

Cronos

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

ISSN 1518-0689

Natal/RN

volume 3

número 1

janeiro/junho

2002

Complexidade



Movimentos

CRONOS

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN

Natal-RN

volume 3

número 1

janeiro/junho

2002

ISSN 1518-0689

SUMÁRIO

EDITORIAL.....	7
DOSSIÊ COMPLEXIDADE – MOVIMENTOS	
<i>Aldo Aloísio Dantas da Silva</i> Conexidade e Geografia.....	11
<i>Ana Sánchez</i> Complexidade e feminismo.....	26
<i>César González Ochoa</i> A dimensão do tempo nas culturas.....	37
<i>Gustavo de Castro e Silva</i> Seis ou sete motivos para o amanhã.....	57
<i>Jean Tellez</i> O sujeito complexo.....	63
<i>Lisabete Coradini</i> Cidades, imagens e desordem.....	73
<i>Tereza Mendonça</i> Complexidade, educação e ética da responsabilidade.....	79
ARTIGOS	
<i>Michel Maffesoli</i> É tempo de rebelião!	89
<i>Mauro Guilherme Pinheiro Koury</i> Medos corriqueiros: em busca de uma aproximação metodológica.....	94
<i>Almir de Carvalho Bueno</i> Poder central e autonomia estadual no início da República no Rio Grande do Norte.....	102
<i>Francisco Rüdiger</i> A modernidade como época de crise: Leo Strauss e as raízes do niilismo ocidental.....	123
ENTREVISTA	
<i>João de Jesus Paes Loureiro</i> (Entrevista realizada por Ângela Almeida) Encantaria da linguagem.....	147
POEMA	
<i>Adriano de Sousa</i> Exercício de composição.....	153
RESENHAS	
<i>Iran Abreu Mendes</i> D'AMBROSIO, Ubiratan. <i>Etnomatemática: elo entre as tradições e a modernidade</i> . Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001.....	157
<i>Edgard de Assis Carvalho</i> MORIN, Edgar. <i>A religação dos saberes: o desafio do século XXI</i> . Tradução de Flavia Nascimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.....	159
RESUMOS DE DISSERTAÇÕES.....	163
DOSSIÊ DOS AUTORES.....	173
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS.....	179
SUMÁRIOS ANTERIORES.....	181

CRONOS

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN

Natal-RN

volume 3

número 1

janeiro/junho

2002

ISSN 1518-0689

CONTENTS

EDITORIAL.....	7
COMPLEXITY DOSSIER: MOTION	
<i>Aldo Aloísio Dantas da Silva</i>	
Conexity and Geography.....	11
<i>Ana Sánchez</i>	
Complexity and female.....	26
<i>César González Ochoa</i>	
The dimension of time in the cultures.....	37
<i>Gustavo de Castro e Silva</i>	
Six or seven reasons for tomorrow.....	57
<i>Jean Tellez</i>	
The complex subject.....	63
<i>Lisabete Coradini</i>	
Cities, images and disorder.....	73
<i>Tereza Mendonça</i>	
Complexity, education and ethics of responsibility.....	79
ARTICLES	
<i>Michel Maffesoli</i>	
Time to rebellion!	89
<i>Mauro Guilherme Pinheiro Koury</i>	
Current fear: in search for a methodological approach.....	94
<i>Almir de Carvalho Bueno</i>	
Central power and state autonomy in the begining of republic in Rio Grande do Norte.....	102
<i>Francisco Rüdiger</i>	
The modernity as an epoch of crisis: Leo Strauss and the roots of <i>niilismo</i> in Occident.....	123
INTERVIEW	
<i>João de Jesus Paes Loureiro</i> (Interview by Ângela Almeida)	
Enchant of language.....	147
POEM	
<i>Adriano de Sousa</i>	
The exercise of composition.....	153
REVIEWS	
<i>Iran Abreu Mendes</i>	
D'AMBROSIO, Ubiratan. <i>Etnomathematics</i> : links between traditions and modernity. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001.....	157
<i>Edgard de Assis Carvalho</i>	
MORIN, Edgar. <i>The reconnections of known</i> : the challenge of XXI Century. Translation by Flavia Nascimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.....	159
ABSTRACTS OF DISSERTATIONS.....	163
BRIEFING OF THE AUTHORS.....	173
NORMS FOR THE PUBLICATION OF ARTICLES IN CRONOS.....	179
PREVIOUS SUMMARIES.....	181

Editorial

Numa obstinada e empolgada interrogação sobre a organização dos saberes na contemporaneidade, Cronos prossegue, neste número, nos caminhos do pensamento complexo implicando-se nos movimentos do repensar os diferentes domínios da vida do homem nas suas relações na sociedade e com a natureza. Cronos encontra-se definitivamente engajada no movimento de retorno sobre si do conhecimento científico sob o imperativo da ética de responsabilidade no ato de se conhecer e de se refletir. Este é o seu sentido de participação no círculo daqueles que tentam fazer, deste momento, um prelúdio de uma nova forma de lidar com o conhecimento.

Tem-se muito discutido, porém, não ainda exaustivamente, o fato de o conhecimento do homem e do mundo ter sido contaminado por atitudes reducionistas e mutiladoras vindo afetar, em grande escala, não só o *modus operandi* na ciência, como o *modus vivendi* do homem em sociedade. Inquietações partilhadas quanto à “escalada da insignificância” ou o “conformismo generalizado”, como dizia Cornelius Castoriadis, impulsionam cientistas e pensadores contemporâneos a se lançarem na busca de “antídotos” contra o esfacelamento do conhecimento, a desertização do saber e a linearização das representações do mundo e do homem, bem como contra o endurecimento dos corações. A esse propósito, lembremo-nos do que já dizia Baudelaire: a derrocada universal não advirá das instituições políticas mas do amesquinamento dos corações.

