.24).

É nessa perspectiva que entendemos os atos de protesto e o processo de subjetivação política subjacente dos

movimentos atuais, desde 2011, que assumem um vulto volumoso, a uma escala macrossocial, em várias partes do mundo, inclusive no Brasil. Eles nada mais são que os corpos singulares – agora em associação maior – que já vêm experimentando suas “linhas de fugas possíveis” nas brechas de um pretense sistema fechado. Se considerarmos, com Tarde, que cada um (cada mônada) já é uma multidão<sup>24</sup>, é consequente pensarmos em uma ampliação de fluxos a partir da conexão dos corpos singulares anônimos, ainda que em nome de uma diversidade de causas difusas. O denominador comum de todos esses corpos seria a crença e o desejo de resgate da subjetividade capturada pelos múltiplos dispositivos de controle e de poder; o que deixa de ser excêntrica a demanda existente no topo das reivindicações: a de viver a vida diferentemente, conquanto se saiba que “a sociedade de controle e do poder” acelera seu compasso no passo da multidão. Incontornável o tema do poder que nos cerca por todos os lados?

Anteriormente, já mencionei a obra de Lazzarato (2014), na qual ele traz as suas inquietações de pesquisa relativa aos desdobramentos do neoliberalismo que, ao colocar na centralidade a produção da subjetividade por agenciamentos maquímicos (fluxos econômicos, políticos e sociais), apodera-se da “alma, do cérebro e da vida” da espécie humana. Mencionei, contudo, que a sua pretensão se volta, também, para a análise das condições de possibilidade de “ruptura e reconversão subjetiva” que redunde em “processos

<sup>22</sup> Caracterizado como “movimentos” de trabalhadores precários, feministas, indígenas, afros, *lgbttti*, *queer*, enfim, movimentos eco-ambientais, artísticos, culturais, literários, esportivos e a lista é múltipla, ainda porque no interior de cada uma dessas nomenclaturas estariam abrigadas outras tantas heterogeneidades que expressam, cada uma, sua própria singularidade.

<sup>23</sup> “Todo progresso se faz por e no espaço estriado, mas é no espaço liso que se produz todo o devir” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 195).

<sup>24</sup> Por isso, a fórmula tardiana: monismo = miriateísmo.

de subjetivação política”. Preocupação, portanto, que incide o olhar nas formas de reconfiguração da dimensão macropolítica (em sua atual “crise de produção de subjetividade”) e nos processos de subjetivação, “colocando em primeiro plano as dimensões *micropolítica* (Guattari) e *microfísica* (Foucault) do poder” (LAZZARATO, 2014, p. 19).

Com Foucault<sup>25</sup>, venho me abastecendo, desde muito tempo, com a sua ideia do “paradoxo do poder”. A captura de fluxos vitais coexiste com os modos de resistência. Em sua problematização acerca da biopolítica e do biopoder, Foucault<sup>26</sup> situa o poder e a subjetivação como “duas faces de um mesmo processo”. Sempre algo estará escapando ao poder, pelas brechas de seu sistema molar bem constituído em suas defesas; o poder sempre irá “resistir” e se recompor para tolher um algo novo que se mova contrariamente aos seus interesses.

Autores contemporâneos têm se preocupado com a problemática do paradoxo do poder trazendo desdobramentos teóricos interessantes, tal é o caso do coletivo *Multitudes*, que, no tema da biopolítica em Foucault, tem publicado dossiês<sup>27</sup> e artigos isolados. Ao que me interessa, mais diretamente, remeto-me diretamente a autores que têm participado desse propósito (como é o caso de Lazzarato), de tal modo a evidenciar a outra face do conceito de biopolítica, isto é, a *biopotência*. Karsenti Bruno (2000,

extraído da internet, tradução nossa) sintetiza bem o núcleo da controvérsia relativo à noção de biopolítica:

Trata-se de colocar o problema do poder em termos de estratégia, por conseguinte, pensá-lo menos a partir de situações de dominação que ele determina do que a partir de afirmações e de composições que ele permite e, portanto, da liberdade dos sujeitos que permanentemente o alimentam e condicionam a sua realização. “Só há relação de poder entre sujeitos livres”: há que se mensurar a carga corrosiva dessa proposição no tocante ao ponto de vista comum do pensamento crítico, seja na filosofia política ou nas ciências sociais. Trata-se de recusar a objetivação do sujeito na figura do dominado e de encontrar a potência subjetiva inscrita numa relação de poder concretamente identificada e, portanto, sempre suscetível de ser reconduzida ao limite da sua própria reversão. Tal é a tarefa resolutamente positiva assinalada por Foucault à crítica.

Extraio uma lição disso: se a face do poder precisa ser escancarada em suas múltiplas facetas institucionais e societais – o Estado e as corporações produtivas na aplicação de sua competência biopolítica (biopoder) – é tarefa sociológica, também, o desvendamento da potência subjetiva que se (des)dobra nas e das relações de poder. Inscrevo-me, portanto, nessa tarefa de análise dos acontecimentos atuais, em suas diferentes escalas, enquanto fenômenos dos quais emerge um campo aberto de possibilidades para a produção de

<sup>25</sup> Na obra *Em Defesa da sociedade* (1999) e em seu texto *O sujeito e o poder* (1995), Foucault insiste no tema do poder que se rearticula para sufocar as *microlutas* ou as *ações de resistência criativa*.

<sup>26</sup> São diversas as referências para as quais lanço mão no estudo da noção de biopolítica em Foucault: *Ditos e Escritos* (1980 em diante), aulas no Collège de France, editadas após a sua morte, nas quais o autor incansavelmente desenvolve o tema da captura da vida e acerca da resistência. Para este artigo, cito, mais enfaticamente, o último capítulo de *A vontade de saber - História da sexualidade I* (1988), o *Nascimento da Biopolítica* (2008) e a conferência pronunciada na Faculdade de Filosofia da UFBA, Brasil, em 1976, publicada nos *Ditos e Escritos VIII* – Michel Foucault/Segurança, penalidade, prisão (2012).

<sup>27</sup> Cito o dossiê *Biopolitique et biopouvoir* (mars/2000); participam dessa edição, Karsenti, Lazzarato, Rancière, Latour, Agamben, Stengers, Badiou, Sloterdijk, dentre outros. Veja mais em: <<http://www.multitudes.net/category/l-edition-papier-en-ligne/multitudes-1-mars-2000/majeure-biopolitique-et-biopouvoir/>>.

rupturas em relação às formas de captura de subjetividades na atual economia neoliberal. Retenho, para isso, a proposição tardiana de que, no mais imperceptível ou no “infinitesimal pequeno”, encontra-se a base das transformações que podemos enxergar na grande escala. Pois, como bem nos lembra Vargas (2007, p.16) – a quem devemos a tradução de alguns textos fundamentais de Gabriel Tarde no Brasil – “quanto mais nos aproximamos do infinitamente pequeno, mais encontramos seres completos e complexos”.

Ciente de que, pela sociologia convencional corrente, um fato científico é explicado sempre partindo do maior ao menor, procurando sempre a identidade e a reprodução (dele mesmo) nele contido, sigo pelo desafio, com Tarde, de começar pelo menor ou infinitesimal pequeno, em toda a sua variação e heterogeneidade, pois, como sugere Latour (2009, p. 3), aí está o “mais explicativo, o mais combativo”. Pensar mais os platôs jovens constituídos de múltiplas *dobras*<sup>27</sup> (DELEUZE, 1991; TARDE, 2007), em que a mistura e a hibridação são grandes, do que pensar em estratos separados por classe, cor, raça, gênero, geração ou qualquer outra categoria binária; é pensar que as invenções estão ocorrendo nas passagens dos fluxos (semióticos, comunicacionais, estéticos, sociais, políticos, culturais e/ou econômicos) e também nos fluxos de desejos pelos quais os atores-rede (se) coproduzem. Ora, já não é sem tempo de a sociologia enfrentar a noção do desejo? Pois que o desejo, enquanto uma força social, inunda o social e dele é o seu esteio.

<sup>28</sup> Ver artigo intitulado *Dobras* na juventude e nomadismo (TAKEUTI, 2012).

## REFERÊNCIAS

CARDOSO JR., Hélio R. **Pragmática menor em Gilles Deleuze**. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

DELEUZE, Gilles. **A Dobra**: Leibniz e o barroco. 1. ed. Campinas: Papyrus, 1991.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka**: Por uma literatura menor. Rio de Janeiro: Imago editora, 1977.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. In: \_\_\_\_\_. **Mil Platôs**: Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1995a. v 1. p. 11-37.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Um só ou vários lobos? In: \_\_\_\_\_. **Mil Platôs**: Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1995b. v 1. p. 39-52.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Micropolítica e segmentaridade. In: \_\_\_\_\_. **Mil Platôs**: Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1996a. v 3. p. 83-115.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Como criar para si um corpo sem órgãos. In: \_\_\_\_\_. **Mil Platôs**: Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1996b. v 3. p. 9-29.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O liso e o estriado. In: \_\_\_\_\_. **Mil Platôs**: Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1997a. v 5. p.179-214.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Conclusão – Regras concretas e máquinas abstratas. In: \_\_\_\_\_. **Mil Platôs**: Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1997b. v 5. p. 215-323.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Curso no Collège de France (1975-1976).

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. Curso no Collège de France (1978-1979).

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o Poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (Org.). **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

FOUCAULT, Michel. **As malhas do Poder**. In: M. B. da Motta (Org.). **Ditos e Escritos VIII Segurança, penalidade, prisão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 168-188.

KARSENTI, Bruno. Le pouvoir et la résistance. **Multitudes 1**. Majeure 1. Biopolitique et biopouvoir. 2000. Disponível em: <<http://www.multitudes.net/Le-pouvoir-et-la-resistance/>>. Acesso em: 10 set. 2012.

LACAVA, V. F. de A. **Cartografia do close**: platôs de festivais, platôs musicais. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

LATOUR, Bruno. Une autre science du social? In: TARDE, Gabriel. **Monadologie et sociologie**. Paris: Empêcheurs de penser rond, 2009. p. 7-16. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/P-136-TARDE-PREFACE-FR.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2012.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba; Bauru; São Paulo: Edusc, 2012.

LAW, John. Notes on the theory of the actor-network: Ordering, strategy, and heterogeneity. **Systemic Practice and Action Research Springer**, v. 5, n. 4, p. 37-39, 1992. Disponível em: <<http://www.necso.ufrj.br/Trads/Notas%20sobre%20a%20teoria%20Ator-Rede.htm>>. Acesso em: 13 set. 2012.

LAZZARATO, Maurizio. **Du biopouvoir à la biopolitique**. Multitudes 1, mar. 2000. Majeure 1. Biopolitique et biopouvoir. Disponível em: <<http://www.multitudes.net/Du-biopouvoir-a-la-biopolitique/>>. Acesso em: 15 set. 2012

LAZZARATO, Maurizio. **Puissances de l'invention**. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique. Tradução para o espanhol: Ernesto Hernández B. Paris: Seuil, 2002. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/190695514/Potencias-de-la-invencion-Lazzarato>>. Acesso em: 15 set. 2012.

LAZZARATO, Maurizio. **Políticas del acontecimiento**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

\_\_\_\_\_. **Signos, Máquinas, Subjetividades**. São Paulo: n-1 edições, 2014.

OLIVEIRA, João Batista F. de. **Corpos em mutações cartografia das sexualidades nômades na Praça MITS**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

SENNETT, Richard. **Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.

TAKEUTI, Norma. **No outro lado espelho: a fratura social e as pulsões juvenis**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

TAKEUTI, Norma. Saberes em construção: coletivo jovem em formação na sua resistência social. In: PASSEGGI, M. da C.; SOUZA, E. C. de (Org.). **(Auto) biografia: formação, territórios e saberes**. Natal: EDUFRRN; São Paulo: Paulus, 2008. p. 203-221.

TAKEUTI, Norma. Movimentos culturais juvenis nas periferias e inventividades sociais. In: MARTINS, P. H.; MEDEIROS, R. de S. (Org.). **América Latina e Brasil em perspectiva**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009. p. 331-350. Disponível em: <<https://conexoeshbridadas.files.wordpress.com/2015/07/movimentos-culturais-juvenis.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2012.

TAKEUTI, Norma. Corpos em movimento no hip hop e devir jovem. In: SILVA, V. L. G. da; CUNHA, J. L. da (Org.). **Práticas de formação, memória e pesquisa (auto) biográfica**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010a. p. 75-92. Disponível em: <<https://conexoeshbridadas.wordpress.com/2015/08/07/corpos-em-movimento-no-hip-hop-e-devir-jovem/>>. Acesso em: 21 set. 2012.

TAKEUTI, Norma. Refazendo a margem pela arte e política. **Revista Nômadas, Bogotá**: Instituto de Estudos Sociais Contemporâneos – Universidad Central, n. 32, p. 13-25, 2010b. Disponível em: <<https://conexoeshibridas.wordpress.com/2015/07/22/refazendo-a-margem-pela-arte-e-politica/>>. Acesso em: 12 set. 2012.

TAKEUTI, Norma. Dobras na juventude e nomadismo. **Latitude** (UFAL), Dossiê Juventudes Contemporâneas, v. 6, n. 1, p. 7-23, 2012.

TAKEUTI, Norma. Intervenção biográfica com jovens em ações coletivas. In: CARRANO, P.; FÁVERO, O. (Org.). **Narrativas Juvenis e espaços públicos**: olhares de pesquisa em educação, mídia e ciências sociais. Niterói: Editora da UFF, 2014.

TAKEUTI, Norma. Associabilidades lisas em sociedades interativas. **Cronos**, Natal: UFRN, v. 16, n. 1. 2016.

TAKEUTI, Norma; BEZERRA, Marlos A. **Trajetórias de um coletivo jovem**: nem só de prática-Gramática da Ira. In: TAKEUTI, N. M.;

NIEWIADOMSKI, C. (Org.). **Reinvenções do sujeito social teorias e práticas biográficas**. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 105-125. Disponível em: <<https://conexoeshibridas.files.wordpress.com/2015/08/gramc3a1tica-da-ira-reinvec3a7c3b5es-do-sujeito-social.pdf>>. Acesso em: 18 set. 2012.

TARDE, Gabriel. **Les lois de l'imitation**. 1985. Paris: Éditions Kimé, 1993.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e sociologia e outros ensaios**. Eduardo Vargas (Org.). São Paulo: Cosac Naify, 2007.

TARDE, Gabriel. **As leis sociais**: um esboço de Sociologia. Niterói: Editora da UFF, 2011.

VARGAS, Eduardo V. Gabriel. Tarde e a diferença infinitesimal. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Monadologia e sociologia e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2007. p. 7-50.#

# “A CURA: PELAS MÃOS OU PELA FÉ?” TÉCNICA E A FÉ NAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS NA ZONA RURAL DE MANAUS-AM

THE CURE: BY HANDS OR BY FAITH? TECHNICAL AND FAITH IN CULTURAL  
EVENTS THE COUNTRYSIDE AREA OF MANAUS AM

Aguida Meneses Valadares Demetrio<sup>1</sup>



## RESUMO

A *cultura* evoca interesses multidisciplinares, representando manifestações comportamentais de um *povo, com suas crenças e tradições*. Pesquisa etnográfica, relato das benzeções para tratar quebrantos, arca-caída, mau-olhado. Descrição das “puxações”, prática tradicional na zona rural de Manaus. Método etnográfico, utilizando a técnica de observação participante. Para cada mal, uma reza, para cada dor, uma técnica, tendo como instrumentos a fé para cura da doença ou alívio para a dor.

**Palavras-chave:** Cultura. Tradição. Benzeção. Puxação.

## ABSTRACT

The culture evokes multidisciplinary interests, representing behavioral manifestations of a people, with their beliefs and traditions. Ethnographic research, relate blessing treat witchcraft, sticleback fallen, evil eye. Description of “Puxação” (pull and pull), traditional practice in the countryside area of Manaus. Ethnographic method, using the technique of participant observation. For each evil, one pray; for every pain, a technique; having as instruments the faith to cure the disease or relief for the pain.

**Keywords:** Culture; Tradition; “Benzeção”; “Puxação”.

---

<sup>1</sup> Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM (2017); Especialização em Docência do Ensino Superior pelo Centro Universitário de Ensino Superior do Amazonas - CIESA (2013); Graduada em Ciências Contábeis - CIESA (2001). E-mail: [HYPERLINK "mailto:agdademetrio@gmail.com"](mailto:agdademetrio@gmail.com) agdademetrio@gmail.com Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4893924P7>

## 1 INTRODUÇÃO

Para assimilarmos técnica e fé conceitualmente, denominamos de "técnica" os saberes de ordem prática ou de procedimentos para a execução de um ato, com a utilização de destreza manual ou intelectual geralmente aperfeiçoada com a repetição ou a inserção de novos métodos, buscando um determinado resultado. Fé, no Catolicismo, é a primeira das três virtudes teológicas (Fé; Esperança; Caridade), a qual, de acordo com Cláudia Silva (2006, p. 328), "quanto mais o fiel praticar e viver a *caridade*, a *fé* e a *esperança* - a denominada *virtude teologal*, mais a caridade possibilita a relação de união e comunhão com o outro, seu irmão, porque considerado filho do mesmo Pai". Fé deriva do latim *fides*, que quer dizer confiança, crença, promessa.

Em conformidade com o Antônio Houaiss e Mauro Villar (2010), fé é uma crença religiosa, confiança absoluta em alguém ou em algo; comprovação e testemunho. Através da fé os cristãos creem em Deus, nas suas verdades reveladas, reforçando a sua crença em algo que não podem ver, tocar, mas podem sentir, presenciar. Quando se interliga técnica e fé, as crenças se fortalecem, intensificando as tradições de um povo, ultrapassando as barreiras do tempo, permanecendo ainda como prática comum entre eles.

Diversos males e curas constituem esse "horizonte mágico", no qual as crenças, a fé e as simpatias representam as tradições de um povo. Para cada um desses males, físicos ou espirituais, há orações diferenciadas e técnicas específicas. Nas

comunidades rurais, essa busca da cura para os males do corpo e da alma advém tanto das crenças e tradições repassadas de pais para filhos, quanto da escassez da oferta de médicos. Neste trabalho, instigadas pela vontade premente do registro, procuramos ressaltar a importância desta cultura, buscando inscrevê-la etnograficamente, evitando que se perca a sua sistematização suplantada pela modernidade ou pelos ajustes culturais e sociais.

A proposta de abordagem teórico-metodológica para este trabalho se fundamentou na pesquisa qualitativa que, segundo Maria Cecília Minayo (2015, p. 22), "se preocupa com um nível de realidade que não pode ser quantificado" e nela intentamos executá-la através de proximidade social, para que os envolvidos na pesquisa pudessem sentir-se mais à vontade. Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron (2010) recomendam que o pesquisador desça do "pedestal cultural" isolando o seu "capital cultural" para que ambos possam se entender. O entrevistador deve fazer tudo para diminuir a violência simbólica<sup>2</sup> que é exercida através dele na atuação como pesquisador.

No tocante à área de conhecimento, de acordo com Antônio Gil (2010, p. 26), esta adequa-se entre as Ciências Sociais Aplicadas, porém, permitindo o diálogo com diversas grandes áreas do conhecimento, através da inter e da transdisciplinaridade.