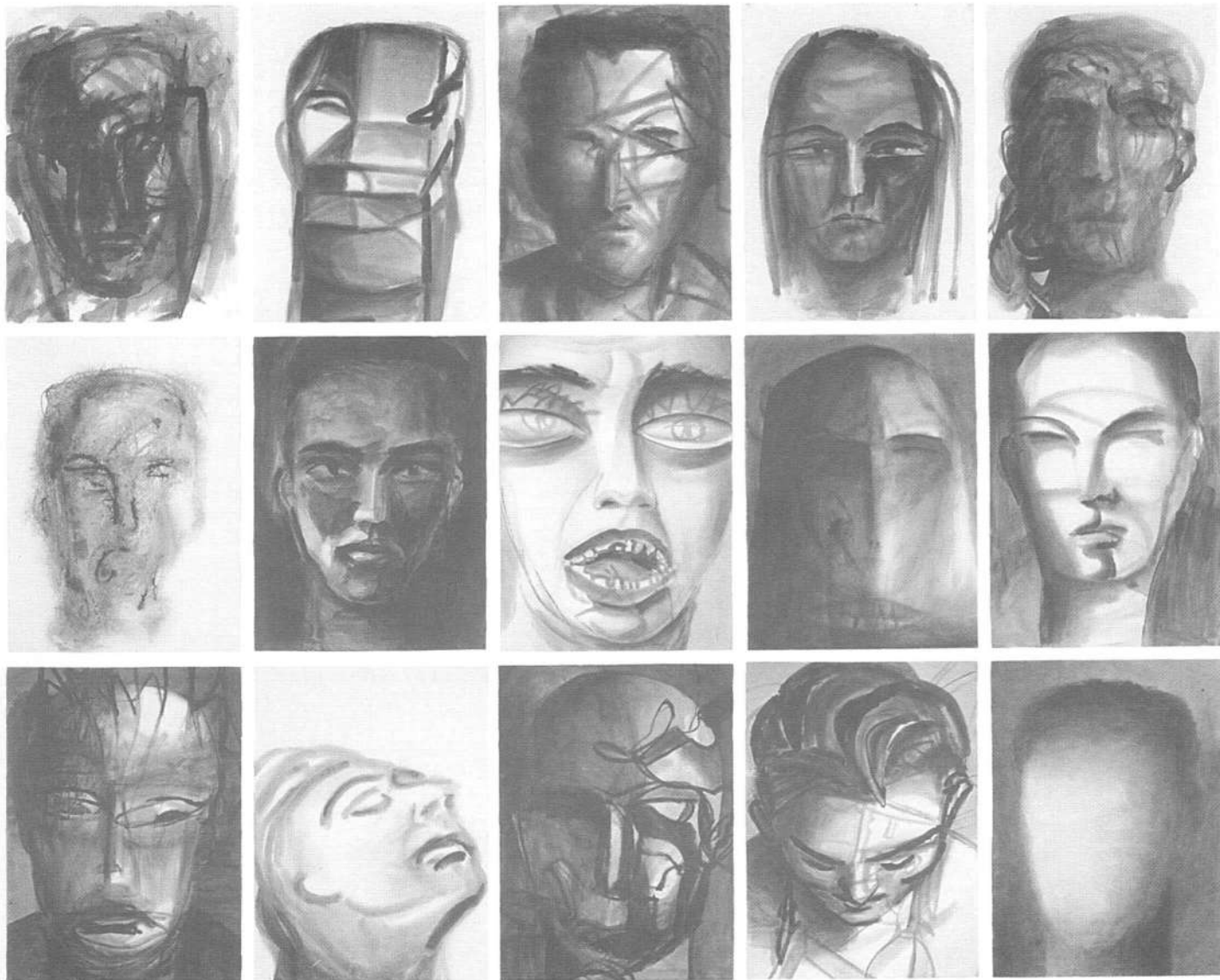
O dossiê da complexidade, deste número, reúne textos de autores que compartilham essas preocupações ao problematizar diferentes temas nos campos social, cultural e científico e se orientam pelo princípio da reforma do pensamento. Os textos tonalizam uma disponibilidade para o exercício dialógico e expõem reflexões que projetam olhares para aspectos singulares (o feminino, a educação, o saber, o urbano, o espaço, o tempo,) que se constituem, ao mesmo tempo, em questões planetárias fundamentais que dizem respeito às experiências dos homens no conjunto das sociedades contemporâneas. Tratam-se de indagações pungentes e estimuladoras que procuram outras figuras do pensável pela: reconceituação da formação educacional, hoje e no futuro, primando a inseparabilidade das culturas científica e humanística; reinvenção da vida urbana a partir do caos; conexão dos diversos traços da paisagem do mundo dispersos, físicos e humanos, orientando-se pela proposta de uma “geografia humana”; recriação de atitudes e representações acerca da feminidade, ainda hoje, asilada nos paradigmas do genérico masculino e capturada no jogo de poder que não reconhece a alteridade; reinterpretação da dimensão temporal nos domínios da natureza e da cultura, postulando o tempo como a emergência de novas figuras advindas da ruptura do determinismo. Finalmente, é preciso, mais uma vez, dizer: no bojo das discussões sobre a complexidade do objeto, faz-se presente a concepção da “inextricabilidade do mundo e do sujeito”, tornando incontornável o debate simultâneo sobre a complexidade do sujeito. Afinal, “o sujeito se complexifica pelo conhecimento, como este se complexifica pelo sujeito”.

A seção artigos expõe um conjunto de reflexões acerca de temas heterogêneos: uma curta e incisiva denúncia dos procedimentos inquisitoriais das comissões de avaliação universitárias; o medo como

construção social significativa para se compreender as formações societárias; os impasses da consolidação do regime republicano no Brasil, com ênfase para a disputa ideológica que se revela na construção discursiva dos atores políticos relevantes na cena política do Rio Grande do Norte; a exploração das virtualidades que certas versões do pensamento conservador abrem para se proceder à crítica da razão tecnológica.

Norma Missae Takeuti

José Antonio Spinelli Lindoso



GIL VICENTE – Sessenta cabeças – 1997 – nanquim sobre papel.

Dossiê Complexidade Movimentos

Conexidade e Geografia¹

Aldo Aloísio Dantas da Silva – UFRN

RESUMO

Guiado pelas noções de complexo e conexidade este artigo trata destas noções tomando por base as elaborações de Paul Vidal de la Blache (1845-1918), geógrafo francês, fundador da Escola Francesa de Geografia. Para ele a geografia é uma ciência de síntese e que deve combinar sempre os aspectos da natureza e da sociedade. Para interpretar as relações dos grupos humanos com a natureza Vidal desenvolve os conceitos de “meio” e de “gênero de vida”. Entende ele que os agrupamentos humanos, através do uso, humanizam a natureza e, imbricando-se com a plasticidade do globo, imprimem suas marcas na superfície da Terra produzindo “paisagens”. Estas paisagens são a materialidade e a expressão da realização de combinações (conexidades) entre elementos da natureza e da cultura. Para analisá-las Vidal desenvolve a démarche regional fortemente alicerçado numa dialética das escalas.

Palavras-chave: Vidal de la Blache – Geografia humana – Conexidade – Paisagem.

RESUMÉ

Guidé par les notions de complexe et connexité, cet article traite de ces notions ayant pour fondement les élaborations de Paul Vidal de la Blache (1845-1918), géographe français, fondateur de l'École Française de Géographie. Pour lui, la géographie est une science de synthèse qui doit toujours combiner les aspects de la nature et de la société. Pour interpréter les relations des groupes humains avec la nature, Vidal développe les concepts de “milieu” et de “genre de vie”. Sa conception est que les groupes

humains, à travers l'usage, humanisent la nature en s'imbriquant avec la plasticité du globe et impriment leurs marques sur la Terre en produisant des “paysages”. Ces paysages sont la matérialité et l'expression de la réalisation de combinaisons (connexités) entre des éléments de la nature et de la culture. Pour les analyser, Vidal développe la démarche régionale fortement fondée dans une dialectique des échelles.

Mots clés: Vidal de la Blache – Géographie humaine – Connexité – Paysage.

INTRODUÇÃO

Na abertura de seu livro “O Paradigma Perdido: a natureza humana”, Edgar Morin remete-se aos anos 1948-50 quando redigia “O Homem e a Morte” e assinala que procurava “o ponto de ligação e de ruptura entre a biologia e a ciência do homem”. Morin está preocupado com a cisão da ciência oficial. “Como se sabe, a teoria do homem que ainda hoje reina baseia-se não só na separação, mas também na oposição, entre as noções de homem e de animal, de cultura e de natureza, e tudo aquilo que não se ajusta a este paradigma é condenado como ‘biologismo’, ‘naturalismo’, ‘evolucionismo’” (MORIN, 1973, p. 7).

Se é verdade que sociólogos e outros estudiosos das ciências humanas, em boa medida, no final do século XIX, negligenciaram a “natureza” isso não se aplica aos geógrafos, seus contemporâneos, e Vidal de la Blache é um exemplo disto.