Esta é uma pesquisa etnográfica, tendo como propósito o estudo das pessoas em seu próprio ambiente, utilizando a técnica da observação participante.

Na etnografia, é recomendável ao etnógrafo que, de vez em quando, deixe

<sup>2</sup> O autor refere-se à violência simbólica como o processo em que a classe que domina economicamente impõe sua cultura aos dominados, reportando-se, nesse contexto, ao pesquisador que, ao inserir-se no campo pesquisado, não deve sobrepor a sua cultura em detrimento ao povo pesquisado (pedestal e capital cultural), ou que o seu grau de conhecimento não se torne elemento que o distancie sobremaneira dos sujeitos da pesquisa.

de lado a máquina fotográfica, lápis e caderno, e participe pessoalmente do que está acontecendo, tomando parte nas atividades, passeios, ou sentar-se com eles, ouvindo e participando das conversas, conforme orientações advindas dos estudos de (ADJAIR ALVES 2011; BRONISLAU MALINOWSKI, 1978; GLÁUCIO MATOS, 2015; JOÃO PACHECO OLIVEIRA FILHO, 1999; WILLIAM WHYTE, 2005), os quais registraram, cada um em seu momento e em seu espaço geográfico, a cultura local que os instigaram aos estudos.

Nesse aprofundamento, isto me<sup>3</sup> impulsionou a participar, vivenciar, observar, conhecer suas rotinas, costumes, tradições, “ao invés de apenas realizar entrevistas formais em maior ou menor grau – a situação da entrevista pode modificar as respostas -, e estar atento principalmente a tudo o que se diz nas conversas espontâneas”, conforme orienta Denys Cucche (2002, p. 43), instruindo inclusive que, se o etnólogo quer conhecer e compreender uma cultura, então deverá vivenciar a referida cultura.

O Projeto de assentamento Tarumã-Mirim foi criado em 1970 e com o decorrer do processo foi se subdividindo em diversas comunidades. Do ramal principal abrem-se as vicinais que adentram no território rural. O acesso ao referido assentamento pode ser realizado por via terrestre, através do Ramal do Pau-rosa, estrada secundária, à altura do km 21 da BR 174 (sentido Manaus-AM / Boa Vista-RR) e por via fluvial, indo pelo Rio Negro através do igarapé Tarumã-Mirim a sudoeste, e pelo igarapé Tarumã-Açu a noroeste. Limita-se ao norte e ao sul com terras da União de competência da Superintendência

da Zona Franca de Manaus – SUFRAMA (BRASIL, 1999). Possui uma área de 42.910,76 ha. com capacidade para assentar 1.042 famílias, conforme Willer Pinto e Albertino Carvalho (2007), porém existindo quantidade superior ao estipulado, por haver, em diversos lotes, mais de uma família lá residindo.

No registro da historicidade do Tarumã-Mirim, enquanto entrevistava a benzedeira da região, percebi a intensa procura pela puxação. Isto me intrigou, pela assiduidade em que ela era requisitada para tal prática. Resolvi aprofundar o entendimento acerca de tal, inclusive alterando o calendário das entrevistas para uma melhor assimilação nos entendimentos dialógicos, compreendendo que uma cultura popular é, ao mesmo tempo, uma cultura de aceitação e uma cultura de negação, em um vai-e-vem de interposições.

Nessa dialógica, pelas teorias de Edgar Morin (2014, p. 189), duas lógicas, dois princípios, unidos, porém sem que a dualidade se perca nessa unidade, o que leva uma mesma prática a ser interpretada como participando de suas lógicas opostas, ou seja, o racionalismo (através da cientificidade) dialogando com o empirismo (sua prática vivenciada no cotidiano), a verificação (que possa permitir, ou não, a sua falseabilidade) com a imaginação (na formulação das possíveis hipóteses que poderão ser ou não confirmadas), no entanto, nem por isto elas podem ser mais ou menos válidas. E esse aprofundamento só seria possível na vivência empírica daquilo que se pretende estudar.

<sup>3</sup> João Pacheco de Oliveira Filho, na sua obra *Ensaio em Antropologia Histórica*, no capítulo “O ofício do etnógrafo”, p. 212, ele cita que “Uma narrativa (etnográfica) deve ser escrita na 1ª pessoa, pois o olhar etnógrafo descreverá as diferenças e a variação no outro”. Nesse trabalho, cito o “eu” nos momentos específicos da pesquisa de campo, retornando ao pronome na 1ª pessoa do plural nas análises e interpretações dos dados coletados, procedidos conjuntamente com a coautora.

Através dos estudos de Malinowski (1975), não se pode estudar uma cultura analisando-a do exterior, e ainda menos à distância, e o processo etnográfico me permitiu essa “aproximação cultural”. Meu *feeling* de pesquisadora me instigou a pormenorizar, e entender, como se interligava uma prática manual com as crenças locais. Malinowski (1975, p. 21), reforça, instigando o etnógrafo a agir “simultaneamente como seu próprio cronista e como manipulador das fontes por ele próprio produzidas, por meio de tarefas muito simples, visualizando as culturas como um todo, observando integralmente por contato pessoal”.

Estas foram determinações que me impulsionaram a “sentir” a “puxação”, em busca de entendimentos para a descrição do fato e o entendimento da fé, através da observância e da vivência, da técnica e da prática, no que concerne às benzeções e puxações exercidas em Tarumã-Mirim. Esta prática (da puxação) cura através das mãos ou através da fé? Para a pesquisa de campo foi utilizado o gravador, e as informações do “dito” e do “observado” foram registradas no diário de campo, cuja transcrição resultou em 199 páginas que compuseram as bases empíricas para a dissertação da qual destacamos fragmentos pertinentes para compor este artigo. Tal pesquisa foi aprovada pelo Conselho de Ética da Universidade Federal de Manaus, através do CAAE 51295515.9.0000.5020 e número de parecer 1.350.135, de 03 de dezembro de 2015.

## 1.1 CULTURA, TRADIÇÃO E COSTUMES

*Definir cultura, conforme Daniele Canedo (2009), evoca interesses multidisciplinares sendo estudada em áreas como Sociologia, Antropologia, História, Comunicação, Administração, Economia, entre outras. Em cada uma dessas áreas, ela é trabalhada a partir de distintos enfoques e usos. Tal posicionamento nos remete seu próprio caráter transversal que perpassa diferentes campos da vida cotidiana (transdisciplinaridade), pois representa as manifestações artísticas, sociais, linguísticas e comportamentais de um povo ou civilização, inseridas na dança, música, crença, literatura, folclore, em que produzem e participam de forma ativa.*

O que diferencia o comportamento entre os grupos humanos é a sua cultura, conforme nos elucidam Silas Guerreiro (2009), pois só os humanos as fazem, pela sua capacidade de simbolizar os seus costumes, quer seja nas construções dos seus símbolos, utilizando ferramentas, ou na vivência da sua fé, através das suas crenças. No âmbito geral, Morin (2014, p. 79) classifica que somos seres culturais, psicológicos, biológicos e físicos, nos inserindo nesses quatro aspectos, refutando as disjunções ou as especializações no que concerne às ciências humanas e sociais, no entendimento dessas conjunturas.

Seguindo os direcionamentos de Couche (2002, p. 203), há algumas décadas, a cultura tende a suplantar outros termos mais usados anteriormente, como «mentalidade», «espírito», «tradição» e até «ideologia». De acordo com Kalina Silva e Maciel Silva (2009, p. 85), a cultura abrange

todas as realizações materiais e os aspectos espirituais de um povo, quer seja no plano concreto ou imaterial empregada socialmente e inserida na tradição de um povo. No âmbito da antropologia, essas tradições formam os elementos comuns aos membros de um grupo social, os hábitos, a maneira de pensar, crer, se comportar, de forma generalizada e prolongada.

José Maria Baldino et al (2015, p. 399) nos elucida que as manifestações populares povoam o imaginário coletivo e sua transmissão cultural segue as formas tradicionais sobre as quais repousam o universo de saberes da tradição. Analisando os estudos de Guerrero (2009, p. 13), a distinção entre Cultura e Natureza, entre humanos e demais animais, distinguem e ressaltam visão de superioridade, pois somente os humanos produzem cultura. Por outro lado, a maneira como se opera a cultura gera as diferenças entre os grupos humanos.

Se, para todo animal de uma mesma espécie, existe um mesmo tipo de comportamento, dado pelo instinto, para os membros da espécie *homo sapiens*, as diferenças deveriam estar além dos instintos biológicos, no campo da cultura, pela capacidade de simbolização, formando as nossas peculiaridades históricas, que se inserem em uma comunidade, através da sua oralidade e das suas memórias. Guerreiro (2009, p. 25-26) permanece nos esclarecendo que “somos uma espécie única que tem um lado biológico e de instintos e outro simbólico, cultural. As duas partes integram num todo inseparável”. Essas duas faces estão presentes nos hábitos, nas tradições e na cultura. Se o código genético não define o nosso comportamento, é necessária a cultura

para nos orientar e dizer como devemos nos comportar. Através de escolhas proporcionadas pelo livre arbítrio, cada grupo humano foi tecendo um conjunto de códigos e normas de conduta.

Desta maneira, os grupos foram se diferenciando, estabelecendo marcas distintivas, construindo identidades e formas diferenciadas de se relacionar, de agir e de comportar-se socialmente. Seja o relacionamento com a natureza, através de técnicas e ferramentas específicas, seja entre seus integrantes, por meio de linguagens distintas, ou ainda com o mundo do imaginário, através de mitologias próprias. Toda cultura deve ser vista como uma maneira possível de os homens se organizarem, formarem as suas identidades, se adaptarem ao meio em que vivem, buscando se adequarem às suas realidades e às suas crenças, formando histórias que se complementam ou se diferenciam, dependendo do contexto vivenciado, porém marcando o seu habitat com as suas peculiaridades e as suas especificidades, porque cada comunidade possui a sua história e a sua memória.

## 1.2 REZAS E “PUXAÇÕES” PARA CURAR O CORPO E O ESPÍRITO

A oração, considerada como um elemento fundamental para a manutenção do acesso ao universo das coisas e seres sagrados, conforme Edilson Pereira (2009) revela-se como chave para a compreensão de dinâmicas de pertencimento, pelo qual corpo, linguagem e sentidos constituem-se como elementos de uma totalidade produtora de orações e de situações que conduzem a experiências místicas. Isto

nos instiga a pensar sobre o que acontece quando alguém invoca um ser sagrado.

Pelo raciocínio socioantropológico, nos responderia que se dá a mobilização de uma série de significados e práticas que são socialmente concebidos como eficazes na interação com os seres aos quais são atribuídas características e poderes não humanos. Ao levarmos em consideração também os efeitos dessa invocação na relação que se forma entre a pessoa que profere algumas palavras e executa determinadas ações e o ser a quem essas palavras e ações se destinam, percebemos uma interação imaterial entre ambos, na qual a fé predomina.

Conforme Júlio Cesar Schweickardt (2002), a reza praticada pelos rezadores é magia, sendo ela uma prática comum no Brasil, no entendimento de que palavras e gestos irão interferir no processo natural das coisas, porque há uma relação entre fatos distintos que aparentemente não têm nenhuma relação, mas que a magia os põe em relação, unindo fé, reza e magia. Marcelo Mauss (1974, p.168) é categórico quando diz: "Não é mágico quem quer: há qualidades cuja posse distingue o mágico do comum dos homens. Umas são adquiridas, outras são congênicas; há as que lhe são atribuídas e outras que ele possui efetivamente".

Marisete Hoffmann-Horochofski, (2012, p. 128) nos esclarece que as benzeções são atividades antigas na sociedade e costumam serem associadas à religião católica, fato também relatado por Baldino et al. (2015, p. 398). Em todos os rituais de benzeções existem relações com a Igreja Católica, sendo a benzedeira "uma mulher de fé". Esse empoderamento,

advindo da religião católica, é um dos elementos essenciais que instiga a força do ato. Transmitida de geração a geração ou recebida como um "dom divino", o caráter sagrado das benzeções é evidenciado no gestual e/ou nas rezas das benzedeadas que visam curar doenças do corpo e do espírito.

Tais rituais de cura possibilitam formas de sociabilidade e interação entre os membros do grupo social, ainda que em determinados espaços geográficos tornem-se cada vez menos comum. A urbanização, o avanço tecnológico, a universalização da saúde, o ingresso e permanência no mercado de trabalho, conforme explana Hoffmann-Horochofski, (2012, p. 129), o crescimento de religiões evangélicas (que geralmente condenam essa prática) contribuem para atenuar essa tradição, e, quanto mais os costumes urbanos adentram nas áreas rurais, mais esses costumes tendem a desaparecer, sendo que, muitas vezes, sem os registros detalhados dessas práticas.

As rezas, os remédios naturais, as *imersões com folhas*, raízes, sementes e plantas diretamente na água quente constituem a "farmácia natural" do interior, complementadas com "uma boa dose" de fé, pela busca da cura e bem-estar físico e psíquico, exercidos por pessoas que carregam o "dom de curar", e que transmitem confiança aos que as procuram. Schweickardt (2002) nos esclarece que o poder adquirido para rezar (já que não são todos que rezam) é entendido como uma bênção, portanto, "não é possível nem parar de rezar, nem cobrar pelos serviços. [...] A pessoa uma vez que recebeu o dom, tem uma obrigatoriedade moral em

retribuir”. Quando falamos de rezadores, em termos ideais, temos em mente aqueles que usam da reza como meio simbólico para a cura de determinadas doenças.

### 1.3 A TÉCNICA DA FÉ

As comunidades são formadas por pessoas e lugares, e delas surgem as suas histórias naturais, cotidianas, diferentes, engraçadas. Culturas e memórias formam as raízes de um povo, através dos seus hábitos e comportamentos. Na comunidade Afatam<sup>4</sup>, no Projeto de assentamento Tarumã-Mirim, são muito arraigadas as práticas das benzeções e “puxações”, exercidas pela DIV-4<sup>5</sup>, 63 anos.

Mulher simpática e gentil, ela reside há 30 anos na comunidade. Citada por muitos moradores como uma “mulher de mãos mágicas e coração de ouro”, ela está inserida como um “patrimônio” valioso por aqueles que a procuram em busca do alívio de suas dores. Conheço-a desde 2009 quando eu realizava outros trabalhos naquele assentamento. Sua vivência solidária e voluntária abrange quatro contextos específicos, arraigando-os à cultura local: no conhecimento dos remédios caseiros; no ofício de parteira; na prática das benzeções e na técnica de puxação, demonstrando, nesses âmbitos, conhecimento, disponibilidade, solidariedade e fé.

Naquela época, muito solicitada para os serviços de parteira, hoje mais pela prática das benzeções e pela técnica da puxação. Em diversos diálogos, refiro-me às suas práticas como “a técnica da fé”, definições que lhe provoca risos e traços de timidez. Nas adequações entre ciência e empirismo, alocamos as qualidades da DIV-4 entre práticas adquiridas e congênicas. As adquiridas vieram da repetição (para a sua prática de “puxadeira” e parteira) e a parte congênita, das benzeções contra quebranto, mau olhado e arca-caída, haja vista que desde “menininha”, segundo suas palavras, já haviam percebido o seu dom.

#### 1.3.1 OS REMÉDIOS NATURAIS

A designação *remédios caseiros*, ou remédios naturais, possui a sua eficácia confirmada mais pelo empirismo que pelos estudos laboratoriais, principalmente aqueles à base de plantas (fitoterapia) geralmente bastante difundidos onde a farmácia não está ao alcance de todos. No Tarumã-Mirim, como em diversas outras comunidades onde houve implantação de posto de saúde, diversos costumes (tais quais os chazinhos para o alívio da dor, os óleos com seus efeitos antibióticos, as sementes para os diversos

<sup>4</sup> Em virtude de a pesquisa geral (a dissertação) relatar alguns fatos que poderiam comprometer a posse da terra de alguns moradores, bem como no intuito de manter o sigilo da pesquisa, substituímos o nome da comunidade escolhida por um pseudônimo que não a identifique, porém que detenha o significado do objeto pesquisado. A agricultura familiar no Tarumã-Mirim, que forma o acrônimo AFATAM. Os acrônimos são escritos em letras maiúsculas, porém neste trabalho o nome da comunidade foi citada em minúscula, exceto a 1ª letra, como se fosse uma palavra própria, identificando-a. Constituído por extensa área geográfica (42.910,76ha) com capacidade para assentar mais de 1.000 famílias, subdividindo-se em diversas comunidades, tornou-se inviável o trabalho de campo abranger a todo o assentamento, definindo-se o espaço de uma das comunidades (a Afatam) para as entrevistas, porém as diversas comunidades existentes no assentamento possuem rotinas e costumes similares.

<sup>5</sup> Para os sujeitos da pesquisa foram estipulados as siglas ENT-1 até ENT-70, aos 70 entrevistados na comunidade dentro dos critérios de inclusão (ser proprietário do lote, etc.), e, DIV-1 a DIV-6 aos personagens mais relevantes da comunidade (fora dos critérios da inclusão), também no intuito de preservar o anonimato dos entrevistados, dentre eles a DIV-4 como a benzedeira, parteira e “puxadeira”, e a DIV-1, agente de saúde do assentamento.

tratamentos) foram substituídos pelos fármacos manipulados em laboratórios. Os remédios caseiros ainda são difundidos somente entre os mais idosos.

Matos (2015), estudioso da realidade social amazônica, observou que, por um período longo de tempo, dado o processo de integração, os remédios caseiros foram gradativamente sendo relegados por não se constituírem de comprovações laboratoriais. Na medida em que os jovens do Projeto de assentamento Tarumã-Mirim não se preocupam com esses conhecimentos tradicionais, os medicamentos alopáticos vão substituindo o etnoconehecimento praticado na região, e os povos passam cada vez mais a depender do sistema de saúde disponibilizado pelo Estado. Entre os diálogos com a referida benzedeira, acerca de ervas, chás, e vermífugos, relatou-me ela que

As simente<sup>6</sup> do mamão, do mastruz são bons vermífugo pra matar lumbrigas. A andiroba e copaíba dão óleo qui servi cumo anti-inflamatório. As fôia (folhas) das ervas cidreiras e capim santo é um bom remédio pros gáis (gases) das crianças, "disarranjo" no estômago dos grandim, e é calmante pra todo mundo. Mas, muita gente agora, principalmente a moçada mais nova, prefere ir no postim (posto de saúde) e pegar lá os remédio du quê tê o trabaio de extrair, fazer, ou vim aqui pegá. As veiz os mais véi planta, ou vem pegá, mas os mais novo num confia ou num tem interesse, prefere tomar píula ou injeção.

Essa "migração cultural" dos povos, substituindo ervas, as benzeções, os serviços de parteira, para a medicina tradicional, ofertada pelo posto de saúde do Tarumã-Mirim também me foi confirmado pela DIV-1<sup>7</sup>, agente de saúde do Projeto de assentamento Tarumã-Mirim, e por outros anciões (ENT-5, 74 anos; ENT-11, 71 anos; ENT-29, 71 anos; ENT-34, 77 anos, ENT-54, 70 anos, etc.) na comunidade Afatam, nas nossas entrevistas. Apesar da declinação da utilização dos remédios caseiros, ainda percebi, em diversos lares, os vidrinhos contendo os óleos da andiroba e da copaíba, com o seu uso destinado para diversas moléstias, consumidos por via oral ou por uso tópico, quer seja sobre feridas, hematomas, ou simplesmente para a cura de sensibilidades dolorosas na pele.

No quintal da DIV-4 verifiquei a existência de diversos canteiros, com plantações de ervas específicas principalmente para chás a propiciar o alívio às cólicas dos bebês, com suas propriedades calmantes, sedativas e antiespasmódicas, tais como: hortelã, funcho, erva cidreira. Apesar da boa divulgação e aceitação ao chá de camomila, não o percebi nas plantações observadas. Perguntei-lhe o motivo dessa ausência e ela me explicou que não consegue fazer germinar as sementes, e quando germinam, "não vingam", não se desenvolvem a contento.

<sup>6</sup> A forma expressa do linguajar caboclo não tem como objetivo estigmatizar o entrevistado, mas sim respeitar a forma de expressão do mesmo. Ressaltamos que, em consulta à Mestre na área da Filosofia da Educação, Elvira Eliza França, me foi esclarecido o seguinte norteamento: "Concordo com a forma de respeitar as expressões das pessoas entrevistadas, registrando o linguajar caboclo. Não se pode ficar elaborando o discurso de alguém com academicismos, porque isso fará com que se perca a característica linguística regional de quem deu o depoimento. Ainda que não seja um trabalho voltado para a análise da linguagem, ele poderá se constituir em material futuro para investigação de algum outro pesquisador nessa área, daí a importância da riqueza linguística dos depoimentos que coletar". Forma de expressão também observada no artigo do periódico "Caminhos", onde doutores e mestre (Baldino; Loures e Almeida) autores da obra, adotaram a mesma sistematização.

<sup>7</sup> Em diálogos com a agente de saúde local (DIV-1), ao questionar-lhe sobre a procura por benzeções, confirmou-nos ela que ocorrerem mais na zona rural que urbana (a mesma fora agente de saúde também na zona urbana por muitos anos). A presença (ou a ausência) de médicos instiga a procura por tratamentos alternativos e as evocações de fé, em busca da cura para seus males.

### 1.3.2 O OFÍCIO DE PARTEIRA

O ofício da parturição continua sendo praticado em diversas localidades rurais brasileiras tendo em vista o diminuto número de médicos para atendimento da população, conforme estudos de Elianne Mesquita (2014, p. 756), porém, essa prática cultural vem se extinguindo no Tarumã-Mirim. Nesse trabalho, ao inquirir a DIV-4 sobre o seu ofício de parteira, ela me falou que “Já aparei mais de 80 crianças, mas agora são poucos os que me procuram pra esse serviço”. Ao lhe perguntar qual a sensação de ajudar no nascimento de um bebê, ela foi sucinta: “É um milagre! Todo nascimento é um milagre. É uma bênção de Deus.”. Confirmou-me ela.

A cultura local vai se moldando, se modificando, instigada pela tecnologia, pelo avançar do meio urbano sobre o rural, tal qual o trabalho de parteira sendo substituído pelo pré-natal e parto com acompanhamento médico no posto de saúde do assentamento. Matos (2015, p. 219) também detectou esse fato, “as mulheres, que antes eram assistidas por parteiras da comunidade, agora passaram a fazer o pré-natal por agendamento de consulta médica”. As demandas pelos serviços de parteira escassearam-se a partir da instalação do posto de saúde local, porque as gestantes procuram o acompanhamento do pré-natal pelo médico da família, e, para o parto, as parturientes deslocam-se para as maternidades em Manaus-AM.

### 1.3.3 AS BENZEÇÕES

A prática da reza é marcada pelo simbolismo católico, característico da realidade rural, porém também podemos observar no contexto urbano. O rezador cura através de meios simbólicos, agindo preferencialmente sobre doenças de gravidade como erisipela, mau-olhado, vermes (SCHWEICKARDT, 2002, p. 153-156), propiciando inclusive equilíbrio emocional, porque foi movido pela fé, em busca da magia que lhes leva à cura.

Pelas análises de Baldino et al (2015, p. 399), as manifestações populares povoam o imaginário popular coletivo e sua transmissão cultural segue as formas tradicionais sobre as quais repousam o universo de saberes da tradição daquele ambiente vivenciado cotidianamente, geralmente herdado de gerações anteriores, transmitido por ascendentes consanguíneos ou mestres que possuíram influências sobre seu desenvolvimento psicológico e cognitivo. “Atividade fruto de expressão de fé, do dom, da missão familiar, da ordem moral, da caridade como princípio e gesto, a isenção de valores financeiros” marcam a tradição, os costumes, a agregação comunitária e a solidariedade neste universo simbólico das manifestações culturais populares em uma prontidão de sentidos que, conforme Milton Santos (2013, p. 129), a procura de bens infinitos como a solidariedade, quanto mais se distribuem, mais aumentam. Solidariedade foi o que presenciei na sua doação, tanto do seu tempo, suas ervas, sua fé e sua disponibilidade à coletividade. Na 2ª entrevista

com DIV-4, solicitei-lhe que falasse como começou o seu ofício de benzedeira,

Só tenho alembança, indêz (desde) mocinha, di qui botavam a criança nos meus braços. Eu cumeçava rezá bem baxinho, divagar, e quando oiava (olhava), a criança surria, aí eu sabia qui tava fazendo a vontade de Deus. E foi acontecendo. Traziam a criança, eu rezava a oração, e a criança ficava bem. E foi vindo criança, e eu rezando, e elas ficando boa. E foi assim que aconteceu.

Essas expressões de fé no Tarumã-Mirim também são mais procuradas dentre os mais idosos, por aqueles que residem há mais tempo no assentamento e pelos católicos praticantes. Explicou-me ela que, para os quebrantos “de fome” e quebranto “de susto”, há uma reza diferente para cada tipo de quebranto. Percebi que, entre 2009 e 2016, período em que executo trabalhos sociais e pesquisas naquela região, as benzeções são mais procuradas para crianças, enquanto que as rezas para “arca-caída” incluem também os adultos. Instiguei-lhe a falar sobre tal.

Tem deferença entre benzê criança e benzê gente grande. Meu dom maió é brenzê criança. Benzo também gente grande, mais é pôco. Reza de criança é dum jeito, a de gente grande é dôtro jeito. É deferente. Purque adulto é uma coisa, e criança é ôtra coisa. Num dá pra fazer a mesma reza não. A criança, quando vem pra eu rezá, é porque tá cum mau oiádo, quebranto de susto, quebranto de fome. A gente grande já vem cum arca caída, espinhela desmantelada. É tudo deferente, achaques deferente. Tudo de gente grande é deferente de criança, intão tem que tê reza deferente também.

Remédio deferente. Essas coisas...

Solicitei-lhe que me falasse quais as orações para um e para outro, porém não houve convencimento possível para ela me falar que palavras ela usava nas orações. Explicou-me que era coisa só dela, que não podia ensinar, se não fosse para alguém que também “carregasse o dom com ela”, para praticar nas pessoas, “fazendo o bem pra quem *pricisasse*”, o que me reportou mais uma vez ao relatado por Baldino et al (2015, p. 390) para o qual sua entrevistada também relatou que as orações não podem ser ditas aleatoriamente sob pena de perderem o efeito, e que benzer é um segredo que só pode ser revelado para quem vai aprender a missão.

### 1.3.4 PUXAÇÃO

Estalar, puxar, massagear, o tradicional “estica-e-puxa” é uma descrição sucinta da prática da puxação, para tratar e prevenir as desordens do sistema neuro-músculo-esquelético. Apesar de complicado em definir a técnica, na prática se resume em ações vigorosas, porém descomplicadas e bastante difundidas no Projeto de assentamento Tarumã-Mirim, ofertadas gratuitamente pela benzedeira e “puxadeira” local. Reportando-me aos relatos da DIV-4, com relação à sua técnica da puxação, pedi-lhe que me falasse como e quando iniciou essa técnica.

Foi assim... Eu cumecei cum meu marido. Ele chegava todo istru-piado da roça, intão eu sinti qui eu podia fazer alguma coisa. Qui eu tinha qui fazê! Intão eu cumeçava a parpá (palpar)<sup>8</sup>, pra lá, pra cá, ajeitando os nervo, sintindo onde

<sup>8</sup> Palpação é o ato de sentir com as mãos, que consiste na aplicação de pressão manual variável sobre a superfície do corpo com a finalidade de determinar a forma, a posição, condição dos tecidos. Fonte: <[http://www.quiropraxia.org.br/portal/images/abq/artigos/diretrizes\\_da\\_oms\\_sobre\\_educacao\\_e\\_seguranca\\_em\\_quiropraxia.pdf](http://www.quiropraxia.org.br/portal/images/abq/artigos/diretrizes_da_oms_sobre_educacao_e_seguranca_em_quiropraxia.pdf)>.

tava discunjuntado, e eu fui na pressão mermo botando no lugar (risos). E foi dando certo. Dispois fui fazendo nos fio (filhos), nos vizim (vizinhos), nos parente... Fui praticando. Aperta daqui, puxa dali, ística (estica), troce (torce)... Eu cumecei nos braços, pernas, ombros. O ispinhaço (espinha dorsal) só dispôis di praticá muito, purquê ispinhaço é mais milindroso. Mais dispôis fui criditando que eu podia também cunsertar ispinhaço. Qui eu tinha também esse dom. Eu fui cunhecendo as junta, sintindo onde eles si discunjuntavam, e passei a cunsertar o ispinhaço, e fui praticando, e o pessoal si sentindo mió (melhor). Mas ninguém mi insinó não. Aprindi sozinha, só eu, Deus e os discunjuntados (mais risos). E nisso já si vai pra mais de 30 anos.

Perguntei-lhe se acreditava ser o seu dom uma dádiva especial que Deus lhe deu.

Creio qui sim. Num é todo mundo qui tem esse dom, qui tem jeito pra puxá. Inda mais qui, se discunjuntá, o cabôco pode num andar, ô intonces ficá cum mais dô ainda. A gente tem qui ir sintindo num só cum os dêdo, mas também cum a fé, cum o sentimento. As coisas na vida da gente num é só o que a gente vê. É também o qui a gente sente.

Em um dado momento da entrevista fomos interrompidas por uma visita. Era alguém buscando seus serviços de “puxadeira”. Observei que ela tinha um quartinho reservado para tal função. Cronometrei o tempo do trabalho: 17 minutos. Quem entrou com expressão macambúzia, alquebrada, saiu sorridente. Abraçou-a, agradeceu-lhe e foi embora. Retomamos a entrevista. Inquiri-lhe: DIV-4, observei que a senhora não cobra

pelo “puxamento”. É a sua tática, o seu tempo, e não cobra nada?

Num cobro, purque sinão quebra o dom. Si tenho o dom, sou obrigada a ajudar as pessoas, né? Sinão, pur que eu teria o dom, né, se não for pra ajudar o semelhante? A gente tem que respeitá a vontade de Deus. Veio o comando, o dom, as órde (ordens) de Deus, intonces cabe a nós, pobres mortal, obedecer, e dar graças pur fazer algo prus semeiantes.

Tal similaridade percebemos também nos relatos da benzedeira na obra de Baldino et al (2015, p. 390): “Não há cobrança financeira, pois existe uma ordem moral de acordo com a qual não se pode cobrar sob pena de não valer o pedido ao sagrado”. Tanto para as benzeções, partos, medicamentos e puxações, não há cobrança financeira, para não “quebrar o dom”. Procurei entender sobre essa “quebra do dom”. No caso das “puxações” não é uma técnica? Perguntei-lhe.

É, mas num é só técnica. Num é só isso. Pra descobrir onde tá amassado, tem que ter o dom. Num basta puxar. A gente tem qui ir cunversando e aparpando (palpando), sintindo cum as pontas dos dedos, vendo onde tá rasgado. O qui dá dor é a rasgadura. Intão tem qui saber onde tá rasgado, pra puxar e cunsertá. Mas sem o dom, os dedos num sente. Num discobre onde tá rasgado.

Fiz-lhe uma pergunta capciosa: DIV-4, e se a senhora estiver fazendo algo muito importante, por exemplo, preparando um panelão de pamonha, que não pode parar, e chegar alguém aqui à procura da sua dádiva de benzer ou “puxar”, como fica? “Aí a panela *disarranja* toda, mas

eu atendo”, respondeu-me ela, sorrindo. Perguntei-lhe se ela sentia que esse seu dom às vezes poderia ser um peso: “Não. A bondade é a *mió* forma da gente ser *mió*. Se tem um dom e não se serve dele pra ajudar as pessoas, *disistabiliza o espírito*”.

No transitar entre modernidade e rusticidade, na 3ª visita à DIV-4, resolvi vivenciar, e me beneficiar, da sua técnica de “puxadeira”. Inicialmente benzeu-me, e depois massageou meus braços, desde os dedos das mãos aos ombros, apertando bem, fazendo semicírculos com os dedos, várias vezes. Então ela começou a palpar a minha coluna vertebral, de cima a baixo, perguntando, sondando, rezando. Seus dedos detectavam cada pontinho de dor existente. Nas regiões do corpo onde mais doía, ela iniciava as palpações levemente, intensificando-se à medida que prosseguia com a sua técnica. Intrigou-me profundamente sobre a suavidade onde ela “pressentia” a localidade mais dolorosa no meu corpo, antes mesmo que eu emitisse qualquer gemido de dor.

Mandou-me descer da “cama de exames” (que consistia em um tablado de madeira com um colchão) e deitar-me no chão de tábuas (sua casa é de pau a pique)<sup>9</sup>. Deitei-me. E começou a puxação. Eu ouvia nitidamente o som da minha coluna se reajustando no devido lugar. Creeeeeque... Creeeeeque... Não consegui definir, pelos seus balbucios, as palavras da oração pronunciada. Percebi que a técnica era a mesma da quiropraxia<sup>10</sup>. Não senti medo, porque percebia sua total segurança. E puxa braço, puxa perna, pescoço, estica, torce. Intriguei-me

por ela ser tão pequenina, frágil e anciã (aproximadamente 1,40m, 45 kg, 63 anos) e possuir tanta agilidade. Ao final, senti que eu me encontrava em um corpo novo, sem as dores que me acometia quando ali cheguei.

## RESULTADOS DA PESQUISA

Por mais duas vezes eu visitei essa mulher, e, em todas as cinco visitas, não me faltaram simbologias relacionadas à fé, tais como os raminhos de arruda murchos após as benzeções, ou os vidrinhos contendo seus óleos curativos, o afofar da terra nos seus canteiros de plantinhas, os seus murmúrios singelos. A eficácia da sua técnica como “puxadeira”, ainda se mantém em grande procura, e, pelas diferenciações das fisionomias dos “clientes”, entre o entrar e o sair do “quartinho dos milagres”, seus “puxamentos” ainda irão perdurar por muito tempo.

Entre a magia e a técnica, constatamos que DIV-4 representa o “anjo bom”, na memória e na cultura no Projeto de assentamento Tarumã-Mirim. Saí desse “mergulho cultural” transformada, porque vi, ouvi, vivenciei, senti e aprendi com aquela mulher que uma grande riqueza da vida não é “ter”, é “ser”. Ser solidária, porque o bem-estar do próximo está além dos seus afazeres domésticos, ou do conforto na cadeira de embalo após o almoço. A qualquer momento em que alguém a procura, está sempre apta a atender.

<sup>9</sup> As casas de palafita, ou pau a pique, são feitas em madeira e ficam suspensas por estacas, por onde passam águas de rios, porém, na comunidade pesquisada não há incidências de enchentes que venham a correr água por baixo das casas. A cultura do pau a pique no Tarumã-Mirim decorre da grande incidência de répteis venenosos, tais como a jararaca (*Bothrops jararaca*) e a pico de jaca (*Hydrolycus scomberoides*), comuns na região. As estacas evitam que elas adentem às residências.

<sup>10</sup> A quiropraxia, dentre as multiplicidades de funções, localiza e corrige um padrão primário de distorção corporal.  
Fonte: <[http://quiropaxia.org.br/portal/rbq/rbq\\_vol\\_4\\_n\\_1.pdf](http://quiropaxia.org.br/portal/rbq/rbq_vol_4_n_1.pdf)>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A historicidade do Projeto de assentamento Tarumã-Mirim foi traduzida em palavras, no relato de diversas práticas culturais observadas na pesquisa, através das percepções, representando o que vimos, ouvimos, captamos e interpretamos. Se em alguns momentos me deixei levar pelo sentimento pessoal, instigada pelas emoções, em outros momentos analisamos sob um ângulo impessoal, buscando a subjetividade acima de percepções tendenciosas. Costumes, crenças e memórias proporcionam a continuidade da vida, mantendo crenças, modificando costumes, nas tradições que ora perpetuam, ora se modificam, na interação com a modernidade que adentra nas comunidades rurais.

A palavra benzer vem de fazer a cruz, e presenciei essa simbologia por diversas vezes, e as manifestações de fé entre a benzedeira e aqueles que a buscam para a cura dos seus males. Na cultura popular, matéria e espírito formam o indivíduo, sendo a cura através da sua alma, que passa o comando ao seu corpo. A bênção estabelece interações entre o rezador, o “paciente” e a divindade evocada, em uma trilogia de esperança, crença e solidariedade. Para cada mal, uma reza, para cada dor, uma técnica, tendo como instrumentos a fé e a prática para a cura da sua doença ou um alívio para a sua dor.

O que fazem as mãos e a crença de DIV-4 constitui parte da vivência dos moradores do Tarumã-Mirim, inseridas na sua cultura. Como já mencionado, a

solidariedade, quanto mais distribuída, mais aumenta, e essa “multiplicação dos ‘pães da doação’” tende a aumentar, porque quem a oferta não está vendendo o seu tempo, seus chás, seus óleos, seu carinho, sua ternura e muito menos a sua técnica. Ela está doando amor, a enriquecer a cultura local, tentando manter vivo a sua tradição, que ela carregou por toda a sua vida, a distribuiu, e continua distribuindo-a àqueles que a buscam. Técnica ou magia, a sua significação depende da relação entre ela e o ser a que esse ato se destina, se crê que seja magia ou se sente que seja técnica, porém o resultado se repercute no bem-estar físico e psíquico daqueles que são beneficiados pela sua técnica-fé!

## REFERÊNCIAS

ALVES, Adjair. **Treinando a observação participante:** juventude, linguagem e cotidiano. Recife: Ed. Universitária de UFPE, 2011.

BALDINO, José Maria; LOURES, Patrícia Marcelina; ALMEIDA, Maria Zeneide Carneiro Magalhães. A educação nas manifestações culturais populares religiosas: benzedores e a transmissão de saberes e "segredos". **Caminhos**, v. 13, n. 2, jul/dez 2015. Disponível em: <<http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/article/view/388-400/2464>>. Acesso em: 07 jan. 2016.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução:** Elementos para uma teoria do sistema de ensino. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

BRASIL. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA. **Diagnóstico Socio-eediconômico-Ambiental do Projeto de Assentamento Tarumã Mirim.** Manaus, 1999. Disponível em: <<http://marte.sid.inpe.br/col/dpi.inpe.br/sbsr@80/2006/11.13.13.15/doc/3003-3009.pdf>>. Acesso em: 28 ago. 2015.