¹ Este trabalho é parte de pesquisa mais ampla, desenvolvida na França, para a elaboração de minha tese de doutoramento que contou com apoio financeiro decisivo da CAPES.

Considerado unanimemente como fundador da geografia “moderna” francesa, Vidal é historiador de formação, homem de terreno, estudioso da geografia alemã e um pensador fortemente vinculado ao ensino da disciplina que ajuda a institucionalizar.

A nova geografia que ele quer fundar tem uma visão unitária: ele tenta fundar uma síntese entre Natureza e Cultura, duas categorias julgadas em sua época, senão irreduzíveis, dificilmente conciliáveis.

Colocado em seu tempo, Vidal não é exatamente um descobridor, é antes um assimilador genial dotado de grande rigor e de grande talento literário. Ele soube integrar, às suas construções, idéias de seus antecessores, de seus contemporâneos, geógrafos ou não, de seus alunos. Emprestou às ciências naturais e humanas elementos de demonstração adaptando essas fontes heteróclitas às realidades francesas do final do século XIX.

O tema central deste trabalho é discutir a concepção de “conexidade” em Vidal de la Blache. Como já assinalamos, Vidal é, originariamente, um historiador que se dedica aos estudos da antiguidade. Uma estada na Escola Francesa de Roma e o contato com grandes artistas e intelectuais, além das viagens que fez pela Grécia, Síria, Palestina e Egito revelam, ao mesmo tempo, sua vocação de geógrafo e seu incomparável talento para a descrição. É nesse período, momento de preparação de sua tese, que Vidal toma contato com a obra de Carl Ritter, que servirá de guia para suas reflexões futuras.

O contato com a obra de Ritter leva-o a uma aproximação, cada vez maior, com a geografia alemã, disciplina científica nova e viva que se apóia, ao mesmo tempo, nas ciências da natureza e na história, fazendo a ponte entre esses dois ramos do conhecimento que florescem nessa época. Vidal não esconde o que ele deve aos mestres alemães.

Esse geógrafo cria um ensinamento “novo”, suscitando investigações que repousam na análise sobre o inventário e a interpretação dos traços físicos e humanos cuja concretude se expressa na paisagem e define a personalidade das regiões.

Seguramente, a nova disciplina criada por Vidal tem em seu fundamento um pensamento avesso ao pensamento disjuntivo. O que move o seu pensamento é uma idéia fixa de colocar os olhos sempre sobre o conjunto de traços que caracteriza uma determinada região, “a fim de permitir ao espírito estabelecer entre eles uma ligação”. Para Vidal, é nessa ligação que consiste a explicação geográfica. Encarados isoladamente, os elementos têm apenas valor de fato: um elemento é um fato geográfico. Seu sentido e sua significação devem ser buscados no lugar que ocupam no encadeamento e na lógica de que fazem parte. É por isso que a concepção de conexidade é parte fundamental de seu pensamento. Essa concepção se origina na idéia ritteriana de “totalidade”. Vidal, no prefácio do seu Atlas, espécie de manifesto de sua obra, após nos falar do “princípio de conexidade que une os fenômenos geográficos”, insiste sobre o fato de que “nenhuma parte da Terra traz nela mesma a sua explicação”.

Para interpretar as relações dos agrupamentos humanos com seu meio ambiente, Vidal desenvolve as noções de “meio” e de “gênero de vida”. Para ele, os elementos do “gênero de vida” – habitação, alimentação, técnicas de trabalho – são interessantes à medida que contribuem para expressar as relações do homem com seu entorno. Esses elementos contribuiriam também, na análise do potencial tecnológico de cada grupo, para o melhor entendimento de suas necessidades, seu nível de organização e, ainda, para se compreender o desigual controle das condições naturais, a dependência dos recursos e o sistema de cultura desenvolvido frente às possibilidades oferecidas pela natureza. Essas reflexões desaguardam na sua concepção de civilização, que ocupa, assim como a de “meio”, um lugar de destaque em sua obra, sobretudo nos “Principes de géographie humaine”.

Não podemos esquecer que Vidal é um naturalista e, como tal, não recusa nem minimiza a influência dos fatores naturais sobre as sociedades humanas. Para ele, pode-se efetivamente buscar, na geologia, no clima, no relevo e na hidrografia, razões para a repartição dos homens e a posição das cidades.

De modo geral, por sua formação nos métodos de observação e no trabalho de campo, Vidal trabalha com escalas variadas, fazendo, na análise, a articulação entre elas. Por sua formação de historiador e naturalista, ele manipula tipos diferenciados de temporalidade. A importância que dá aos aspectos da natureza e aos aspectos humanos, aos aspectos físicos e biológicos, coloca a geografia entre as ciências naturais e as ciências sociais e econômicas.

Esse duplo aspecto da geografia vidaliana – natural e humana – coloca a paisagem – a fisionomia, como chamava Vidal – no centro da discussão geográfica. Nesse sentido, afirmamos que o traço mais marcante da geografia vidaliana é a análise da paisagem, entendida como a materialidade – impressão – e a expressão da relação entre o homem e o seu entorno.

Como muito bem nos mostra Morin (1998) o universo em que se dá a institucionalização científica é um universo alicerçado num pensamento disjuntivo e redutor. Disjunção que isola os objetos uns dos outros, de seu ambiente e de seu observador. Envolve nesse ambiente a geografia vidaliana aponta em outra direção. Na abertura de sua mais famosa obra – *Tabelau de la géographie de la France* – Vidal diz que “a história de um povo é inseparável da região que ele habita”. Região para Vidal é o lugar biogeográfico-social dos agrupamentos humanos. Inspirando-se, em parte, nos trabalhos da escola geográfica alemã, utilizando-se das recentes pesquisas na geologia e tirando proveito das novas tendências que fizeram evoluir as ciências da terra, na França, Vidal de la Blache, liga o humano e o físico para fazer da geografia um verdadeiro estudo das relações entre cultura e natureza.

VIDAL DE LA BLACHE E O MÉTODO²

Antes de tudo, a geografia vidaliana caracteriza-se por uma forma de olhar as coisas, por um geografização da Terra, por uma fisionomização da

superfície, por uma paisagização do mundo. Na demarcação vidaliana a paisagem é, ao mesmo tempo, o ponto de partida e o ponto de chegada. O estudo geográfico de uma região, por exemplo, se funda, principalmente, sobre a observação de sua paisagem, mas ao mesmo tempo ela é o resultado fenomenal de um processo real de combinações de forças. O geógrafo deve, assim, estudar a paisagem tendo sempre em mente que o que interessa à geografia é a explicação de sua gênese, é a análise das forças que a constituem. Dessa maneira, a paisagem será, precisamente, o ponto de chegada da análise geográfica, uma espécie de representação concreta, a formalização mesma da análise.

Trata-se mesmo de dar uma representação completa da paisagem observada e observável. É em função disso que a análise vidaliana de uma região será uma “descrição explicativa”, um paisagismo explicativo.

O duplo aspecto da démarche geográfica – descrição de uma região e explicação de sua gênese – se funda sobre a dupla natureza da paisagem. A paisagem é um misto, uma articulação de forças que se manifestam fenomenalmente na superfície da terra. Para Vidal, a paisagem é um conjunto complexo. Essa articulação de forças é provisória e transitória e se traduz pela fisionomia da paisagem, que é algo de mutante, de dinâmico; é a manifestação concreta da paisagem e seu duplo. Ao mesmo tempo a paisagem é uma parte da superfície terrestre, uma região, um lugar.