CANEDO, Daniele. "Cultura é o quê?": Reflexões sobre o conceito de cultura e a atuação dos poderes públicos. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 5., 2009, Salvador. **Anais...** Salvador, 2009. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19353.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

COUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais.** Bauru: Edusc, 1999.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar Projetos de Pesquisa.** 5. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

GUERREIRO, Silas. As origens dos antropos. In: RIBAS, João Batista Cintra; KEMP, Kênia; PASSADOR, Luiz Henrique et al. (Org.). **Antropos e Psique.** O outro e sua subjetividade. 9. ed. São Paulo: Olho D'Água, 2009.

HOFFMANN-HOROCHOVSKI, Marisete T. **Velhas benzedeadoras**. Publicado em: Dossiê, o final da vida no Século XXI. [2012]. Doi: 10.5433/2176-6665.2012v17n2p126. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewFile/14025/11836>>. Acesso em: 21 jul. 2016.

*HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Minidicionário da língua portuguesa**. 4. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.*

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma teoria científica da cultura**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MATOS, Gláucio Campos Gomes de. **Ethos e figurações na hinterlândia amazônica**. Manaus: Valer; FAPEAM, 2015.

MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. São Paulo: EPV, 1974.

MESQUITA, Elianne Cristina. “Entre práticas e saberes” Parteiras práticas, parteiras técnicas e médicos-parteiros. In: REDE FEMINISTA NORTE E NORDESTE DE ESTUDOS E PESQUISA SOBRE A MULHER E RELAÇÕES DE GÊNERO, 18., 2014, Recife. Anais... Recife: Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2014. Tema: Perspectivas Feministas de Gênero: Desafios no Campo da Militância e das Práticas. Disponível em: <<http://www.ufpb.br/evento/lti/ocs/index.php/18redor/18redor/paper/viewFile/2311/674>>. Acesso em: 13 ago. 2016.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade. 34. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil 2014.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

PEREIRA, Edilson. O espírito da oração ou como carismáticos entram em contato com Deus. *Religião & Sociedade*, v. 29, n. 2, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872009000200004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872009000200004)>. Acesso em: 13 ago. 2016.

PINTO, Willer Hermeto Almeida; CARVALHO, Albertino de Souza. Geoprocessamento aplicado a análise físico-territorial da área do Tarumã – AM. In: SIMPÓSIO BRASILEIRO DE SENSORIAMENTO REMOTO, 8., 2007. **Anais...** Florianópolis, 2007. p. 3003-3009. Diagnóstico Sócio-Econômico-Ambiental do Projeto de Assentamento Tarumã Mirim. Manaus, 1999. Disponível em: <<http://mar.te.sid.inpe.br/col/dpi.inpe.br/sbsr@80/2006/11.13.13.15/doc/3003-3009.pdf> / [mar.te.sid.inpe.br/col/dpi.inpe.br/sbsr@80/2006/11.13.13.15/doc/3003-3009.pdf](http://mar.te.sid.inpe.br/col/dpi.inpe.br/sbsr@80/2006/11.13.13.15/doc/3003-3009.pdf)>. Acesso em: 28 ago. 2015.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 23. ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

SCHWEICKARDT, Júlio Cesar. **Magia e religião na modernidade: os rezadores em Manaus**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, Cláudia. Igreja Católica, assistência social e caridade: aproximações e divergências. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 8, n. 15, p. 326-351, jan./jun. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/soc/n15/a12v8n15.pdf>>. Acesso em: 29 set. 2016.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2009.

WHYTE, William Foote. *Sociedade de esquina*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.



Figura 1 – IN THE BLACK SQUARE, 1923, Oil on canvas - 38.4 × 36.7" (97.5 × 93.3 cm). New York, The Solomon R. Guggenheim Museum. Fonte: <<http://www.wassilykandinsky.net/>>.

# ENTREVISTA

**Cronos:** R. Pós-Grad. Ci. Soc. UFRN, Natal, v. 17, n.1, jan./jun. 2016, ISSN 1982-5560

# ITINERÁRIO DE DESCOLONIALIDADE DE UMA PRÁTICA ACADÊMICA

PAULO HENRIQUE MARTINS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

## ITINÉRAIRE DE LA DÉCOLONIALITÉ D'UNE PRATIQUE ACADÉMIQUE

Entrevista<sup>1</sup> realizada por Norma Takeuti<sup>2</sup>

Neste número da revista *Cronos*, dedicado ao tema *(De)Colonialidades, Fronteiras e Saberes*, Paulo Henrique Martins – Sociólogo e Professor Titular da UFPE – faz-nos compartilhar de sua vivaz narrativa, com foco em sua trajetória intelectual, mais particularmente, no trecho onde o tema da América Latina ganha, gradativamente, realce em sua produção acadêmica. Ao tempo que narra suas próprias experiências intelectuais, ele vai desatando os fios temáticos da *descolonialidade* e *pós-colonialidade* na América Latina.

Além de ocupar cargos de vice-presidente da *Associação Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais (MAUSS)* e de coordenador do *Núcleo de Cidadania e Processos de Mudança/UFPE*, esteve ocupando o cargo de Presidente da *Associação Latino-Americana de Sociologia (ALAS)*, com mandato em 2011-2013; momento este decisivo para o seu contato mais direto com os debates e produções

intelectuais das Ciências Sociais latino-americanas e caribenhas e para o usufruto de um conhecimento mais aprofundado dos desafios na América Latina, principalmente no tocante à produção de conhecimentos e saberes, repleta de controvérsias e tensões epistêmicas.

Dentre a sua farta produção bibliográfica, destacamos apenas as publicações relacionadas ao tema da entrevista: a obra de autoria individual *La América Latina y la heterotopia de una comunidad de destino solidaria* (2012) e as 3 (três) coletâneas sob a sua organização, em parceria com outros pesquisadores: 1) *Guia sobre Pos-Desarrollo y Nuevos Horizontes Utópicos* (2014); 2) *Fronteiras abertas da América Latina: diálogo na ALAS* (2012); 3) *América Latina e Brasil em Perspectiva* (2009). Ao final da entrevista, arrolamos os 16 (dezesesseis) artigos e os 4 (quatro) capítulos de livro, de sua autoria, publicados entre 2009 e 2015.

<sup>1</sup> Transcrição realizada por Yanna Medeiros – Bolsista PIBIC do Grupo de Estudos Cultura e Subjetividades/UFRN.

<sup>2</sup> Professora Titular e pesquisadora em Ciências Sociais/UFRN.

**NT (NORMA TAKEUTI):** Sua experiência intelectual está relacionada, em primeiro lugar, à sua formação acadêmica na Europa; somente mais recentemente, nos anos 2000, se volta para a América Latina, em particular com sua passagem pela Associação Latino-Americana de Sociologia (ALAS). Antes, porém, de falar sobre a sua experiência no interior da ALAS, poderia nos contar como se deu a aproximação com o pensamento latino-americano?

**PHM (PAULO HENRIQUE MARTINS):** Minha experiência de intercâmbio efetivo com América Latina é recente, de dez anos para cá, desde 2005, embora eu venha me interessando pelo tema da inserção do Brasil na região, há mais de 20 anos. Minha segunda tese de doutorado (1991, França) intitulada *O mito do desenvolvimento da América Latina: o caso do Brasil* prova este interesse acadêmico (a primeira tese do *Doctorat 3<sup>o</sup>. Cycle* [1981] versava sobre a modernização oligárquica). Mas este “atraso” com relação ao tema continental (considerando que atuo em programas de pós-graduação no Brasil, desde 1981)

não é acidental, devendo ser colocado no contexto de uma geração de intelectuais brasileiros que foram estudar na Europa e nos USA, e que não foram estimulados a guardar contatos com a realidade latino-americana. Esta “europeização” se deu no contexto do processo de expansão da pós-graduação no Brasil, entre as décadas de 1970 e 1990, quando houve um *boom* de criação de programas desse tipo, em grande parte nas Universidades públicas brasileiras. Tais políticas de pós-graduação que surgem, ainda, no período da ditadura militar e que se estendem pelos períodos da redemocratização, dos anos 1980 e 1990, denotam um forte viés eurocêntrico, de europeização da cultura intelectual brasileira. No que diz respeito particularmente a esta geração que foi incentivada a fazer seus mestrados e doutorados na Europa, para poder se habilitar às novas exigências da profissionalização acadêmica no Brasil, o fato é que houve certa *recolonialidade do saber* com forte identificação dos intelectuais brasileiros dessa geração, com as teorias sociais produzidas nos países centrais.

**NT:** Esse processo de recolonialidade de saberes pelos programas de pós-graduação teria provocado atraso na emergência de um pensamento social latino-americano mais orgânico...

**PHM:** De fato, de um lado, reforçou um movimento de recolonialidade dos saberes acadêmicos no Brasil, deixando o tema da latino-americanização brasileira em posição periférica, ou seja, da inserção do Brasil na América Latina. Tema que abre necessariamente outro leque de reflexões particulares, que escapa ao imaginário europeu, deslocando-se para imaginários ameríndios, africanos e asiáticos e para as experiências sincréticas e híbridas que aqui prosperaram. De outro, aquele processo contribuiu para provocar certa descontinuidade em movimentos intelectuais anteriores, voltados para a construção de um pensamento acadêmico latino-americanista, como foi o debate em torno do *estruturalismo cevalino* ou da *teoria da dependência*. Isto resultou necessariamente em impactos negativos em termos de reflexões mais profundas sobre as particularidades de nossa formação histórica, numa linha que tinha sido aberta antes por intelectuais como Gilberto Freyre, Mario de Andrade, Sergio Buarque, Florestan Fernandes, Darci Ribeiro e alguns outros mais.

Desde a minha tese de doutorado, meu interesse pela América Latina se fez progressivamente à medida que percebia o peso de ser estrangeiro na Europa. Certamente, os brasileiros não sofrem mesmos tipos de discriminações de africanos e árabes na França, mas este processo ocorre igualmente mesmo que de modo mais sutil. No nosso caso, a discriminação é mais moral, tendo a ver com certa classificação dos discursos intelectuais a partir do caráter

de universalidade do mesmo. No topo da pirâmide há o discurso acadêmico francês, tido como o mais universal. Em seguida, seguem os demais discursos considerados menos universais. Esta classificação, na academia, gera uma segregação sutil, mas poderosa, que contribui para interferir nos processos de construção das estimas e dos reconhecimentos mútuos entre indivíduos de nacionalidades diferentes. Tive acesso e conheci pessoalmente essa transição epistemológica na Europa e a vivi como experiência acadêmica e existencial. Na minha experiência como estudante estrangeiro na França pude sentir a discriminação sutil contra os não europeus e comecei a entender a importância da depreciação moral sobre a formação da identidade e do lugar do indivíduo no mundo. Então, há um desamparo moral e afetivo que tanto contribui para reforçar o sentimento do autoexílio como para libertar uma reflexão anti-colonial que, naturalmente, leva a pessoa a buscar estender a compreensão de seu contexto cultural e étnico de origem. A comunidade latino-americana progressivamente me atraiu. Esclareço que isto não significou nenhuma aversão ao pensamento europeu que considero referência fundamental para o desenvolvimento do pensamento crítico e democrático, em todos os lugares e, inclusive, para o pensamento decolonial que prosperou na Índia e na América Latina. Minha relutância era contra as tendências de universalizar o pensamento europeu em detrimento de outros pensamentos e práticas intelectuais e culturais como a latino-americana, tidas como experiências menos universais.

Assim, progressivamente, como latino-americano de raiz lusitana, fui aos poucos sendo atraído pelo pensamento latino-americano de raiz hispânica, entendendo a importância de aproximar minha experiência europeia com minha experiência latino-americana. Isto me permitiu mergulhar mais profundamente sobre as conexões e distâncias entre o pensamento europeu, do Norte, e o não-europeu, do Sul (Sul e Norte são aqui metáforas para diferenciar o pensamento colonizador do pensamento anticolonial). Considero importante sublinhar as conexões entre os pensamentos críticos do Norte e o do Sul porque a própria ideia de decolonialidade (ligada a *decolonialité*, desconstrução da colonialidade) que vem sendo referência importante entre os pensadores do Sul, está articulada à crítica epistemológica europeia dos anos 1970 e 1980, em particular a crítica linguística, presente em autores como Foucault, Derrida e Deleuze.

Então, quando se fala em descolonial ou decolonial não estamos falando apenas do pós-colonial, mas da tarefa de desconstrução linguística e cultural da colonialidade. Não há como não ver aqui uma relação estreita entre essa abordagem do pensamento pós-colonial chamada descolonial, com os avanços do desconstrucionismo linguístico (e do reconstrucionismo) que também tem forte influência inglesa mediante a filosofia prática de autores como Wittgenstein. O pensamento decolonial (não-europeu) latino-americano se inspira nessa perspectiva aberta por um pensamento pós-moderno ou pós-

estruturalista, como queira chamar, que foi adaptado a uma perspectiva não-europeia. Vale a pena então recordar que a crítica à modernidade no interior das ciências sociais europeias – que se expande nos braços da fenomenologia, da hermenêutica, da linguística, da semiologia e do pensamento antiutilitarista de autores como Mauss, Simmel, Sartre e outros -, tanto liberou novas perspectivas de construção de narrativas históricas do Ocidente como inspirou a autonomização de um pensamento crítico não europeu (postcolonial studies, subaltern studies) na Ásia, África e América Latina. Neste último continente, em particular, a formulação de uma crítica decolonial, foi fundamental para a liberação dos movimentos étnicos, de mulheres entre outros.

## **NT:** Que intelectuais franceses influenciaram na sua formação intelectual?

**PHM:** Cheguei pela primeira vez na França, em Paris, no ano de 1977, para fazer minha pós-graduação em Sociologia, quando apresentei uma tese de doutorado de 3º. Ciclo sobre o tema *Modernização da oligarquia açucareira no Nordeste do Brasil* (1981). Seguindo uma tradição marxista e historicista de minha geração, tentava ver a modernização conservadora regional por olhos otimistas, isto é, analisando como o

progresso técnico contribuiria para uma mudança das mentalidades e formação de uma ideologia burguesa progressista. Esta visão era compartilhada por muitos outros, de minha geração, que estudavam os processos de desenvolvimento no Terceiro Mundo. E a França era especial para fazer fervilhar este tipo de discussão, pois ali encontrávamos, diariamente, estudantes de todos os recantos do globo, muitos deles exilados, sonhando com os projetos da esquerda democrática mundial. Estudei no IEDES (Instituto de Estudos de Desenvolvimento Econômico e Social), em Paris, que era frequentado por muitos estrangeiros da América Latina e de outros continentes. Vale lembrar que esses institutos de desenvolvimento tinham muita importância na formação das burocracias modernizadoras do “Terceiro Mundo”, e que tinham a França e seus intelectuais como referência central para se pensar em temas como a revolução e o fim do capitalismo.

Naturalmente, fui muito influenciado pelo *estruturalismo-marxismo* – a corrente hegemônica nesses centros de pesquisas – em particular, as tradições veiculadas por Althusser. Yves Goussault, antigo membro do Partido Comunista, e um intelectual althusseriano muito ético e amável, era personagem de destaque no debate da época no IEDES. Também, eram personagens importantes no instituto: Alain Touraine, Michel Gutelman (referência na reforma agrária), Celso Furtado e Fernando Henrique Cardoso. As aulas de Nicos Poulantzas, sociólogo estrutural-marxista grego eram

muito disputadas. Fui seu aluno e como muitos outros ficamos chocados com seu suicídio e do modo como este ocorreu. Ao visitar um amigo na Torre Tolbiac, enquanto o amigo foi a cozinha buscar um pouco d’água ele se lançou pela janela tendo em mãos grande parte de sua obra. Com o colega da Unicamp, Décio Saes, fui a seu enterro em Paris. Um evento multicultural e paradoxal. Lembro-me de uma cena inesquecível, de que me fez entender as fraturas de Poulantzas: de um lado da tumba, companheiros que homenageavam Poulantzas pelas palavras militantes da pensadora marxista Maria-Antonietta Macciocchi; de outro, os familiares e amigos próximos, liderados pela presença majestosa de um sacerdote da Igreja Ortodoxa Grega. No IEDES, também circulavam os nomes de C. Bettelheim, grande pensador marxista e consultor de vários países que viviam processos de descolonização no “Terceiro Mundo”; de S. Amin, brilhante intelectual egípcio do tema do desenvolvimento; e de Arghiri Emmanuel, grande teórico das trocas desiguais. A morte de Poulantzas e, posteriormente, a tragédia de Althusser que assassinou a própria esposa, me trouxeram crescentes dúvidas sobre o determinismo estruturalista e a razão última da Economia. A dimensão simbólica, política e ética do trabalho intelectual começava a me inquietar o que me levou a outros questionamentos e a uma ruptura progressiva com o estruturalismo marxista. A aproximação com as ideias de Gramsci e de sua visão cultural do capitalismo foram um momento importante nessa transição epistêmica.

**NT:** Depois disso, você fez, academicamente, um segundo retorno à França.

**PHM:** Retornei à França, em 1988, onde permaneci até 1991, período em que realizei novo doutorado (o *Nouveau Régime*), que redundou na tese *Os intelectuais e o mito do desenvolvimento na América Latina: o caso do Brasil*. A França estava muito mudada nos planos político e intelectual e eu também buscava me conectar a novas ideias. Os exilados tinham retornado e a flor rosa socialista de Mitterrand começava a empalidecer. O estrutural-marxismo, que tinha me inspirado anteriormente, estava em pleno declínio e o pensamento francês se deslocava sob as novas narrativas intelectuais e teóricas: a filosofia analítica, a psicanálise e a linguística impactavam nos novos desenvolvimentos conceituais e na virada epistemológica que avançavam na revalorização da linguagem comum. Houve, nos anos 1980, o crescente reconhecimento de autores que vinham buscando, desde os anos 1960, novas leituras das Ciências Sociais fora da esfera estruturalista. M. Foucault deslocou o foco do historicismo moderno, realizando um trabalho arqueológico importante para elucidar uma série de enunciações discursivas centrais para o projeto da Modernidade; E. Morin se empenhava na organização de um método complexo que dialogasse entre os campos da sociologia, da biologia e da cibernética; J. Derrida passava a ser reconhecido pelos

esclarecimentos sobre a importância da escrita na organização do pensamento propondo um método desconstrucionista da linguagem; G. Deleuze e F. Guattari abriam novos caminhos para a filosofia dos acontecimentos atualizando a prática da criação de conceitos sobre as possibilidades, como o fez antes Nietzsche e Bergson; C. Castoriadis passava a ser reconhecido pela revalorização do debate sobre criatividade, imaginário e política. Com C. Lefort, ele tinha desenvolvido importante crítica ao totalitarismo na revista *Socialisme e Barbarie*, que ajudou a valorizar a filosofia política; P. Ricoeur enriqueceu os estudos hermenêuticos e fenomenológicos a partir de um diálogo importante com a tradição da filosofia analítica inglesa. A lista de autores é longa, embora no que diz respeito à minha esfera pessoal, esses e outros autores franceses foram de muita relevância. O importante a assinalar é que a “virada linguística”, ocorrida entre os anos 1970 e 1980, teve impacto importante na relação entre filosofia e Ciências Sociais, abrindo perspectivas analíticas importantes para o desenvolvimento do pensamento crítico. A importância dessa virada epistemológica ganhou força na medida em que os ventos da sociedade global sopravam sobre as diversidades culturais e históricas e sobre a importância da “luta dos homens” (expressão cara a Lefort na sua crítica ao estruturalismo antropológico). A contestação da Modernidade como uma narrativa linear avançou para uma crítica mais ampla da própria natureza da filosofia mercantilista que funda a doutrina

capitalista e liberal, como vimos na emergência do MAUSS (Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais) que surgiu em 1981, e cuja associação edita, até hoje, a *Revue du Mauss*. Esse movimento buscava dois objetivos: a crítica ao mercantilismo e ao liberalismo e o resgate das críticas antiutilitaristas que M. Mauss desenvolveu, sobretudo, a partir dos estudos sobre a dívida. A atualização da obra de Mauss se deve a um grupo de jovens intelectuais da época, entre os quais deve ser lembrado A. Caillé. Deve-se salientar, igualmente, que a circulação de ideias abriu o campo francês para um diálogo mais intensivo com as produções intelectuais alemã, inglesa e norte-americana. Passaram a ser traduzidos para o francês, com mais intensidade, autores renomados como Habermas, Giddens, Goffman, entre vários outros. Isto é um grande acontecimento quando observamos que, até os anos 1970, intelectuais como Max Weber eram ainda pouco traduzidos na França. Nesse novo período de estudos na França, frequentei as aulas: de A. Touraine, que buscava apoio em Freud para aprofundar seus estudos sobre os novos movimentos sociais; de C. Castoriadis que reunia conhecimentos da economia, da psicanálise e da sociologia para avançar na crítica à “instituição imaginária da sociedade” e; de A. Caillé, fundador do movimento antiutilitarista em 1981, atualizando a crítica antiutilitarista a partir do *dom*. Por feliz coincidência, tive oportunidade de me aproximar de Caillé de quem sou amigo, até hoje. Ele é um intelectual militante muito comprometido com a crítica antiutilitarista e com a

promoção do legado de Marcel Mauss, sendo, sem dúvida, um dos grandes nomes da sociologia francesa, na atualidade. Tive a chance rara de vir a residir no seu apartamento – que era uma vasta biblioteca com todas as produções representativas do pensamento antiutilitarista – que me foi alugado quando ele se mudou para um apartamento maior, logo após seu casamento. Pierre Bitoun, irmão do geógrafo Jan Bitoun, amigo comum, fez o contato e assim passei a conviver mais de perto com o ex-assistente de C. Lefort quando este ainda ensinava em Caen. Passei, desde então, a colaborar com o MAUSS tendo sido indicado mais adiante para ser um dos seus vice-presidentes. Esse retorno à França, em 1988 e que durou até 1992, me abriu um novo entendimento sobre a ideia de desenvolvimento e teve influência sobre os rumos da minha tese de doutorado. Adotando uma perspectiva antiutilitarista pude me afastar de um entendimento historicista e mecânico da modernização brasileira, muito inspirado pelo estrutural-marxismo; para entender o papel visceral dos intelectuais na produção de utopias do desenvolvimento, na modernização do aparato estatal e na justificação dos discursos sobre o poder. Tive, portanto, essa influência do movimento antiutilitarista francês e europeu que contribuiu para repensar meu entendimento do “desenvolvimento capitalista” no Brasil e me abrir para o pensamento pós-colonial e crítico latino-americano.

**NT:** Como toda essa crítica se articula, na sequência, com a sua própria experiência no Brasil e na América Latina?

**PHM:** A crítica ao capitalismo que fazem os anti-utilitaristas é, antes de tudo, moral, isto é, ela busca esclarecer que o capitalismo antes de ser um processo econômico voltado para o interesse material e para a acumulação, é uma doutrina moral inspirada pelo mercantilismo inglês e que se tornou hegemônica a nível global. Logo, o capitalismo não é uma máquina pré-humana que se reproduz, desde sempre, e incessantemente ao longo de um trajeto histórico linear que teria começado na Grécia e ganhou seu esplendor com o ocidentalismo europeu. O desenvolvimento da crítica antiutilitarista permite compreender que o eurocentrismo constitui um projeto histórico específico, que se funda em uma filosofia moral utilitarista, a mercantilista e colonialista europeu. Tal observação é importante, pois, contribui para esclarecer que sendo o capitalismo um projeto histórico e cultural específico (o que já foi igualmente observado por um antiutilitarista famoso, K. Polanyi), ele pode ser objeto de crítica e de desconstrução cultural (isso, também, observado pelo antiutilitarista Gramsci). E é, igualmente, importante observar que a hegemonia da lógica mercantil não eliminou outras lógicas importantes da vida cotidiana como a da dádiva, fundada na equação *dar-*

*receber-retribuir*, sistematizada por M. Mauss. Este explicava que no Ocidente, lógicas de solidariedade continuavam a existir, mesmo com a hegemonia dos interesses egoístas e mercantilistas. Nessa perspectiva, é relevante lembrar que a virada linguística na Europa e na França, desde final dos anos 1970, não apenas valorizou o papel da linguagem na construção do cotidiano, mas também estimulou a crítica moral que vemos florescer no antiutilitarismo francês, na teoria da justiça nos Estados Unidos (Walzer), na filosofia moral no Canadá (Taylor) e na Alemanha (Habermas) e, por conseguinte, na sociologia moral de A. Honneth. Temos, hoje, no interior do pensamento do Norte, enfim, uma crítica moral importante que é fundamental para se avançar na desconstrução do capitalismo como projeto cultural. Mas tal crítica moral, também, tem limites quando não se articula corretamente o tema do capitalismo com aquele da colonialidade na medida em que a expansão do capitalismo associado ao cristianismo e ao militarismo teve impactos importantes em outras sociedades e culturas, apagando memórias e produzindo escravidão de povos. E as reações ao capitalismo, hoje, nascem dessas culturas não-europeias que foram atingidas pela expansão colonial; e tais reações políticas e culturais atingem o coração da Europa por dentro (pelos imigrantes) e por fora (pelos movimentos sociais e culturais anticoloniais), ameaçando sua hegemonia cultural. Ou seja, a crítica pós-colonial do pensamento do Norte se volta para a desconstrução moral da Modernidade Ocidental, mas não toca

nos fundamentos da *colonialidade do ser, do saber e do poder*, que foi central para a afirmação material e cultural do capitalismo, a nível planetário. O reconhecimento da estreita associação entre capitalismo e colonialidade está no centro das reações ao eurocentrismo que se fazem a partir de fora da Europa e mesmo dentro da Europa. Apenas um pensamento sistematizado a partir do entendimento do caráter sociológico das fronteiras culturais pode contribuir para que esta crítica moral do capitalismo se torne uma crítica cultural e política mais contundente, liberando outros saberes e utopias.

## **NT:** Como se deu efetivamente a sua aproximação e o seu engajamento com a ALAS?

**PHM:** Eles aconteceram a partir de um convite do colega José Vicente Tavares, que organizou o congresso da ALAS em 2005, em Porto Alegre, para que eu atuasse como um dos coordenadores do *GT-Pensamento Latino-Americano*. Essa experiência me abriu um mundo amplo de contatos e de reflexões teóricas sobre a problemática latino-americana que eu não tinha ainda vivenciado. Como brasileiro, a minha visão de América Latina hispânica era a de um conjunto de países que não somente compartilhavam a mesma língua, mas que praticavam um importante e generalizado intercâmbio cultural e acadêmico. A América Latina

(não brasileira) parecia se constituir em um mundo homogêneo e, por falta de experiência, era difícil descobrir suas diferenças e particularidades e entre as que delimitam a América do Sul, a América Central, o Caribe e a América do Norte. Superar essa imagem superficial da unidade cultural e descobrir a América Latina como um mosaico cultural muito rico, foi importante para entender que a colonialidade do saber significa, igualmente, compartimentalização de instituições, publicações e formação de públicos acadêmicos particulares. Ao mesmo tempo, percebi que apesar da comunicação fragmentada, os campos acadêmicos nacionais compartilhavam de certa experiência de colonialidade intelectual com relação à colonialidade do saber e à dominação do pensamento eurocêntrico. Os currículos acadêmicos em Ciências Sociais, apontando a teoria social do Norte como base para a formação dos intelectuais do Sul denotam a colonialidade. Não que tais saberes sejam inadequados, mas simplesmente que o modo de sua transmissão se fazendo pela desvalorização do contexto e dos saberes locais, termina constituindo importante dispositivo de colonialidade do saber acadêmico. Eleger as Ciências Sociais europeias como sendo o berço da interpretação principal sobre a realidade social, independentemente das diferenças culturais e históricas que delimitam a produção dos imaginários intelectuais, significa reproduzir a visão eurocêntrica do mundo. Assim, na ALAS pude descobrir que existe uma América Latina como subsistema histórico

global que se desenha sob as diferenças particulares das sociedades nacionais. Conhecemos pouco da Bolívia ou do Suriname, ou da República Dominicana, por exemplo, e esta mesma ignorância observei em colegas argentinos, chilenos e mexicanos. Do mesmo modo, no meu imaginário, a América Latina se limitava a América do Sul e América Central, vista como um fenômeno integrado. Tampouco entendia que o México não fazia parte da América Central, mas que é a América do Norte da América Latina. O contato com as realidades latino-americanas nos revelam a complexidade da América Central expressa, por exemplo, na diversidade de experiências históricas de dois países vizinhos como Costa Rica e Nicarágua ou, então, na diferença entre América Central e Caribe (que também se conhecem pouco, como pude perceber nas minhas viagens por essas regiões). Hoje, vejo que os novos países, que constroem a América Central, são totalmente distintos, como por exemplo: Costa Rica, Nicarágua, Panamá, Guatemala e El Salvador. Se os cientistas sociais dessa região conhecem pouco a própria América Central, muito pouco eles conhecem do Caribe. Este, por sua vez, que é uma fronteira cultural importante da colonialidade com presenças dominantes do francês, do inglês, do espanhol e do holandês, além do *creoule*, continua a ser um mistério para muitos caribenhos. Porém, esta diversidade e mesmo desconhecimento da América Latina e Caribe não constitui um impedimento ao entendimento da região como sub-sistema global. Este aspecto é importante a ser assinalado para não reforçar uma leitura tradicional

– e colonial – que a unidade da região se daria apenas pela dominação das línguas colonizadoras. O que sustento, apoiado na observação empírica das diversas realidades, é que a ocidentalização do mundo gerou na região um sentimento coletivo compartilhado, de caráter cultural e político, acerca do papel da colonialidade na criação de uma exploração econômica secular que gerou muito sofrimento e humilhação moral. A crítica pós-colonial tem contribuído para desenvolver uma reação coletiva voltada, por um lado, para resgatar memórias e tradições e, por outro, para produzir novas utopias. No livro que publiquei, em 2012, intitulado *A América Latina e a heterotopia de uma comunidade de destino solidária*, procuro ressaltar os aspectos sociológicos dessa reação anticolonial. Ou seja, a perspectiva de um pensamento crítico latino-americano uniforme é polêmica, mas não é infundada.

**NT:** Interessante você colocar essa questão da partilha de sentido ou sentimento coletivo; mas ainda assim, essa uniformidade é aparente na medida em que o pensamento crítico latino-americano também é recheado de controvérsias; o que, no entanto, não lhe retira, em nada, a sua

pertinência e relevância, em uma atualidade na qual se percebem “sismos” significativos acontecendo no seio do pensamento canônico ocidental, ao menos, ao que me parece, no domínio das Ciências Sociais.

**PHM:** Trata-se de um pensamento heterogêneo em termos de comunicação acadêmica e de articulação dos movimentos sociais, mas que compartilha uma origem histórica que motiva a sua força como projeto coletivo, e isto se revela pelo impacto da colonialidade europeia sobre os povos desta região ou sobre os povos escravizados ou migrantes e pelas reações anticoloniais que emergem progressivamente no plano do trabalho intelectual e das reações sociais e comunitárias. O campo intelectual é relevante para se refletir sobre a reação sistêmica anticolonial que atravessa as formações discursivas e os inconscientes coletivos apesar das fragmentações institucionais. Quando nos detemos na sociologia, por exemplo, observamos que cada campo intelectual nacional se organiza a partir de certos autores clássicos, cuja originalidade se revela não por exercitar com competência as teorias do Norte, mas, diferentemente, por demonstrarem sensibilidade aguda para entender que tais teorias teriam

que passar pelo filtro da contextualidade do saber, liberando entendimentos particulares da colonialidade. No Brasil, autores como Gilberto Freyre, Florestan Fernandes e outros revelam essa sensibilidade de fronteira, assim como são os casos de José Martí, em Cuba; Fals Borda, na Colômbia; Enzo Faletto, no Chile; Pablo Gonzalez Casanova no México; entre outros. Também, é curioso observar que certos autores recebem méritos diferentes dependendo dos países. É o caso de Paulo Freire que é visto, sobretudo, como um pedagogo no Brasil, mas que tem o reconhecimento de um grande sociólogo, nos demais países latino-americanos. Nos parâmetros brasileiros, Paulo Freire não é tido como sociólogo, mas como pedagogo. Então, é curioso observar como cada sociedade inspira sua produção sociológica e seu pensamento crítico, revelando as particularidades das zonas de tradução e de interpretação da realidade. Mas, é igualmente interessante observar que os temas e saídas teóricas tendem a revelar processos de interpretação coletivos supranacionais e sistêmicos. Na ALAS, observei igualmente que além das culturas acadêmicas diferentes, há campos intelectuais mais estruturados que outros. Na ALAS, argentinos, brasileiros e mexicanos têm uma tradição importante na produção do que seja uma sociologia propriamente latino-americana, mas não se pode negligenciar os lugares dos peruanos, dos colombianos, dos chilenos, dos venezuelanos, dos costarriquenses e dos cubanos. O Brasil já teve mais proximidade com a sociologia regional

latino-americana entre os anos 1950 e 1970, quando prosperava o debate sobre estruturalismo econômico, imperialismo e dependência, mas perdeu muito de sua presença na cooperação acadêmica latino-americana nos anos 1980, por razões já lembradas, em particular os rumos do desenvolvimento da pós-graduação no país, com ênfase na aproximação com Europa e Estados Unidos.

**NT:** Você foi presidente do ALAS recentemente, entre 2011 e 2013, e esteve visitando alguns países latino-americanos e do Caribe, dialogando com diversos pesquisadores desses países: como você vê a inserção do pensamento brasileiro na América Latina? Até a poucos anos atrás, era tímida a participação de pesquisadores brasileiros em fóruns acadêmicos latino-americanos (evidentemente, falo pensando apenas no campo das Ciências Sociais).

**PHM:** Fui eleito membro da Diretoria da ALAS, em 2007, a convite do José Vicente Tavares, durante a reunião do México. Em 2008, fizemos um Pré-Alas em Recife, que foi um evento importante para divulgar a Associação no Nordeste e no Brasil. Fui eleito presidente no mandato de 2011-2013. Tivemos a chance de realizar um grande ALAS no Brasil, em 2011, voltado para explorar as *Fronteiras Atlânticas da América Latina* que, no meu entender, contribuiu para mudar a imagem da ALAS no Brasil e para estimular a aproximação de pesquisadores brasileiros com o pensamento latino-americano. Contribuiu para incrementar a cooperação e estimular vários grupos de pesquisas no Brasil, que passaram a estudar mais a América Latina, a partir daí. A ALAS no Recife foi um grande campo de diálogo, interações e descobertas, com a participação de mais de cinco mil pessoas. Abriu-se, então, um campo de diálogo fantástico porque uma questão fundamental, para nós, era a de mostrar que a ALAS era uma associação séria. Explico: nos parâmetros científicos brasileiros, a ALAS não era considerada uma instituição séria por não ter os mesmos critérios (em termos burocráticos) que a ANPOCS e a SBS, por exemplo. A ALAS não tem critérios burocráticos porque nela coabitam várias culturas acadêmicas, o que faz com que ela tenha um nível de espontaneidade maior do que as associações científicas brasileiras; também, por não haver um direito internacional que prescreva a existência da ALAS como pessoa jurídica. O congresso ALAS, em Recife, em 2011, mostrou que essa associação

tinha uma importância profissional e científica muito relevante para o Brasil. Em 2013, no Chile, essa importância foi consagrada com a presença maciça de pesquisadores brasileiros: dos 5.000 mil participantes, pelo menos 2.300 eram brasileiros, demonstrando ser essa uma ocasião de intercâmbio impar para o desenvolvimento do pensamento crítico latino-americano. Hoje, nós temos aqui em Pernambuco e nos demais estados do Nordeste vários grupos de pesquisas voltados para a América Latina e Caribe. O desejo em se realizar pesquisas comparadas cresceu muito.

Portanto, atualmente, temos um campo de conhecimento importante sobre a região, sendo a ALAS um centro para a liberação de um pensamento institucional mais democrático. Ela tem contribuído para divulgar importantes pesquisas sobre os movimentos sociais na região e para divulgar novas teses de ponta, como aquelas das intersubjetividades, dos corpos e emoções, a exemplo dos estudos realizados pelo colega argentino Adrián Scribano. Ele é o grande promotor da discussão do tema, inclusive na ALAS, trazendo a sociologia para discutir a natureza corporal e as emoções humanas. Há, igualmente, outros intelectuais pensando a questão da democracia, a questão da classe trabalhadora, dos movimentos feministas, das questões urbanas, entre outros temas.

**NT:** Você próprio tem publicações no tema da (de)colonialidade e pós-colonialidade. Qual é o foco de sua discussão?

**PHM:** No meu livro *La América Latina y la heterotopia de una comunidad de destino solidaria* (2011) exploro três níveis de pós-colonialidade. O primeiro que chamo de *pós-dependente*, é quando se consegue começar um pensamento ensaístico sobre as ex-colônias, mais marcado pela geografia: temos, aí, entre muitos intelectuais latino americanos, Gilberto Freyre trabalhando sobre a civilização do açúcar; Fernando Ortiz em Cuba também abordando a questão do açúcar; José Martí, valorizando uma crítica antiutilitarista desde a América Latina. Enfim, todo um pensamento ensaístico voltado para cartografar os recursos naturais, a miscigenação cultural, as peculiaridades da vida colonial. O ensaísmo do período pós-independente é fundamental para o desenvolvimento da sociologia profissional.

O segundo período é o da sociologia profissional. Nesse período que engloba os anos 1940 até 1980, vemos a emergência de cursos de Ciências Sociais e Sociologia nas Universidades latino-americanas. A sociologia profissional

surge em paralelo ao aparecimento de instituições importantes na região como a CEPAL, o CLACSO e a própria ALAS. O terceiro momento é o do aprofundamento da sociologia acadêmica com o desenvolvimento das pós-graduações e da pesquisa acadêmica, a partir, sobretudo, dos anos 1970. Neste período, o pensamento latino-americano, teórico e prático, tanto conhece processos de recolonialidade, a partir do advento do neoliberalismo; como, no lado contrário, processos de descolonialidade a partir da emergência da crítica descolonial impulsionada por autores como Quijano, Escobar, Casanova, Santos, Lander, entre outros.