O duplo aspecto da paisagem – o elemento dinâmico (a fisionomia) e o elemento “estático” (o lugar) – são polos que fundam uma mesma realidade e compõem uma relação de “identidade”. Na verdade, não podemos separar o lugar de sua fisionomia passada, presente ou futura. Mesmo mudando, a fisionomia é a fisionomia de um determinado lugar. As modificações da fisionomia constituem mesmo a história do lugar. Essa história é uma história individualizada, multiplicada numa infinidade de diferenças decorrentes do número de paisagens que partilham a superfície da Terra.

² Fundador da Escola Francesa de Geografia.

À geografia cabe descrever a repartição das sociedades humanas na superfície da terra e as marcas que elas imprimiram na paisagem. O quadro apresentado pela paisagem é, assim, o ponto de partida da reflexão geográfica: ele coloca a questão da origem das formações da densidade, das configurações do habitat, da utilização do solo, a dinâmica da população como as formas da ação humana e dos componentes culturais correspondentes.

A démarche geográfica consiste, então, numa individualização das paisagens, em suas diferenciações, em sua “*mise en tableau*”. A finalidade é fazer aparecer a ordem subjacente da série que constitui a paisagem. Nesse sentido, Vidal (1984, p. 7) diz:

A geografia tem, pois, diante dela um belo e difícil problema, o de compreender, no conjunto dos caracteres que compõem a fisionomia de uma região, o encadeamento que os religa e nesse encadeamento, uma expressão das leis gerais do organismo terrestre. Problema que é necessário, a cada dia, reconhecer e cuja complexidade é essencial aumentar, isso porque nós portamos exigências de análise mais exatas e percebemos cada vez mais a intervenção de causas que remontam a um passado longínquo, no estado da Terra.

Para Vidal, o ponto de partida da análise geográfica seria o seguinte: mesmo que a paisagem tenha uma dimensão visível, ela é o resultado complexo de uma produção. A paisagem é um produto objetivo e a percepção humana atinge, inicialmente, apenas o seu exterior. Nesse sentido, existiria na paisagem alguma coisa de interior, uma substância, um ser da paisagem, que não é possível ver apenas em seu exterior. Ao geógrafo cabe tentar ultrapassar a superfície, a exterioridade e, assim, compreender a “essência” da paisagem.

Mas a paisagem seria um produto do quê? Uma resposta possível é que ela é o produto de interações e de combinações entre um conjunto de condições naturais (geológicas, morfológicas, climáticas, botânicas, etc.) e um conjunto de realidades humanas, econômicas, sociais e culturais. São essas interações que, no tempo e no espaço, promovem as mutações que são percebidas na paisa-

gem visível. “A paisagem é o efeito e a expressão evolutiva de um sistema de causas elas mesmas evolutivas: uma modificação da cobertura vegetal ou mesmo uma mudança nos mecanismos da produção agrícola se traduzem nas aparências visíveis” (BESSE, 2000, p. 102). Sendo assim, o aspecto das coisas é uma realidade geográfica.

A fisionomia é um conceito fundador para a geografia de Vidal e da Escola Francesa de Geografia do início do século XX. Encontramos freqüentemente em Vidal expressões como “fisionomia de uma região”, “fisionomia de um pays”³, “fisionomia da paisagem” ou, ainda “fisionomia da Terra”. Trata-se aqui de compreender a característica de cada território considerado, o que ele tem de específico e o que o distingue dos outros.

Tanto quanto Vidal, Jean Brunhes tinha na idéia de fisionomia o fundamento objetivo da geografia. Em todos os lugares o homem “inscreve” sua passagem através de “impressões” que são o objeto dos estudos geográficos (BRUNHES, 1964).

Uma “inscrição” é, portanto, um fato geográfico. Os traços e as “impressões” da atividade humana e da vida, de uma forma geral, que marcam o solo são os objetos do olhar geográfico. A noção de “paisagem” encontra nessa definição de “fato geográfico” sua plena legitimação. A paisagem é, aos olhos do geógrafo, uma “impressão”.

Essa metáfora da “impressão” também passa o pensamento vidaliano. No trecho que se segue perceberemos de maneira indireta como essa noção aparece e, ao mesmo tempo, reconheceremos outros elementos que fazem parte do pensamento vidaliano como é o caso da idéia de individualidade geográfica e da de conexão:

Uma individualidade geográfica não resulta da simples consideração da geologia e do clima. Isso não é uma coisa dada de antemão pela natureza.

³ Não traduzimos este termo, pois ele não quer dizer, neste contexto, país no sentido de nação. Aqui ele significa a menor unidade comunal, considerado como uma unidade viva, correspondente mais ou menos ao território tribal antigo. Sempre que não estiver traduzido estaremos lhe dando este sentido.

É preciso partir da idéia de que uma região é um reservatório onde dormem energias nas quais a natureza depositou o germe, mas cujo emprego depende do homem. É ele quem, ao se submeter ao seu uso, traz à luz sua individualidade. Ele estabelece uma conexão entre os traços dispersos; aos efeitos incoerentes de circunstâncias locais ele substitui um concurso sistemático de forças. É só então que uma região se precisa e se diferencia e transforma-se, por extensão, numa medalha cunhada à esfinge de um povo (VIDAL, 1979, p. 8).

Essa mesma metáfora é usada, explicitamente, quando Vidal elabora o seu conceito de região. Os elementos meteorológicos, geológicos, botânicos, geográficos interessam ao geógrafo na medida em que contribuem, de diversas maneiras, para “imprimir” na superfície da terra os aspectos variáveis das regiões. O fragmento seguinte expressa de forma bastante clara esta idéia:

A superfície da terra é, com efeito, o substratum comum onde os efeitos de diferentes fatores se inscrevem em características plásticas. Existe entre os fenômenos naturais um estreito encadeamento. Mesmo oriundos de causas diferentes, que convém estudar cada uma à parte, eles agem sem cessar uns sobre os outros. [...]. Cabe ao geógrafo trazer à luz os conjuntos originais que são produzidos na superfície do globo pelas combinações plenas de variedades que realizam esses fenômenos. É nesse sentido também que podem existir regiões naturais; a expressão de *Naturgebiet*, que encontramos muitas vezes na obra de Karl Ritter, responde a divisões desse gênero. Elas resultam do conjunto dos fenômenos físicos que se combinam na fisionomia de uma região. As reações recíprocas dos agentes físicos, tanto quanto os fatos de associação e de simbiose que caracterizam o mundo vivo se traduzem em fisionomias expressivas apenas quando elas se manifestam sobre uma determinada extensão. A região é o quadro necessário que responde a esse campo de estudos. A forma regional se impõe, assim, na maior parte dos casos, às pesquisas geográficas (VIDAL, 1912, p. 121-122).

Concordamos com Besse (2000), quando diz que, nesse texto de Vidal, encontramos elementos para uma teoria da “impressão”, diríamos mesmo elementos para uma teoria da realização do mundo

vivo. De um lado, temos uma superfície de impressão, a superfície da terra, que é apresentada como um substrato, como uma espécie de massa moldável – e modeladora – pronta para assimilar as inscrições; de outro lado, encontramos os diversos agentes de impressão, que são as diferentes séries causais que rebatem seus efeitos inscrevendo-os sobre o substrato que se apresenta como um dos pólos do fato geográfico. Nesse mundo da plasticidade, que se realiza mediante a ação do homem, o fato geográfico se apresenta como uma escritura: é a paisagem.

Retomando a questão da individualidade das paisagens, para Vidal, essa individualidade é, antes de tudo, um reconhecimento. A excursão e a “passagem em revista” da paisagem, isto é, a compreensão de sua dispersão e a sucessão das “impressões”, em seguida a síntese, que engendra uma representação, permitem uma construção cognitiva da paisagem do lugar. Ao que parece, a idéia é construir uma imagem e inscrever materialmente as diferenças nascidas da observação direta. A observação direta, o “olhar geográfico”, oriundo da “passagem em revista” da paisagem, possuem, na geografia vidaliana, um caráter fundante. Sobre isso um geógrafo dos nossos tempos traz uma interpretação muito significativa. Vejamos:

No que concerne ao desenvolvimento desse método do olhar geográfico, tomemos como ilustração um opúsculo de Pierre George [...]: A la découverte du pays de France [...]. O objetivo que se encontra desenvolvido é o do passeio inteligente, [...]. Trata-se, diz Pierre George, no seu *avant-propos*, ‘de ajudar o promeneur ou o viajante curioso a compreender os detalhes dessa construção complexa que é uma paisagem’. Pierre George fornece, então, ao seu leitor um conjunto de regras destinadas a guiar o olhar, um método de observação. Este compreende dois momentos: num primeiro, o olhar deve ser analítico e distinguir os diferentes elementos particulares, naturais e humanos que compõem uma paisagem dada [...]; mas no segundo, o olhar deve chegar a uma consideração sintética do conjunto da paisagem. Esses dois momentos do olhar, um que dissocia e o outro que reúne e combina, permitem, quando se lançam sobre a paisagem ou uma região, compreender a verdadeira ‘originalidade’, a ‘personalidade’[...] (BESSE, 2000, p. 113).

De todo modo, o próprio Vidal reconhece que a observação direta não é a chave de toda a explicação regional na medida em que uma região não pode ser analisada de forma isolada e por si só.

A característica de uma região é, assim, uma coisa complexa, que resulta do conjunto de um grande número de traços e da maneira pela qual eles se combinam e se modificam uns aos outros. É necessário ir mais longe e reconhecer que nenhuma parte da Terra traz nela mesma sua explicação. O jogo das condições locais se descobre com alguma clareza apenas quando a observação se eleva para além dessas condições e quando se pode vislumbrar as analogias, que levam naturalmente à generalidade das leis da terra. O estudo dos Alpes não é possível sem o das cadeias de dobramentos recentes; o do Saara sem, o dos outros desertos do globo. Com efeito, a Terra é um todo cujas diversas partes se esclarecem mutuamente. Estudar uma região isoladamente como se ela não fizesse parte de um conjunto seria o mesmo que colocar uma viseira sobre os olhos (VIDAL, 1984, p. 10).

Nesse sentido, o método da geografia é, antes de tudo, comparativo, na medida em que se trata, na explicação, de esclarecer um fenômeno por um outro que sucede em outra parte da terra. O método da geografia gera um princípio de explicação pelo conjunto em que figuram relações de vizinhanças, de afinidades, de formas, ou de clima. É através das comparações dos casos análogos que a geografia revela seu objeto. Mas a ela é também sintética, na medida em que visa compreender e revelar as “combinações”, as “conexidades” que unem os diferentes fenômenos (climáticos, biológicos, econômicos) que caracterizam uma região. No entanto essa sintetização e essa comparação são de ordem particular. Trata-se mesmo da questão da relação da geografia com o seu objeto.

O objeto da geografia vidaliana é, antes de tudo, seu campo de investigação, seu domínio: a superfície da terra. “O campo, por excelência, da geografia é a superfície; isto é, o conjunto dos fenômenos que se produzem na zona de contato entre as massas sólidas, líquidas e gasosas, que constituem o planeta” (VIDAL, 1985, p. 41). Os

fenômenos subterrâneos interessam à geografia apenas quando emergem à superfície. Mas a superfície da terra é a expressão da “fisionomia” da terra, é a distribuição de um certo número de fenômenos em lugares diferentes. O que a geografia analisa é a “combinação” de formas e de linhas do relevo que se articulam com a vegetação, com as culturas, com os estabelecimentos humanos. O que se trata de desvendar é uma espécie de “complexo” de condições mutantes. Os fenômenos que o olho do geógrafo descobre são a expressão de leis gerais, são os traços de uma atividade contínua, de uma história de forças em constante transformação. Cabe à geografia humana analisar esses traços, as “impressões” do homem sobre a terra, ou seja, as marcas da humanização da natureza. O olhar do geógrafo deve ser um olhar estigmático.

A démarche geográfica consiste precisamente na localização desses fenômenos, em seu reconhecimento e sua descrição. A descrição tem nisso um papel fundamental: trata-se de explicar o aparecimento de cada fenômeno considerado, de revelar as leis que determinaram essa aparição convergente dos fenômenos em um determinado ponto.

VIDAL E OS PRINCÍPIOS DE GEOGRAFIA HUMANA*

O meio

Sem romper com a antiga problemática das inter-relações homem/meio, Vidal considera que a problemática geográfica se situa no nível dos conceitos, notadamente o de unidade terrestre. Este deve ser concebido não de maneira metafísica, mas racionalmente. Para tanto, devemos tomá-lo em suas inter-relações tanto entre os fenômenos terrestres e as partes do globo onde eles se situam como entre as leis físicas e biológicas que regem a terra e o mundo vivo que a povoa.

* “Principes de Géographie humaine”, publicado postumamente em 1921 por Emmanuel de Martonne. A edição que utilizaremos é uma reedição de 1995 da Utz, Paris.

Segundo Vidal (1995, p. 31):

A idéia que toma todo o progresso da geografia é a de unidade terrestre. A concepção da terra como um todo cujas partes estão coordenadas, onde os fenômenos se encadeiam e obedecem a leis gerais das quais derivam os casos particulares, tinha, desde a antiguidade, entrado na ciência através da astronomia. Seguindo a expressão de Ptolomeu, a geografia é 'a ciência sublime que lê no céu a imagem da terra'. Mas a concepção de unidade terrestre permanece durante muito tempo confinada ao domínio matemático. Ela toma corpo nas outras partes da geografia apenas nos nossos dias e sobretudo pelo conhecimento da circulação atmosférica que preside as leis do clima. Cada vez mais somos levados à noção de fatos gerais ligados ao organismo terrestre. É com razão que F. Ratzel insiste sobre essa concepção da qual faz a pedra angular de sua Antropogeografia. Os fatos de geografia humana se prendem a um conjunto terrestre e são explicados apenas por ele. Eles estão relacionados com o meio que cria, em cada parte da terra, a combinação das condições físicas.

É possível inferirmos, a partir do texto acima, que o estudo do território tira toda sua força gnosiológica do fato de que devemos encarar o território em sua dimensão ecológica como sendo um espaço mais ou menos limitado, no qual as relações entre os seres e o meio físico se complementam concretamente. No entanto essa noção de "conjunto terrestre" não implica obrigatoriamente contigüidade dos espaços aos quais estão ligados os fatos humanos estudados. Vidal, em vários momentos, refere-se a casos de espaços descontínuos, fragmentados, nos quais se insere uma atividade (criação no pampa argentino, mercados europeus).