## **NT:** E qual foi o papel do movimento cepalino do pós-guerra na emergência do pensamento crítico pós-colonial?

**PHM:** O grande mérito da CEPAL foi o de trazer para o plano da política, desde final dos anos 1940, um tema que era considerado apenas da Economia, o das trocas internacionais. Nasce daí o reconhecimento da importância do Estado na regulamentação da economia, mediante políticas públicas voltadas para organizar o mercado interno, a reforma agrária, entre outros. Com Celso Furtado, tem-se um pensamento estruturalista

crítico, profissional, formado, sobretudo, por economistas, que vai influenciar anos mais tarde, na fundação da teoria da dependência. Com os dependentistas, o tema das trocas internacionais e da dependência é aprofundado, contribuindo para politizar ainda mais a questão já colocada pelos cepalinos, trazendo para o debate os temas das alianças entre capital estrangeiro e nacional, das lutas de classes, entre outros.

Então, há um pensamento independentista acadêmico latino-americano original que começou a questionar mais profundamente ao nível da política, da organização dos partidos e dos sistemas sociais o tema da colonialidade. Esse pensamento acadêmico crítico tem, na academia, impacto sobre os rumos da sociologia do desenvolvimento, questionando a organização da reforma do Estado, a formação do quadro burocrático profissional, do planejamento estatal de longo prazo. A sociologia profissional inspirada pelas discussões sobre imperialismo e dependência avançou nos estudos da organização da nação, da política e da democracia, dos movimentos sociais, revelando a força de um movimento intelectual crítico, que extrapolou as fronteiras da academia, para inspirar os movimentos da sociedade civil. Desse debate se nutriram instituições importantes como a Igreja progressista, os sindicatos, o movimento camponês, o movimento estudantil, entre outros.

**NT:** Há todo um transbordamento desse movimento do campo puramente acadêmico para diversos setores na sociedade...

**PHM:** Não é por acaso que as mudanças da sociedade civil e política na América Latina tanto inspiraram Touraine na sua teorização sobre novos movimentos sociais. De fato, esta região é talvez o lugar de maior reação social à colonialidade eurocêntrica no século XX. É aí que se veem novos movimentos sociais influenciados por um pensamento crítico de esquerda, em expansão. Este não é um acontecimento histórico aleatório, estando conectado à tomada de consciência progressiva sobre os efeitos danosos do colonialismo sobre as culturas locais e sobre as tradições e memórias. O crescimento das mobilizações coletivas acompanhou a passagem de um pensamento pós-colonial profissional para o pós-colonial crítico que avança com a tese da desconstrução do discurso da colonialidade, e que passou a ser conhecido como pensamento descolonial. As mudanças nos currículos acadêmicos vêm refletindo esta passagem para um pensamento descolonial, permitindo o avanço para um pensamento mais radical do ponto de vista de desconstrução e reconstrução das ideias, em vários níveis: das crenças

intelectuais, dos rumos da organização do mundo, do corpo, extrapolando para o tema das emoções, dos sentimentos, para o tema das subjetividades.

Agora, o pensamento decolonial, por sua vez, tem dois momentos: tem o primeiro momento, em que o pensamento decolonial é mais ligado à questão geográfica – a Europa e fora dela; e há outro momento em que se supera o determinismo geográfico para liberar uma crítica mais simbólica e cultural. A tese de Walter Dignolo sobre a importância de ruptura epistêmica com autores do Norte (como Foucault) revela esta confusão sobre a natureza da colonialidade. Mas isto vem sendo revisto, inclusive, pelo próprio Dignolo. Pois a ruptura epistêmica com o eurocentrismo (o pensamento europeu) não pode ficar limitada a uma questão geográfica, devendo ser incorporada uma reflexão mais ampla da colonialidade que revele as fronteiras simbólicas invisíveis do ocidentalismo e das reações a este, como o vemos atualmente nas teorizações de Anibal Quijano sobre *colonialidade do poder* ou de Boaventura Santos sobre a *ecologia de saberes*. Também, agregaria a estas propostas aquela que formulei sobre a América Latina, não como comunidade de origem, mas como comunidade de destino. Esses são os exemplos de uma revisão epistemológica importante que, sem negar os saberes do Norte, busca revelar as potencialidades dos saberes do Sul. Mas a tarefa é árdua, quando se considera que a colonialidade do

saber está muito presente no imaginário universitário latino-americano, ainda muito amarrada pelos campos disciplinares, pelas domesticidades acadêmicas. Vejo, nesse sentido, um maior avanço, desde o fim dos anos 1990, em se repensar a colonialidade não só em termos geográficos, mas o de entender e aprofundar melhor a questão dos contextos, do local e da diversidade, trazendo questões étnicas, de gênero, da violência ecológica, entre outros temas.

**NT:** Que distinção você faria entre o *pensamento crítico decolonialista* latino-americano e o *pensamento crítico pós-colonial*, mais disseminado por pensadores indianos (Spivak, Bhabha, Guha...)?

**PHM:** Para ser rigoroso, o pensamento pós-colonial surge com os processos de independência nacionais. Nessa perspectiva, podemos nos referir a reflexões pós-coloniais na América Latina, desde o século XIX, enquanto na África e Ásia eles surgem no século XX. No entanto, e nos limitando ao caso da América Latina há que se diferenciar aquele pensamento pós-colonial mais ensaístico, voltado para descrever originalidades geográficas, culturais e

raciais, dominante até a terceira década do século XX, daquele outro pensamento que passa a questionar o imperialismo, a defender o fortalecimento do Estado em contexto de incipiente sociedade civil com vistas à implementação de políticas econômicas e sociais transformadoras da realidade histórica nacional. Aqui, sem dúvidas, há que se fazer referência à CEPAL que constitui um divisor de águas no pensamento pós-colonial, pois a partir daí se observa a emergência de uma sociologia crítica mais efetiva na análise dos sistemas de poder nacionais e das lutas pela democracia. É igualmente interessante fazer uma reflexão comparativa entre o pensamento pós-colonial latino-americano e o indiano. A crítica indiana não polemiza e problematiza o tema do imperialismo; ela questiona mais os temas culturais e políticos, da reconstrução da nação e da democracia de uma sociedade tradicional violentada pela colonização inglesa.

Já o pensamento latino-americano, no meu entender, é mais profundo, porque ele problematizou, desde a CEPAL, o tema do imperialismo. Aí, a discussão sobre a pós-colonialidade e a crítica ao eurocentrismo não se limitam a uma crítica voltada para a memória e a tradição violentadas, como nós observamos na Ásia ou na África, embora não se possa negligenciar a violência colonial sobre os povos indígenas da América Latina. Aqui existe, também, essa tradição violentada. Por exemplo, o pensamento Maia é uma tradição milenar que foi violentada. Porém, na América Latina, além desta ideia da

violência de uma memória, há também a problematização do imperialismo como sendo uma articulação do capitalismo com a colonialidade. Então, desde algumas décadas, esse pensamento crítico radical vem se aprofundando, permitindo que do pensamento pós-colonial crítico surja um pensamento descolonial que aprofunda a crítica teórica a partir de um profundo trabalho de desconstrução das crenças gerais do eurocentrismo. O trabalho de desconstrução visa, por exemplo, as crenças científicas a respeito de certo universalismo europeu que pressupõe uma hierarquia moral na qual as demais culturas são vistas como expressões particulares e menores deste universalismo. O trabalho de desconstrução busca, igualmente, desnudar a crença ilusória da primazia do econômico na organização da vida social, ou a crença da superioridade da racionalidade cognitiva sobre a racionalidade emocional.

Uma referência central para o avanço do pensamento descolonial é o autor mexicano Pablo González Casanova que ao se reportar ao tema da democracia no México avançou a tese da colonialidade interna que constitui um padrão de poder que reproduz a colonialidade externa. São muitos os autores que fizeram elaborações importantes para o avanço da crítica descolonial. Aqui, penso eu, há uma politização importante que não se pode perder de vista: um pensamento crítico que avança a partir de uma crítica ao imperialismo e às suas formas. Há um texto clássico de R.

Prebisch que é marco nos estudos da CEPAL que toca o tema da passagem da colonialidade do imperialismo europeu para o imperialismo norte-americano e o seu impacto sobre as sociedades periféricas. Esse texto é um preâmbulo nessa discussão que caracteriza a particularidade de um pensamento pós-colonial na América Latina e como ele avança para uma crítica radical que vai tocar na questão da decolonialidade.

Então, o primeiro momento da decolonialidade, ele é mais geográfico: nós aqui da América Latina e eles da Europa. O segundo momento da crítica decolonial é mais profunda, mais epistêmica; é mais epistemológica, mais profissional. Consta-se igualmente que a colonialidade não está só na América Latina; também, houve a colonialidade na Europa: a humilhação das mulheres, a questão dos imigrantes, humilhação das crianças, isto é, houve um forte processo de colonialidade para assegurar a dominação da sociedade patriarcal. E, no terceiro momento (atual), o pensamento pós-colonial se desdobra entre uma vertente recolonizadora, influenciada pelo neoliberalismo e, outra, descolonizadora, que questiona os fundamentos do neoliberalismo.

Por isso, e para evitar que a recolonialidade do saber pelo neoliberalismo torne as Ciências Sociais desnecessárias, o debate tem que avançar por uma crítica mais radical no seu interior, para liberá-la de seu comprometimento moral com o projeto

da modernidade eurocêntrica, que está se esgotando neste momento.

**NT:** Há textos de autores como Edgardo Lander e Ramón Grosfoguel, só para citar uns, que discutem a trajetória e o estado de arte atual das Ciências Sociais na América Latina. Esses autores constatarem que as Ciências Sociais na América Latina se estruturaram de tal modo a reproduzir o pensamento eurocêntrico; atreladas a uma matriz de saber e reproduzindo de um modo e outro a colonialidade do saber. Ponderam sobre a dificuldade de um avanço na medida em que este depende de um profundo questionamento da estrutura acadêmica, a que fomos submetidos, e a qual, em muitos aspectos, bloqueia a própria produção de um pensamento mais autônomo. O foco de E. Lander é o sistema acadêmico venezuelano, estendendo a análise ao conjunto da América Latina. Como você vê o caso

brasileiro? Temos um território grande, com uma multiplicidade de universidades diferentes, dificultando a apreensão dos tipos de pensamento sendo produzidos. Além do mais, estamos cada vez mais especializados, disciplinarmente falando: divisões de áreas que estão bem refletidas na própria estruturação dos comitês de áreas da CAPES – sociologia, antropologia, ciência política – que terminam por colocar fortes demarcações no próprio modo de produzir o conhecimento.

**PHM:** Penso que o Brasil é um caso interessante, porque houve um grande avanço da pós-graduação, desde os anos 1970, inclusive, por iniciativa do regime militar; a CAPES e o CNPQ – programas de desenvolvimento científico e tecnológico – se estruturaram nesse período. Atualmente, se tomarmos só a Sociologia, no Brasil, veremos mais de 50 programas de pós-graduação, com mestrado e doutorado completos; se acrescentarmos os programas de Antropologia e de Ciência Política, atingiremos uma cifra maior que 100; e, se agregarmos, programas de História, Geografia e mais outras áreas das Humanas, chega-se a mais de 200.

Comparativamente, se tomarmos o conjunto dos demais países da América Latina, os programas de mestrado e doutorado completos em Ciências Sociais (não vou nem me ater apenas em Sociologia), não deve chegar a 30. Ou seja, só em Sociologia, o Brasil tem muito mais programas de pós-graduação que todos os demais países da América Latina. O México deve ter 6 ou 8 programas de mestrado e doutorado, a Argentina tem 6, o Chile tem 3 ou 4, o Equador tem 2, o Peru tem 2. Do ponto de vista quantitativo, diria que há sucesso dos movimentos das Ciências Sociais no Brasil, a partir dos anos 1970, confirmando a visão numérica do desenvolvimento das Ciências Sociais que foi pensada pelos economistas do regime militar.

Por outro lado, se analisarmos a questão do ponto de vista do conteúdo programático, entendo que esta política de expansão dos cursos de pós-graduação, no Brasil, esconde um processo de recolonialidade do saber acadêmico, porque todos esses doutores, que se formaram e organizaram as pós-graduações, foram estudar no exterior, na Europa – Inglaterra, Alemanha, França – ou nos Estados Unidos, sendo atraídos fatalmente por epistemologias científicas eurocêntricas, que desdenham os saberes e práticas de fronteiras.

Então, houve uma recolonialidade do saber que fortaleceu uma visão disciplinar eurocêntrica das Ciências

Sociais na análise do processo de mudança social do Brasil. Não que essas epistemologias sejam inadequadas. Não é esta a questão! O fato é que a aplicação literal dessas ideias estrangeiras, sem consideração dos processos de tradução linguístico e sem valorização dos filtros culturais leva necessariamente a erros de entendimento da realidade, com impactos negativos nos movimentos sociais e intelectuais. No momento, por exemplo, estamos presenciando esta impotência das Ciências Sociais e da Sociologia para dar conta dos desafios de explicação, tanto do modelo oligárquico colonial ai presente, como das perspectivas das reações anticoloniais. A ideia de classe social é insuficiente para explicar a natureza destes poderes de origem colonial, que se reproduzem pelos mecanismos organizacionais estatais e privados. Há, logo, que se repensar a “arqueologia do poder” em sociedades pós-coloniais.

Interessante é que as Ciências Sociais e a Sociologia, hoje, no Brasil, tornaram-se sofisticadas. Pensemos nas bolsas de pesquisa para estudantes: há muitas bolsas de mestrado e doutorado, atualmente, voltadas para assegurar o financiamento e a reprodução das Ciências Sociais. Pensemos no papel das associações como a ANPOCS, a SBS, a ABA... Tudo isso é muito sofisticado em termos de reprodução e produção do conhecimento. Então, o sistema acadêmico é como uma máquina auto-reprodutiva através, sobretudo, dos financiamentos volumosos para

a área, sem se questionar seriamente sobre os usos e sentidos dos conteúdos apropriados e transmitidos. Não se pergunta claramente como esses conhecimentos estão sendo aplicados na vida social, nas instituições, seja no Governo, nas ONGS, nas Igrejas, e na própria Universidade com seus programas de extensão. O sistema científico e acadêmico termina ficando prisioneiro de metas menores – Freud diria, de *pequenos prazeres* – revelados por indicadores de publicações de livros e de revistas científicas ou de participação em congressos voltados para o público especializado, sem maiores questionamentos sobre os fundamentos epistemológicos das Ciências Sociais e sobre seu compromisso moral com a produção de verdades necessárias para a emancipação do ser humano, com relação a processos involutivos da vida social. O sistema termina se reproduzindo na sua própria impotência e fica deslocado das demandas difusas da sociedade com relação à sua libertação cognitiva, emocional e espiritual e aos anseios de igualdade e justiça social. Então, nem sempre esses conhecimentos científicos e humanísticos estão conectados com a demanda social, que termina se mobilizando de uma forma caótica e mesmo autodestrutiva, por falta de um dispositivo de crítica social mais fecundo e atualizado. O papel do pensamento crítico deveria ser o de funcionar como biopotência, como espelho agudo da realidade: não uma realidade meramente positiva desenhada num tempo linear e num espaço aberto, mas de uma realidade de múltiplos tempos e dimensões

culturais que se move pelas emoções, sentimentos, pelo desejo coletivo. Se fizermos, então, uma análise da aplicação desses conhecimentos herdados do eurocentrismo, eles são insuficientes para explicar as novas dinâmicas humanas. Um elemento revelador disso é a diminuição da venda de livros de Ciências Sociais. Em livrarias de aeroportos, a parte dos livros de Ciências Sociais é mínima. Nas grandes, como a Livraria Cultura, vê-se que a parte de autoajuda, tecnologia e informática é enorme e a parte de Ciências Sociais limitada. Isso demonstra que há uma dificuldade evidente de articulação do conhecimento crítico com as demandas de explicação da realidade.

Então, há de se repensar como esses conhecimentos podem ser readequados e aí entra a questão da decolonialidade do saber e a decolonialidade do poder acadêmico. Há um poder acadêmico colonizado e recolonizado, e há uma colonialidade do saber que se torna perigosa porque o sujeito acadêmico se torna inconsciente, sem referências sobre a realidade.

Há questões que deveriam sempre ser colocadas em cada avaliação de teses, dissertações e artigos: esta reflexão espelha a realidade social, conectando o pensamento crítico com o pensamento prático? Como essa informação será usada na realidade social? Estas e outras questões são fundamentais para permitir que as Ciências Sociais não fiquem prisioneiras do fetiche dos

financiamentos estatais, temendo que se faltarem financiamentos para as pesquisas e para a manutenção dessa máquina, o sistema possa ruir. Isso acontece porque o pensamento social não está mais ancorado na energia social de mudança, mas na reprodução formal do sistema acadêmico.

**NT:** Em meio a isso tudo, haveria *linhas de fuga* (sentido deleuziano) que buscam romper com essa prática acadêmica, intentando uma produção de conhecimento em estreita conexão com os saberes práticos das pessoas na sociedade.

**PHM:** O que eu disse antes sobre o conservadorismo das Ciências Sociais refere-se ao caso brasileiro; há outras perspectivas mais críticas na América Latina, tentando romper com essa colonialidade. Penso, inclusive, em países que nunca tiveram financiamento para pesquisas tão volumosos, mas que ousaram em criar alternativas de organização das atividades acadêmicas que fogem ao manual eurocêntrico; penso no caso das Universidades interculturais indígenas. Conheci pessoalmente esse formato de

Universidade em El Alto na Bolívia e no distrito de Sinaloa, no noroeste do México. Há, nestas experiências, estruturas de ensino, diferentes dos nossos modelos tradicionais. Grande parte dos professores e monitores são lideranças indígenas em formação, sempre buscando articular a memória, a tradição e as particularidades culturais com a construção de um saber mais adequado para a cidadania da população indígena. Então, existem experiências em Universidades interculturais indígenas a serem consideradas. Certamente, não se trata de propor a generalização de tal modelo; mas, de entender que na proposta original se estabeleça um questionamento da estrutura institucional, profissional e curricular das nossas Universidades, que foram criadas a partir do modelo cartesiano eurocêntrico. O importante nas Universidades indígenas é o fato que buscam resgatar a importância do contexto histórico, étnico e cultural na modelagem dos conteúdos que devem ser ministrados e refletidos pelos estudantes. Diversamente, entendo que o pensamento escolástico rígido, dividido em disciplinas que pouco se comunicam, termina fraturando o entendimento da realidade complexa, por parte dos indivíduos. Os modelos disciplinares de inspiração colonial terminam reproduzindo a sofisticação formal de certas crenças intelectuais e teóricas que, muitas vezes, são descoladas da realidade contextual e das demandas da sociedade, em termos de produção e divulgação de informações fundamentais e apropriadas para inspirar a mudança social. Então,

essas Universidades indígenas deveriam inspirar o avanço da decolonialidade na perspectiva de uma ecologia dos saberes: valorizando um entendimento intercultural e complexo da realidade, no qual conteúdos e práticas pedagógicas contemplem, de modo dialógico, as diversas racionalidades presentes na organização da vida humana – a cognitiva, emocional, moral, estética e espiritual. Há uma fenomenologia do viver, na perspectiva indígena, que deveria ser mais considerada na revisão do sistema acadêmico tradicional de inspiração colonial.