Essa noção de "conjunto terrestre" recobre, pois, a idéia de uma dependência material das atividades humanas com relação ao substrato terrestre, mais do que ao conjunto espacial caracterizado por sua contigüidade interna e suas fronteiras. Uma certa hesitação parece transparecer, na medida em que Vidal vai de uma afirmação estritamente determinista, quando afirma que os fatos geo-

gráficos humanos se ligam ao conjunto terrestre "e são explicados apenas por ele" à evocação de relações de dependência menos rígidas, quando diz que os fatos geográficos humanos "estão relacionados com o meio". Aqui os fatos humanos estão relacionados e não determinados. Seria mesmo uma contradição, ou podemos ver nesses dois tipos de explicação dois momentos do pensamento e duas escalas de referência? De um lado, Vidal afirma a materialidade do homem enquanto espécie natural e sua inserção no espaço terrestre; por outro lado, ele admite a existências de relações las- sas entre o território (onde os grupamentos humanos realmente vivem) e o grupo.

Para estudar essas relações entre as partes e a unidade terrestre, Vidal elabora a noção de meio, que tem como caracteres principais o sintético e o circular⁵. Por sintético entende-se a reunião de elementos provenientes de origens diversas, que se expressam no seio de um mesmo fenômeno e conferem a esse fenômeno uma forma própria. A circularidade deve-se ao fato de que essa forma, que pode ser definida como uma totalidade (o meio, a região, a paisagem, etc.), é o resultado da fusão de forças diversas que reagem entre si e são causa e efeito umas das outras. Na verdade, o meio seria um campo de ação e de tensão entre diferentes elementos e é essa dinâmica que constitui o objeto de investigação da geografia.

O meio, campo de tensão entre diversos elementos físicos e humanos, constitui o campo epistemológico da geografia e, enquanto conceito sintético e circular, ele se define também por sua maneira de ser. E não se trata de um conceito abstrato, fundado por uma racionalidade geral; o meio existe como uma manifestação real e concreta. Assim esse conceito tem uma dimensão ontológica, uma expressão física e é a partir da multiplicidade das variações possíveis que ele pode verdadeiramente aceder à posição de um objeto da pesquisa científica (GOMES, 2000, p. 65).

⁵ Ver, sobre isso, Gomes, 1997 e 2000.

A fisionomia, noção fundamental do pensamento vidaliano, é a marca distintiva da singularidade de cada meio, de cada região. No entanto lembramos que, para Vidal, nenhuma região se explica por si só: em cada uma delas existem as marcas de um elemento geral. O geral, nesse caso, é a dinâmica entre os diferentes fatores, que agem com intensidade e modalidade diferentes ao mesmo tempo que modelam os “meios” particulares.

A noção de meio, que compõe o arcabouço teórico de Vidal, não pode ser entendida sem a noção de ação humana. A natureza, para ele, é uma força viva, que possui movimento próprio e elementos em “conexão” que escapam à intervenção humana. No entanto a natureza torna-se “meio” à medida que a ação humana intervém em sua dinâmica. Nesse sentido, a noção de meio é relativa à intervenção humana, que lhe dá uma forma particular. “A obra humana de transformação da natureza é uma empreitada geral, mas as formas concretas dessa intervenção são únicas e particulares e definem os ‘meios’” (GOMES, 2000, p. 68).

Uma concepção naturalista do homem e da geografia

Um elemento que está inscrito nas referências, nas imagens e nos modelos utilizados por Vidal é a visão “naturalista” da geografia humana. O estudo demonstrativo, as analogias explicativas e as frequentes metáforas atestam, por um lado, a dimensão naturalista do homem e, por outro, o impacto das ciências naturais nas formulações de Vidal.

Essa dimensão naturalista do homem repousa sobre o reconhecimento do homem como ser vivo e pertencente à natureza e, dessa maneira, submetido às leis biológicas estudadas pelas ciências naturais. Vidal se inscreve, assim, na corrente evolucionista do fim do século XIX⁶. Essa concepção

tem uma importância fundante na epistemologia vidaliana uma vez que funda a problemática, o método e os conhecimentos da geografia humana de vidaliana.

O estudo das relações homem/natureza é legitimado cientificamente pela abordagem naturalista. Vidal mostra que essas relações existem objetivamente, não somente sob a forma de manifestações empíricas, mais ou menos percebidas pelos geógrafos e pelo senso comum, mas, também pela realidade demonstrada pelas ciências naturais através da adaptação das espécies. É assim que a expressão “influência do clima”, no pensamento vidaliano, tem uma importância e um valor de grande significação. O capítulo “Os grupamentos e os meios” nos fornece elementos para uma grande discussão.

Nesse capítulo, Vidal trata de circunscrever e dar sentido ao que chama a “força do meio”. Essa expressão é, para ele, o correspondente a um sentimento obscuro, que persegue os espíritos desde os tempos mais antigos, mesmo que o homem moderno tenda a ignorá-lo cada vez mais. O que lhe fornece provas da dependência do homem com relação ao meio são os efeitos do estabelecimento de colonos em domínios climáticos diferentes das de sua origem. A adaptação fisiológica, pode ser demonstrada sob os diversos climas e nas regiões de alta altitude. A adaptação se aplica ao homem, por um lado, “por seus órgãos de respiração, de alimentação, de secreção [pelos quais] ele permanece como os animais, embebido de influências do meio ambiente” (VIDAL, 1995, p. 122), por outro lado pelo seu cérebro uma vez que os recursos para a adaptação são buscados naquilo que distingue os animais uns dos outros.

É dessa maneira que a forte pigmentação da pele, a atividade das glândulas de secreção são armas eficazes contra o forte calor.

Se nós passamos de regiões úmidas e quentes àquelas onde os contrastes de temperatura são mais precipitados, onde a secura do ar está susceptível de atingir os mais altos graus, outros traços de adaptação nos tocam. Esse clima seco resseca os tecidos da

⁶ Ver, sobre a relação Vidal e o naturalismo, V. Berdoulay e O. Soubeyran, 1991; V. Berdoulay, 1995; O. Soubeyran, 1997.

pele e precipita a circulação do sangue. O sangue, mais pobre em água, age vivamente sobre o sistema nervoso e excita essa função. Associado a variações bruscas de temperatura, hora a hora, ao rápido renovo dos elementos do ar, essa *secura* é um tônico e um estimulante (VIDAL, 1995, p. 123).

Assim a “força do meio” tem uma influência generalizada, manifesta-se de diversas formas, até mesmo no funcionamento do sistema nervoso e conseqüentemente nas capacidades físicas e intelectuais. “Quantas frases foram repetidas sobre o aspecto de atonia e de tristeza que exprime a fisionomia desses índios da América!” Vidal se admira, mas prossegue: “O fato é real; eu me lembro de ter ficado impressionado, no México, com a ausência de movimento e de alegria, mesmo das crianças, nos grupos que se formavam para as refeições [...]. Isso não seria um simples efeito de hereditariedade fisiológica?” (p. 123-124). Vidal tenta fazer justiça a explicações improváveis pautando-se em realidades objetivas, qual seja a influência das condições de vida sobre a fisionomia, a fisiologia e as capacidades de comportamentos humanos, restabelecendo o papel das condições físicas que o homem moderno teria tendência a negligenciar. Ele abre, dessa maneira, uma via de interpretação das repartições dos homens e de seus caracteres fundando-se sobre a compreensão dos mecanismos biológicos e ecológicos.