**NT:** Nesses países onde se desenvolvem tais experiências (de Universidades indígenas) haveria traços, memória e tradição que as ancoram, muito embora tenha havido brutalidades e violências na colonização e uma tentativa de apagamento da memória. Quando se fala em Maias, Astecas e Incas, por exemplo, encontram-se, fortes traços dessas civilizações que se resgatam. No Brasil, parece ter havido um forte processo de apagamento

ou de *silenciamento* – para falar como Eni Orlandi – das culturas originárias.

**PHM:** Você avançou um tema interessante, o de que as experiências das Universidades indígenas respondem a uma parte da crítica decolonial que tem a ver com os povos originários. Você vai encontrar isso muito forte no Peru, na Bolívia, no Equador, na Guatemala e no México. Porém nos demais países da América Latina, há mais população de mestiços que exigiriam outros formatos de universidades descolonizadoras. Há casos, como o da República Dominicana, primeira terra onde chegou Cristovão Colombo, no qual as tradições étnicas ameríndias desapareceram. Há casos intermediários, nos quais as populações indígenas sobrevivem de modo periférico como no Chile e na Argentina. Há casos, como o brasileiro e o colombiano, nos quais a presença indígena está renascendo. De modo geral, há que se considerar haver na América Latina uma grande proporção de populações mestiças que reproduzem diferentes mosaicos culturais. No contexto de expansão do sistema universitário, voltado para “embranquecer” mentalidades, muitos indivíduos mestiços terminaram perdendo seus vínculos com as origens indígenas e africanas. E o trabalho de reorganização dessas memórias deveria ser objeto de uma reforma importante do ensino e da pesquisa acadêmica. Os mestiços, na verdade, eles estão em

uma encruzilhada de formação de um processo de decolonialidade, mas tem a ver com questões mais complexas: ele é africano, português, asiático, ameríndio. Mas ele não é mais que isso. É um mestiço étnico. É um híbrido cultural que traz a marca da colonialidade e as sementes da decolonialidade e de uma nova etnicidade. A decolonialidade passa por uma nova experiência de “racialidade” que rompe com o modelo europeu e colonial de raça para se abrir à multiplicidade étnica, cultural, linguística e estética.

**NT:** Nesse hibridismo não estaria também uma força desconhecida? O hibridismo não estaria, ainda mais, sendo facilitado, nos tempos atuais, pela mediação da tecnologia de informação e de comunicação? Nele, não estaria justamente o mote para se pensar em novas possibilidades?

**PHM:** Por um lado, de modo geral temos que reconhecer que a história do ser humano é a do hibridismo cultural. Por outro, não podemos negar o fato que a velocidade de informações, de migrações e de encontros culturais transnacionais

contribui para criar novas e intensas representações ideológicas da vida. A crítica decolonial do fenômeno do hibridismo deve, em primeiro lugar, romper com a memória fascista do purismo racial. Em segundo lugar, deve considerar o quanto a experiência do hibridismo rompe parcialmente com as culturas nacionais para liberar o que Edgar Morin denominou de perspectivas de uma “cidadania planetária”.

O fenômeno religioso vem se transmutando rapidamente com as experiências híbridas e sincréticas na América Latina. No Brasil, por exemplo, temos como exemplo emblemático as igrejas do Acre como as do Daime, da União do Vegetal e da Barquinha que cultivam experiências sincréticas entre o catolicismo popular e o xamanismo indígena, ampliando o sincretismo anterior entre catolicismo popular e religiões africanas. No sincretismo colonial e pós-colonial, a sobrevivência das tradições africanas se fez por uma religiosidade afro-brasileira pela qual os orixás passaram, em vários momentos, a serem invocados por divindades católicas como, por exemplo, Nossa Senhora da Conceição que é a representação de Yemanjá. No novo sincretismo contemporâneo, tais representações sagradas são ampliadas pelas incorporações de divindades indígenas, como Janaina, e por uma série simbólica de caboclos da mata. Na verdade, esta reelaboração simbólica do sagrado não é um artifício produzido nos centros de culto e de celebração, mas espelham

experiências híbridas de “caboclos”, da mata ou urbanos, que buscam atualizar suas tradições culturais mediante novas representações e vivências coletivas do sagrado.

No paradigma racionalista e laicista moderno, inspirado pelo biocartesianismo, homem e natureza foram representados como entidades separadas. O sagrado do ser humano estava mais próximo da razão teórica de Kant e de seu entendimento imanente da ética. Mas esta construção cognitiva nunca se universalizou e a colonialidade teve que conviver com a atualização das tradições mágicas e religiosas. A biomedicina clássica encontra limites no seio da própria medicina ocidental. Basta considerar o fato que a medicina psicosomática propõe que cerca de 90% das enfermidades têm fundo emocional. O reconhecimento que a doença não se limita a um sintoma físico, mas que incorpora dimensões emocionais e mesmo mágicas, vem contribuindo para revalorizar outras tradições simbólicas. Nesse contexto de descolonialidade, naturalmente há dissociações culturais, por um lado; e novas experiências de hibridismo cultural e de sincretismo religioso, por outro, que se ampliam, dando margem para novos arranjos simbólicos e novas representações coletivas. Há efetiva revalorização das tradições simbólicas presentes em distintas sociedades humanas. O resgate das tradições mágicas traz consigo a revalorização de práticas xamânicas e de medicinas tradicionais baseadas nas plantas e nos rituais de consagração

comunitários. Existem mais de 50 tipos de “plantas de poder” na Amazônia que são usadas ritualmente como medicinas.

**NT:** Você está exemplificando bem, aqui, o que você desenvolve no livro *Contra a desumanização da medicina* (2002). Trata-se de uma obra sua bastante referenciada no campo da Medicina Social no Brasil, também na Sociologia da saúde.

**PHM:** Efetivamente. A clínica médica, a que se refere Foucault, nasce numa disputa com a religião em torno do controle dos cuidados corporais. As reações científicas contra o misticismo religioso levaram a biomedicina a buscar avidamente evidências objetivas sobre a doença e a saúde para desvalidar os cânones da Igreja. E para sua expansão e hegemonia, o biocartesianismo médico buscou por todos os meios suprimir os fundamentos emocionais e espirituais da doença *versus* saúde, ao mesmo tempo em que se empenhou em organizar os manuais científicos, as instituições de saúde e a formação profissional. Mas, apesar dos esforços de objetivar o conhecimento científico, a Clínica Médica não conseguiu responder a um tema crucial do viver que é o morrer. Bem ou mal, os sacerdotes

enfrentavam o dilema do morrer e do pós-morte, aceitando os limites da vida. Sobre esse tema, a medicina moderna se calou, limitando-se a desenvolver tecnologias de prolongamento da vida. As dificuldades epistemológicas de lidar com os limites da vida, inclusive emocionais e espirituais, terminaram contribuindo para a emergência de uma biomedicina materialista, tecnicista que desvaloriza os antigos rituais sagrados relativos ao morrer. Na aplicação dos sistemas medicinais antigos, percebe-se que há uma correlação importante entre a experiência pessoal com as enfermidades e a capacidade do curador exercer sua função como *medicine-man*. Há, então, uma compreensão da natureza, inclusive corporal, que é mais complexa por considerar seus elementos mágicos e energéticos.

**NT:** Nessa última parte de sua fala, há uma defesa de abertura da ciência: ela deve, na perspectiva do hibridismo, estar aberta não só para repensar aquilo que está sendo produzido de uma forma reprodutiva, há muitos anos; mas também, pensar na migração de conhecimentos que eu diria “mundanos” para o “solo sagrado” da ciência. Eu estou entendendo o seu último

desenvolvimento nesse sentido. Parece-me, assim, que a sua proposta vai muito ao encontro do que a perspectiva decolonial tem defendido nos termos de *pensamento fronteiroço*. Nesse caso, não se trata de pensar a prática científica de “dentro para dentro” ou “dentro para fora” somente, mas também, de “fora para dentro”.

**PHM:** Isso você tem que vivenciar, contatar os saberes de fronteira. Como é que você vivencia o poder da diferença, o poder que emerge na diferença de gênero, sexualidade e etnia? Que na verdade não é o poder, mas uma relação de poder.

E se pensarmos a questão da relação com as crianças e idosos. Como se lida com os idosos? Na sociedade de consumo, os idosos significam fracasso ou morte. Eles mesmos se colocam nestas posições e todos ficam paranoicos lutando para não morrer. Todos, querendo permanecer vivos e podendo consumir. O que é o contrário das tradições culturais anteriores, que valorizavam os mais velhos sendo estes a referência da memória e tradição. Então, há uma esquizofrenia nessa experiência de decolonialidade na vida cotidiana. O intelectual acadêmico se encontra ainda aprisionado em um campo de ideias que

não incorporam com clareza a dimensão da ritualização que é fundamental para se resgatar a ordem simbólica implícita da vida cultural comunitária. Poucos intelectuais estão conseguindo articular a mudança do pensamento com a mudança na prática.

Acho, portanto, que a crítica tem que ser mais radical do ponto de vista cultural e da cultura intelectual. Então, a crítica decolonial não é mais uma crítica só geográfica dos povos que foram colonizados pelos europeus, mas ela penetra nos processos linguísticos e simbólicos de produção dos saberes e poderes, na crítica à maquinização dos corpos e pensamentos. Isso é particularmente importante para a crítica ao eurocentrismo e do racionalismo científico clássico. A ideia da racionalidade técnica, por exemplo, esconde um mecanismo de controle mental fortíssimo sobre o corpo e a natureza humana. Então, não podemos nos descolonizar nós próprios – os mestiços, os híbridos em formação – sem descolonizar os conquistadores que continua conquistando através da mídia, da produção de manufatura, da produção de ideias.

## REFERÊNCIAS DO AUTOR (NAS TEMÁTICAS DA ENTREVISTA)

### OBRA INDIVIDUAL

MARTINS, P. H. **La América Latina y la heterotopia de una comunidad de destino solidaria**. Buenos Aires: Editorial de Sociologia/CICCUS, 2011.

### COLETÂNEAS (ORGANIZAÇÕES EM PARCERIA)

MARTINS, P. H.; ALBUQUERQUE, P. H. N. M.; RODRIGUES, C. (Orgs.). **Fronteiras abertas da América Latina: diálogo na ALAS**. Recife: Editora Universitária UFPE, 2012., v. 1., 289 p.

MARTINS, P. H.; ARAUJO, M.; LEAO, E.; LIRA, B. (Orgs.). **Guia sobre Pos-Desarrollo y Nuevos Horizontes Utópicos**. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, 2014, v. 1., 227 p.

MARTINS, P. H.; MEDEIROS, R. (Orgs.). **América Latina e Brasil em Perspectiva**. 1. ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2009, v. 01, 422 p.

### ARTIGOS INDIVIDUAIS

Controversias y Concurrencias Latinoamericanas. **Revista da ALAS. Controversias y Concurrencias Lationamericanas**, v. 6, p. 25-26, 2014.

Bien Vivir, uma metáfora que libera a experiência sensível dos Direitos Coletivos na Saúde. **Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad**, v. 16, p. 12-23, 2014.

América Latina y el (des)encanto del desarrollo. **Revista de Sociología** - Universidad Nacional Mayor de San Marcos, v. 23, p. 115-130, 2013.

Modelos de desarrollo e indicadores de riqueza: el caso de América Latina. Mundo Siglo XXI - **Revista del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional**, v. 31, p. 78-110, 2013.

O ensaio sobre o Dom de Marcel Mauss: um texto pioneiro da crítica decolonial. **Realis Revista de Estudos Antiutilitaristas e Poscoloniais**, v. 3, p. 1-16, 2013.

La liberación de América Latina como sistema-mundo: impactos sobre el entendimiento del desarrollo. **Caderno CRH** (UFBA. Impresso), v. 26, p. 70-90, 2013.

América Latina como expresión del sistema-mundo en la organización de los modelos de desarrollo. **Caderno CRH** (UFBA. Impresso), v. 26, p. 331-346, 2013.

La Sociología y el espejo de la colonialidad en América Latina. **Revista Horizontes Sociológicos**, v. 1, p. 33-46, 2013.

Revisitando fundamentos das modernidades periféricas: dádiva, Mercado e pacto colonial. **YUYAYKUSUN**, v. 1, p. 30-65, 2013.

Pablo Gonzalez Casanova - el don, las inversiones extranjeras y la teoría social: una crítica que atraviesa las fronteras temporales. **Realis Revista de Estudos Antiutilitaristas e Poscoloniais**, v. 3, p. 230-260, 2013.

Interrogando las fronteras del conocimiento sociológico: globalización, descolonización y don. Umbrales - **Revista Del Postgrado en Ciencias del Desarrollo**, v. 24, p. 251-270, 2012.

La crítica anti-utilitarista en el Norte y su importancia para el avance del pensamiento poscolonial en las sociedades del Sur. **Política & Sociedade**, v. 10, p. 111-132, 2011.

Poscolonialidad y antiutilitarismo: desafíos de la teoría sociológica más allá de las fronteras Sur-Norte. **Revista Colombiana de Sociología**, v. 33, p. 15-43, 2010.

Religion, don et eurocentrisme dans l'aventure colonial. **Revue du MAUSS Semestrielle**, v. 36, p. 95-110, 2010.

Sur y Norte como experiências epistemológicas necessárias a la descolonialidad. **Estudios de Sociología (Recife)**, v. 16, p. 73-96, 2010.  
Reterritorialización, nuevos movimientos sociales y culturales y democracia participativa en América Latina. **Convergencia (Toluca)**, v. 51, p. 17-44, 2009

## CAPÍTULOS DE LIVROS (AUTORIA INDIVIDUAL):

Redes sociales: un nuevo paradigma en el horizonte sociológico. In: Francisco Osorio (Org.), **Epistemología y ciencias sociales: ensayos latinoamericanos**. Santiago: LOM ediciones, 2014, v. 1, p. 125-152.

La liberación de América Latina como sistema-mundo. In: Ivonne Farah e Veronica Tejerine (Org.); **Vivir bien: infancia, género y economía. Entre la teoría y la práctica**. La Paz: CIDES-UMSA/ Estación de Conocimientos/ UNICEF, 2013, v. 1, p. 67-88.

Interrogando las fronteras del conocimiento sociológico: globalización, decolonización y don. In: Julio Mejía Navarrete (Org.); **América Latina en Debate: Sociedad, conocimiento y intelectualidad**. Lima: Universidad Ricardo Palma/Editorial Universitaria, 2012, v. 01, p. 13-595.

Contribuição dos estudos descoloniais para os desafios propostos por Morin para a organização do pensamento do Sul. In: SESC. (Org.). **Para um pensamento do Sul: Diálogos com Edgar Morin**. Rio de Janeiro: SESC. Departamento Nacional, 2011, v. 1, p. 120-125.

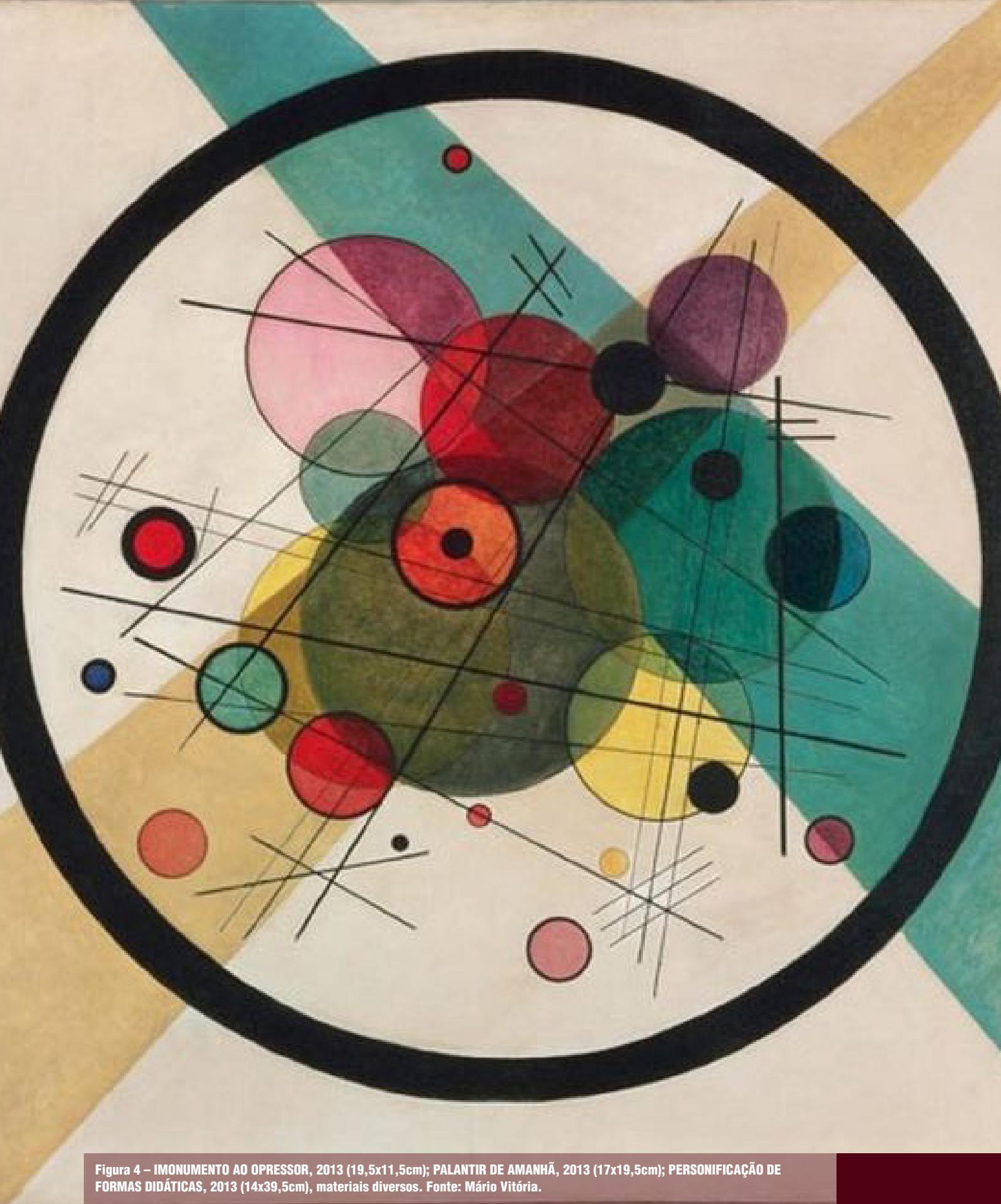


Figura 4 – IMONUMENTO AO OPRESSOR, 2013 (19,5x11,5cm); PALANTIR DE AMANHÃ, 2013 (17x19,5cm); PERSONIFICAÇÃO DE FORMAS DIDÁTICAS, 2013 (14x39,5cm), materiais diversos. Fonte: Mário Vitória.