Sendo uma espécie viva, social e inteligente, o homem não deve ser apreendido individualmente pela geografia. Vidal tira as conseqüências teóricas desse entendimento embasando-se nas teorias de Charles Darwin e Jean-Baptiste Lamarck. Em decorrência disso considera que: a) o sujeito da evolução não é o indivíduo, mas a espécie; assim sendo o homem deve ser considerado enquanto espécie; b) é a sociabilidade do homem que assegura, com a inteligência deste, seu sucesso na concorrência vital, o que implica que a geografia se interesse necessariamente pelos agrupamentos humanos; c) é o meio que cria a unidade do grupo numa coabitação sobre um determinado suporte terrestre partilhado com os indivíduos de outras espécies.

Aos olhos de Vidal, as leis físicas e biológicas se aplicam de maneira geral ao conjunto terrestre. Isso constitui uma espécie de unidade superior de referência, enquanto que a observação de fenômenos em um lugar revela casos particulares de aplicação dessas leis. Partindo dessa concepção, tanto um estudo geral quanto um estudo regional são válidos e o estudo regional só atinge sua plenitude e significação se estiver relacionado ao “todo” terrestre do qual ele é uma amostra. Não existe antinomia entre essas duas abordagens. Ao estudarmos, por exemplo, as densidades populacionais,

todas as partes da superfície terrestre devem ser levadas em consideração, o que, apesar da insuficiência de algumas informações, hoje, não tem nada de quimérico. O conjunto só adquire sua plena significação, precisamente, por meio das diferenças, dos contrastes e das anomalias que ele descobre (VIDAL, 1995, p. 43).

Numa certa medida, o estudo dos diversos lugares permite estabelecer um catálogo completo das situações efetivamente realizadas na superfície do globo e compreender as interações homem/meio e quiçá as suas leis.

Dois outros elementos integram as elaborações vidalianas: o estudo das densidades populacionais e os gêneros de vida.

A análise das densidades populacionais repousa sobre uma hipótese formulada de maneira passageira no capítulo “A repartição dos homens sobre o globo”. Num determinado ponto, Vidal, (1995, p. 43), diz:

Para considerar as relações da terra e do homem, a primeira questão que se coloca é esta: como a espécie humana está repartida sobre a superfície terrestre? Ou, para chegar mais próximo, em que proporções numéricas ela ocupa as diferentes regiões? Presumimos mesmo que o critério não seja infalível, que os homens, raros ou numerosos, em grupos densos ou espalhados, imprimem ao solo uma marca mais ou menos durável, que seu papel é mais ativo ou mais passivo, o fato é que, esse papel é exercido, em todo caso, de maneira diferente.

A utilização das densidades como instrumento de pesquisa é resultante de premissas naturalistas. O que está em jogo são as relações da terra e do homem, reguladas pela dominação das condições de existência e pelo papel transformador do homem, que revela, num primeiro momento, a carga humana sobre o espaço.

Da mesma forma que o estudo das densidades populacionais, o estudo dos gêneros de vida responde a uma problemática naturalista, que revela as maneiras com as quais os homens asseguram sua existência e sua sobrevivência. Analisados conjuntamente com o estudo do meio, os gêneros de vida fornecem um exemplo equivalente ao da adaptação das outras espécies vivas. No entanto o homem é também a prova, mais que os animais, da criatividade, da criação e transmissão de hábitos, da iniciativa e da plasticidade.

Assim, no capítulo intitulado “Os grupos e os meios”, Vidal estabelece primeiramente a força dos meios e conclui dizendo que os seres vivos procuram adaptar-se aos meios dos quais dispõem. O autor deixa aberta a discussão sobre as modalidades de transmissão dos procedimentos de adaptação. Seriam elas hereditárias?

Efetivamente Vidal (1995) jamais define a expressão “gênero de vida”. Ele fala de “caçadores”, “agricultores”, “pastores”, “pescadores” e analisa, sobretudo as combinações de instrumentos de trabalho, fontes de alimentação, materiais utilizados, notadamente, pelas habitações, os estabelecimentos humanos... Estes são certamente elementos descritivos de uma região ou de um agrupamento humano. No entanto, esses elementos são encarados primeiramente como “tentativas independentes para resolver, em comunidade, problemas de existência sob a pressão das influências geográficas” (p.131), ou “relações que ligam o homem a um certo meio” (p.145), ou ainda “relações do homem e do solo” (p.181).

A utilização de modelos naturalistas e a garantia científica

O modelo científico utilizado por Vidal é constituído pelas ciências naturais, que desempe-

nham papéis diversificados. Elas fornecem o que se poderia chamar um suporte “pedagógico”, uma vez que constituem grande fonte de metáforas às quais Vidal recorre sistematicamente. Essas metáforas têm a função fundante no pensamento vidaliano, pois se destinam a transmitir idéias, sob a forma de imagens.

Por outro lado, as ciências naturais exercem a função de ciências anexas, de onde são tirados elementos de demonstração. Elas entram diretamente em jogo nas explicações dos fenômenos humanos. A ecologia e a fisiologia animais e vegetais permitem analisar alguns elementos constitutivos do meio. A analogia entre as condições de vida dos homens e a dos animais permite a utilização de conhecimentos de uma ciência mais avançada, na qual a experiência é possível num domínio ainda em formação e na qual a experimentação é ainda muito marginal. Os elementos emprestados às ciências naturais e as transposições por analogia são frequentes nas elaborações vidalianas.

Dessa maneira, para Vidal, a “fisionomia de uma região” não é apenas algo pitoresco e desprovido de interesse científico. É uma realidade de grande valor heurístico, cujo princípio é reconhecido e cuja análise é possível. “Não se trata”, diz Vidal (1995) a propósito das florestas e das estepes, “de uma simples impressão pitoresca, mas de uma fisionomia decorrente mesmo das funções das plantas e das necessidades fisiológicas de sua existência” (p. 32). Essa idéia é verdadeiramente absorvida por Vidal para desenvolver o tema das “fisionomias regionais”. No entanto o que lhe interessa é a realidade do povoamento humano. Para ele, é válida, a transposição ao domínio humano do estudo de uma formação vegetal composta de espécies heterogêneas e de origens diversas. Na Europa, por exemplo, onde estão

superpostos aluviões humanos [...], sob a conformidade da língua, da religião e da nacionalidade, persistem e não deixam de trabalhar as diferenças específicas implantadas em nós por um longo atavismo. No entanto esses grupos heterogêneos se combinam numa organização social que faz da população de uma região, vista no seu conjunto, um corpo. Às vezes acontece que cada um dos ele-

mentos que entram na composição se acantonam num gênero de vida particular [...]. Seguidamente a influência soberana do meio religa todas as ocupações e os hábitos análogos. Os signos materiais traduzem essas analogias, tal é a força dominante que prevalece sobre as diferenças originais e as combinações numa adaptação comum. As associações humanas, da mesma forma que as associações vegetais e animais, se compõem de elementos diversos submetidos à influência do meio (VIDAL, 1995, p.37).

Enfim, as ciências naturais, através da teoria da evolução das espécies, deram à geografia humana os conceitos de base: concorrência vital, adaptação, meio, etc., que foram transpostos ao domínio da espécie humana, ajustados e enriquecidos pelas necessidades e pelas particularidades do homem – inteligência e sociabilidade – e compreendidos no seio do mundo vivo.