# SEÇÕES COMPLEMENTARES

**Cronos:** R. Pós-Grad. Ci. Soc. UFRN, Natal, v. 16, n.1, jan./jun. 2015, ISSN 1982-5560

## **ARMADILHA DE VIDRO<sup>1</sup>**

Diva Cunha<sup>2</sup>

*Temos um encontro marcado  
há dois ou três séculos num café  
  
não sabemos quem antecipou a chegada  
ou quem perdeu o ônibus, a hora  
  
que uma nova chance  
nos seja dada  
no lance dos dados*

<sup>1</sup> Além de poeta, Diva Cunha é crítica de literatura, especialmente de autoria feminina e de autores norte-rio-grandenses, professora universitária aposentada. Entre suas obras poéticas, encontram-se: Canto de página (1986), A palavra estampada (1993), Coração de Lata (1996) e Resina (2009).

<sup>2</sup> CUNHA, Diva. Armadilha de vidro. Natal: Una, 2004.

# RESENHA DA OBRA “AS 10 QUESTÕES ESSENCIAIS DA ERA DIGITAL” DE DOUGLAS RUSHKOFF

Juliano Paz Dornelles<sup>1</sup>



RUSHKOFF, Douglas. **As 10 questões essenciais da era digital**: Programe seu futuro para não ser programado por ele. São Paulo: Saraiva, 2012

Tornamo-nos dependentes da tecnologia. Percebemos isso quando acessamos e compartilhamos conteúdo nas mídias sociais, utilizamos e programamos softwares que facilitam o dia a dia, além da interação mediada, da construção coletiva e colaborativa de conhecimento. O mundo virtual e real, assim como homem e máquina, vivem uma comunhão sem precedentes que nos direcionam a um futuro em que teremos relações mais complexas e cada vez mais virtualizadas dentro de um contexto de dependência mediada tecnologicamente.

Em um contexto de transformações tecnológicas, percebemos a emergência de algumas questões essenciais à discussão que vêm ganhando força no panorama atual. Algumas dessas questões encontram-se trabalhadas na obra *As 10 questões essenciais da era digital*, de Douglas Rushkoff. Questões que envolvem as relações humanas mediadas pela tecnologia

e as relações entre os homens e o próprio mundo tecnológico.

Ao início da introdução de seu livro, Rushkoff (2012, p. 7) exemplifica um processo evolutivo de aprendizagem. “Quando nós, os humanos, adquirimos linguagem, aprendemos não somente a ouvir, mas a falar. Quando ganhamos a escrita, nós aprendemos não apenas a ler, mas a escrever”. Na sequência dos exemplos, o autor coloca a importância de aprendermos a construir programas de computador personalizados às nossas necessidades.

No livro, o autor coloca a seguinte máxima: “Programe ou será programado”. Rushkoff defende a necessidade de todos conhecermos, ao menos, o mínimo necessário de programação. O autor cita o fato de que hoje em dia a grande maioria das escolas prioriza o ensino de uso de softwares, em vez de ensinar a construção dos programas.

“Quando se ensina um software como matéria a um garoto ou garota, eles

---

<sup>1</sup> Jornalista Graduado em Comunicação Social na PUCRS (2006) Graduado em Inglês pela Wizard University (2010) Pós graduado em comunicação com o Mercado - ESPM (2008). Especialização em Business English - Studio Cambridge School (2010). Extensão em Comunicação Digital - ESPM (2009). Mestre em Comunicação Social PUCRS (2014). Extensão em Coaching Executivo - ESPM (2015). Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4263553Z0>

tenderão a pensar sobre isso como qual-quer outra coisa que eles têm de aprender” (p. 139). Nesse contexto, a noção de programação surge como um conhecimento libertador que permite ao jovem pensar todo o processo de construção do programa, partindo de uma lógica de arquitetura voltada a solucionar problemas.

Apesar de um aparente fascínio pela programação na defesa da ideia inicial e final do livro, *As 10 questões essenciais da era digital* aborda outros temas que se posicionam em torno da tecnologia. Ainda na introdução, o autor coloca que “computadores e redes são mais do que meras ferramentas: eles próprios são seres vivos” (p. 8), remetendo à ideia da construção da inteligência coletiva como uma espécie de consciência pós-humana. “Estamos criando um projeto juntos – um projeto para o nosso futuro coletivo” (p.8).

Uma das questões abordadas na obra trata dos infinitos usos que os jovens deram às redes sociais para “redefinir a si próprios” (p. 9). As novas oportunidades de comunicação e jornalismo alternativo surgem na medida em que as tecnologias se desenvolvem. Mobilidade e ubiquidade são avanços que gradualmente se tornam parte de nosso cotidiano.

Rushkoff sugere a figura do pós-humano, que começa a ser configurada a partir das possibilidades propostas pelo desenvolvimento tecnológico. “As pessoas estão sendo reduzidas a sistemas nervosos configuráveis externamente, enquanto computadores estão livres para constituírem redes e pensarem de modos mais avançados” (p. 12).

Outro ponto discutido na obra, que merece igual destaque, é a escrita.

“Computadores e redes finalmente nos oferecem a capacidade de escrever. E, de fato, nós os usamos para escrever nos nossos websites, blogs e redes sociais” (p. 14). Retomando a questão da programação vinculada à produção de textos e outros formatos de mídia na internet, o autor destaca que: “O povo ouve enquanto os rabinos leem; o povo lê enquanto aqueles com acesso à imprensa escrevem; hoje nós escrevemos enquanto a nossa tecnolite programa” (p. 15).

Conforme Rushkoff (2012, p. 16-17), “estamos replicando a própria função de cognição por meio de mecanismos externos, extra-humanos” em que “os computadores fazem mais do que usurpar o valor do pensamento humano” (p. 18). Isto pode ser observado a partir das tarefas, que antes requeriam raciocínio e concentração, agora são delegadas às máquinas. Em vez de aprendermos a tabuada na escola primária, ou as fórmulas integrais e derivadas nas faculdades de engenharia, aprendemos a como usar a calculadora.

Depois, o autor coloca outro dos grandes males da era virtual: a dependência mediada. A cada ano, a média de tempo conectado à rede cresce sem limites e precedentes. Se antes a comunicação mediada se resumia à escrita e leitura de e-mails, hoje passamos o dia inteiro com dispositivos como Facebook, Skype e Twitter plugados em tempo real.

Para o autor: “Nossos cérebros se adaptaram a diferentes situações. Tecnologias sempre nos modificaram” (p. 35). Estamos sendo reconfigurados em comportamento e identidade. Até mesmo a nossa capacidade de armazenar informações vem sendo absorvida e delegada

aos CDs, DVDs, Pen drives e HDs virtuais. “A terceirização de nossa memória para as máquinas expande a quantidade de dados a que temos acesso, mas degrada a habilidade de nosso cérebro lembrar” (p. 35).

Hoje podemos trabalhar em um lugar estando presente em outro. “A era digital nos oferece a oportunidade para reconhecer a tendência de deslocamento da nossa mídia interativa” (p. 49). De algum modo, as mídias não são meramente produtos físicos, mas sim representações simbólicas. Seja ela um dispositivo compacto, como um cartão de memória, seja um grande servidor.

“Com cada avanço em tecnologia, nossa experiência do mundo é ainda mais reduzida em complexidade” (p. 68). Quanto mais desenvolvido o dispositivo, menos conhecimento é necessário para saber manuseá-lo.

Neste contexto geral, recriam-se também as identidades individuais e institucionais. Em relação às organizações, Rushkoff (2012, p. 103) afirma que “cada empresa de qualquer tamanho está procurando por uma ‘estratégia social’ por meio da qual estenda sua marca”. Da mesma forma que as pessoas comuns, as grandes corporações vêm se apropriando das plataformas interativas para comercializar produtos, serviços e ideologias, além de legitimar suas respectivas subjetividades.

Para Rushkoff, “o conteúdo não é a mensagem, o contato é” (p. 107). É o que ele chama de transmissão de neurônios a fim de acordar a si próprio. De algum modo, todo tipo de relacionamento está inserido em um contexto de mediação tecnológica. Desde o primeiro encontro

dos namorados e a reunião de amigos para debater o jogo de futebol, as relações entre públicos e organizações por meio de ações de marketing.

A grande questão que resume todas as outras na obra de Rushkoff é o fato de que, diante de todas estas transformações que nos tornam cada vez mais dependentes da tecnologia, precisamos ir ao encontro das soluções comportamentais que nos tragam novamente uma certa independência e autonomia frente ao desenvolvimento tecnológico. Devemos nos tornar programadores ativos de nosso futuro.

# POR UMA CIÊNCIA DA COMPLEXIDADE: SABERES CIENTÍFICOS, SABERES DA TRADIÇÃO

FOR A SCIENCE OF COMPLEXITY: SCIENTIFIC KNOWLEDGE,  
TRADITIONAL KNOWLEDGE

Ozaias Antonio Batista<sup>1</sup>  
Joicy Suely Galvão da Costa<sup>2</sup>



ALMEIDA, Maria da Conceição de. **Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição**. São Paulo: Livraria da Física, 2010.

*Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição* é um livro capaz de despertar a curiosidade de qualquer pesquisador, não importando seu campo de formação ou atuação, pois, além de problematizar as bases epistemológicas que constituem a ciência moderna, Maria da Conceição de Almeida propõe estratégias cognitivas capazes de religar as distintas formas de se compreender os fenômenos que se manifestam na relação do homem com o mundo a sua volta.

Ao convidar os leitores a dialogar com autores tais como Edgar Morin, Ilya Prigogine, Claude Lévi-Strauss, Mia Couto, sua argumentação levará em conta a ecologia dos conhecimentos enquanto estratégia epistemológica e política que possibilita a reorganização do paradigma científico que, com o advento da

modernidade, se distanciou assepticamente dos saberes construídos fora do âmbito acadêmico na tentativa de se estabelecer enquanto saber hegemônico. A esses saberes que ficaram à margem de um saber científico oficial, Almeida dá a alcunha de saberes da tradição, ou seja, aqueles gestados por meio de estratégias vivas que não se enquadrariam em um modelo padrão de método da Ciência porque estão em contato direto com os fenômenos do mundo e da vida.

O cenário de reorganização do conhecimento que se refere à pesquisadora, não se configura de forma harmônica, principalmente frente à tentativa de alguns pensadores em manter os pressupostos científicos que norteiam a ciência moderna no patamar que conquistou para si. Uma ciência purificada dos afetos e da

<sup>1</sup> Professor Assistente no Curso de Licenciatura em Educação do Campo da Universidade Federal do Piauí (UFPI/ Campus Bom Jesus). Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS/UFRN). Mestre em Ciências Sociais (PPGCS/UFRN) e Graduado em Ciências Sociais (UFRN). Possui experiência como professor no ensino médio, superior e educação a distância nas disciplinas de Sociologia, Ciências Sociais e Educação. Participou de Projetos de Pesquisa, Ensino e Extensão na UFRN e ONGs localizadas na cidade do Natal/RN. Tem interesse em pesquisas que envolvam a Cultura e o Imaginário Poético, Ciências Sociais e Educação, assim como Ensino de Sociologia. Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4208464A5>

<sup>2</sup> Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte e professora de Ensino Básico, Técnico e Tecnológico no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN). Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4236255Y8>

experiência pessoal do pesquisador, por exemplo. Mais do que uma proposição epistemológica, a ecologia dos conhecimentos se apresenta enquanto estratégia política promotora de outras concepções de cultura e ciência, encadeando novas perspectivas analíticas através de pesquisas transdisciplinares, isto é, de cunho complexo, que leva em consideração as múltiplas faces de um mesmo problema, acolhe o erro e a incerteza do conhecimento.

Nesse sentido, a autora explica que, para o pensamento complexo, o chamado rigor científico não está na busca por pressupostos metodologicamente programados a priori, mas na faculdade que o pesquisador possui de estabelecer estratégias cognitivas de compreensão das diversas dimensões de um fenômeno. Tal atitude investigativa tenta não repetir o padrão da fragmentação e oposição tão a gosto num tipo de “ciência normal”, como diria Thomas Kuhn.

O diálogo com as diversas faces do fenômeno investigado é possível se o pesquisador for capaz de estabelecer conexões com outras formas de produção do conhecimento, seja na dimensão literária, artística, filosófica, religiosa, sociológica, antropológica.

Ao longo da história da ciência produzida no Ocidente, percebe-se um histórico de distanciamento gradativo do conhecimento científico em relação às outras formas de produção do conhecimento, gerando um fosso entre o saber científico e o saber da tradição, no interior do qual o primeiro elabora para si métodos, critérios e modos de organização de informações que o diferencia

do segundo que, muitas vezes, mantém relação muito mais próxima com a natureza estendida, operando na combustão dos acontecimentos *in vivo*. A primeira forma de organização do modo de produção do conhecimento trouxe uma implicação para o homem moderno, o que a autora vai definir, tomando de empréstimo um operador cognitivo elaborado por Vandana Shiva, como *monocultura da mente*:

A diversidade das histórias locais, os modos diversos de conhecimento da natureza, o elenco de soluções para problemas pontuais, as distintas linguagens simbólicas de compreensão do mundo têm sido suprimidas ou são aliciadas, traduzidas, ou mesmo substituídas pelo modelo uniformizador do conhecimento universal (ALMEIDA, 2010, p. 35).

Com essa *monocultura da mente*, a democracia cognitiva se torna impraticável, uma vez que se tem disseminado uma compreensão de que o conhecimento da tradição ocupa uma posição inferior, isto é, de descrédito, frente aos saberes científicos, os quais buscam traduzir muitos desses saberes milenares para um código, uma cifra que não lhe é familiar: a linguagem acadêmica.

Grandes descobertas surgidas na história da humanidade foram gestadas por “pessoas comuns” a partir da observação de seus ambientes corriqueiros, e não elaboradas em laboratórios institucionalmente constituídos. Com tal argumentação, a autora não defende o fim da instituição científica e o ápice dos saberes da tradição, mas procura apresentar a inviabilidade de se compreender

determinado fenômeno ou manifestação de forma unilateral, ou seja, apenas pelo olhar limitado do “pesquisador da ciência”, sendo também necessária a intervenção do que ela vem a chamar de “intelectual da tradição”, aquele sujeito que à sua maneira e com os elementos que tem à sua disposição, é capaz de elaborar leituras sistemáticas dos fenômenos e, por meio de uma abordagem de experimentação do mundo, estabelecer conexões de informações diversas, transformando-as em conhecimento.

Todo conhecimento se caracteriza como uma forma de ordenamento do mundo, de organização do aparente caos das coisas. Nesse sentido, ao longo da história da humanidade, o homem tem construído uma série de saberes que se expressam enquanto estratégias do pensamento para ordenar o mundo à sua volta, de modo que em todas as épocas é possível encontrar intelectuais que constroem seus conhecimentos, repassando-os para gerações posteriores de forma oral e experimental, conforme nos mostra o exemplo emblemático do homem na Era Neolítica.

O pensamento científico constelado na época moderna negligenciou os pressupostos construídos pelo homem neolítico, institucionalizando seu modo de pensar, bem como relegando aos saberes da tradição espaços marginais nos processos de disseminação e produção do conhecimento. Estes saberes foram utilizados pelos “pesquisadores da ciência” apenas em uma perspectiva de tradução ou como simples matérias primas para exemplificar uma prática cultural dotada de exotismo que em nada lhe é particular,

ocasionando, por consequência, um desprestígio por parte dos cientistas aos intelectuais da tradição.

Visando tal problemática, a autora vai mostrar “A dupla face de um mesmo intelectual”, objetivando criticar a postura do pensador que se porta enquanto ventríloquo, que se preocupa apenas em traduzir as construções elaboradas pelos indivíduos a partir de suas relações com o outro e a natureza. Contrapõe esta concepção verticalizada de intercâmbio de saberes, e apresenta o intelectual para além do sujeito que detém os elementos da cultura científica, como qualquer indivíduo que observa os fenômenos ao seu redor de forma detida, construindo métodos para elucidá-los. É recrutado de cada pesquisador manter essa dupla face, como o mitológico Jano, porque só assim lhe será possibilitado produzir uma ciência nova, capaz de unir mito e logos, cultura humanística e cultura científica, saberes científicos e saberes da tradição.

Assim sendo, é um equívoco conferir aos saberes da tradição a alcunha de senso comum, pois os saberes da tradição e os saberes da cultura científica são frutos da mesma capacidade cognitiva do homem, sendo os primeiros mais próximos ao que Lévi-Strauss chama de uma “lógica do sensível” (ALMEIDA).

A leitura que o “intelectual da tradição” constrói em torno da realidade que o circunda (fenômenos físicos, fauna, flora) não deve ser abordada pela perspectiva da tradução, a qual, tomando como parâmetros os pressupostos pertencentes à ciência moderna, tenta averiguar a potencialidade analítica de tal saber – chegando a desclassificá-lo enquanto

saber não-científico. Todavia, é preciso compreender os princípios que estruturam tal cosmovisão, estabelecendo certo diálogo com o conhecimento elaborado pelo “pesquisador da ciência”.

Ambos intelectuais não estão em posições antagônicas, mas se diferenciam por utilizar estratégias cognitivas díspares, mas que não se excluem reciprocamente. Sabendo que o “pesquisador da ciência” está mais distante do objeto de experimentação, procurando construir postulados com parâmetros que levem a um conhecimento objetivado, enquanto que o “intelectual da tradição” opera com uma proximidade do objeto experimentado. O primeiro trabalha no laboratório *in vitro*, o outro no laboratório *in vivo*. Recuperando as metáforas do engenheiro e do *bricoleur* construídas por Lévi-Strauss, Almeida diz que o “pesquisador da ciência” prima pelas técnicas investigativas, pela certeza e o controle, longe de impossibilidades ou surpresas no processo de elaboração de seu estudo, ou seja, com um projeto previamente definido; o “intelectual da tradição” atua como o *bricoleur*, não principalizando um projeto apriorístico, fazendo uso de estratégias, acolhendo a incerteza e as bifurcações do caminho de pesquisa e sabendo que todo conhecimento, por mais elaborado que seja, é sempre parcial e incompleto.

Nesse sentido, se faz necessário o processo de dessacralização dos saberes, seja o científico ou da tradição, pois esse processo culminará na construção de uma ciência aberta, capaz de estar em constante auto-organização.

Nessa esteira, a autora alerta para a historicidade dos conceitos, os quais

possuem certa limitação analítica no tocante às explicações dadas para certos fenômenos. Da mesma forma que eles surgem, também são passíveis de serem substituídos por outras construções conceituais mais adequadas às manifestações socioculturais e políticas gestadas em cada tempo.

De acordo com Almeida (2010), a pluralidade social e cultural só se concretizará mediante a consolidação de uma ecologia dos conhecimentos. Esta ecologia traz em sua estrutura pressupostos que igualam a limitação analítica entre os saberes, distinguindo-os, mas não promovendo oposições. Por fim, a autora aborda o saber científico e o saber da tradição enquanto construções humanas que devem estar distantes das universalizações em seus postulados<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Nós autores, agradecemos a leitura crítica do Prof. Thiago Isaías Nóbrega de Lucena.