A adoção de conceitos elaborados pelas ciências naturais constitui, de saída, uma garantia de cientificidade à geografia humana. A possibilidade de utilizar dados de observação e também dados experimentais, de uma maneira geral inexistente para as ciências humanas, fornece uma garantia suplementar. É a garantia e a possibilidade de um conhecimento objetivo. O primeiro passo é o reconhecimento e a validade do “direito” conferido à geografia humana. Seu objeto – as relações homem/natureza – existe realmente e, dessa maneira, se viabiliza a possibilidade da investigação geográfica.

O homem e a geografia humana

Paralelamente a essa visão naturalista e aos métodos fundamentais da geografia humana em formação, desenvolve-se também um outro pólo: as especificidades do homem, o que nos leva a crer que Vidal desenvolve uma concepção “humanista”, que está polarizada e em constante tensão com uma concepção “naturalista”. Esse segundo pólo do pensamento vidaliano é uma constante nos “Princípios”, mas aparece como uma força secundária. E é em decorrência disso que guiamos a nossa análise através

dos elementos inteligência e sociabilidade do homem e das noções de gênero de vida, meio e densidade.

Essa concepção “humanista” de Vidal repousa sobre a afirmação de que o homem é diferente de uma simples espécie viva e mesmo sobre a de que ele é um ser separado da “natureza”. Segundo Vidal (1995), uma ruptura se produz entre o homem e a natureza, mais especificamente entre o homem e a animalidade. É isso que ele exprime no capítulo “Os agrupamentos e os meios”:

Somos levados a pensar que o conjunto de caracteres físicos e morais que especificam os diversos grupamentos são uma coisa muito complexa na qual entram elementos que pertencem a um passado remoto [...]. São produzidos nesse passado, que está coordenado com o nosso presente, certos fatos que parecem difíceis, senão impossíveis reproduzirem-se nas condições atuais. Não parece, por exemplo, que a domesticação de animais, realizada na aurora das principais civilizações, seja hoje uma arte de alguma forma remota, tornada incompatível com as relações atuais da animalidade e dos homens? Uma ruptura irreparável foi introduzida e, sem dúvida, rompeu-se a intimidade primitiva. Para sermos cuidadosos, é necessário, pois, que, ao tentarmos compreender as realidades complexas que se abrem às nossas análises, levemos em consideração as condições agora abolidas, mas cujos efeitos persistem através das transformações do tempo [...]. O que, ao contrário, ocorre com o progresso das civilizações, o que se desenvolve são modelos de grupamentos sociais oriundos da colaboração da natureza e dos homens, porém cada vez mais emancipados da influência direta dos meios. O homem se criou nos gêneros de vida [...]. Caçador, pescador, agricultor, ele é isso graças a uma combinação de instrumentos que são sua obra pessoal, sua conquista, o que ele junta de sua própria autoria à criação (p.128-129).

Enfim, o homem criador pode ser estudado segundo os princípios naturalistas? Sua natureza biológica não é superada (supressão/conservação) pelos dois princípios da diferenciação com as espécies animais e vegetais, que são a sociabilidade e a inteligência? A faculdade de iniciativa, a invenção (criação de um gênero de vida, por exemplo) introduz determinações que não são mais estritamente

naturais “pois o gênero de vida, através da alimentação e dos hábitos que ele implica, é a seu turno uma causa que modifica e molda o ser humano” (VIDAL, 1995, p.129).

A experiência mostra, aos olhos de Vidal, que os homens se emanciparam da natureza, de tal modo que o “gênero de vida” e o “meio” têm pouco a ver com seus equivalentes no mundo animal e vegetal. O meio é, certamente, constituído de uma “natureza” modelada e modificada pelo homem; mas ele é também constituído de uma outra “natureza”, qual seja o conjunto de representações mentais, de valores e de relações que se desenvolvem no seio do grupo. Dessa maneira, “pode-se dizer que as causas geográficas agem sobre o homem apenas pelo intermédio dos fatos sociais” (VIDAL, 1995, p.114).

Vidal nos dá um exemplo (a fome e a emigração na Irlanda) da existência dessa relação de causalidade intermediária fundamental que constitui o fato social, ao dizer que

bastou uma sucessão de más colheitas e o flagelo que se abateu sobre uma má constituição da propriedade para que a Irlanda perdesse, em vinte anos, mais ou menos a metade de sua população. Da mistura desse entrecruzamento perpétuo dos fatos sociais e dos fatos geográficos, resultam bem mais complexidade e vicissitudes do que se possa imaginar (VIDAL, 1995, p.113-114).

Em Vidal encontramos fatos sociais de duas ordens. Alguns mais concretos, como é o caso da repartição da propriedade, a estrutura familiar...; outros têm uma acepção mais ampla e significam representações ou valores grupais, como é o caso do “instinto social”, considerado como fator preponderante na “vasta e precoce difusão” da humanidade. Ele também serve de explicação para as diferentes reações ao meio. Vidal deixa claro que, entre as influências naturais, é necessário ver, também,

a importância do que se poderia chamar fator social. Esse instinto de aproximação que põe em contato os homens uns com os outros é um elemento de mobilidades diversas; há, para uns, o desejo de uma organização social fundada sobre

a hierarquia e particularmente sobre a escravidão; para outros, há a ambição e a necessidade de se agregar a um Estado social julgado superior. Em todo caso, a imitação, o prestígio do novo, o despertar de um conjunto de sugestões nascidas do contato e da relação de vizinhança com outros grupos contribuem para criar uma mentalidade diferente da que se elabora em certos meios (VIDAL, 1995, p.128).

Esse “fator social” ambivalente designa, ao mesmo tempo, estruturas sociais e uma espécie de força psíquica que se junta à inteligência para explicar as modalidades das ações humanas e do progresso.

No capítulo VI, “A evolução das civilizações”, o homem aparece como tendo uma tendência natural à criatividade e ao aperfeiçoamento, como atestam os exemplos das invenções realizadas mesmo em sociedades primitivas. As diferenças em grau de desenvolvimento, as estagnações ou as regressões se explicam através das modalidades da difusão do progresso.

Dois elementos ameaçam a criatividade humana. O primeiro diz respeito a um elemento psicológico que é o primeiro obstáculo a um desenvolvimento contínuo: a preguiça, que, segundo Vidal, é um elemento fundamental do comportamento humano. Para ele,

O homem é levado à inércia por uma inclinação natural. Uma tentação de torpor sempre o espreita. Vimos os naufragos que o acaso reuniu no arquipélago de Tristan da Cunha se habituarem a uma vida de lentidão e de indolência, ao ponto que, ao fim de uma geração ou duas, eles eram incapazes de se defrontarem com situações adversas. É necessário, pois, que uma força estranha intervenha (VIDAL, 1995, p.213).

Inspirando-se em Goethe, Vidal continua:

Se nós acreditamos no poeta ‘a atividade humana pode ser muito facilmente serenada. Ela não tarda a se comprazer, a condescender num estado completo de repouso. É por isso que eu faço questão de lhe dar esse companheiro que estimula e age e que, sendo o diabo, deve criar’. Diabo

ou não, esse princípio de inquietude e de descontentamento, capaz de uma ação criadora, existe na alma humana, mas age apenas em determinadas horas, segundo o tempo e os homens. Para que ela desperte é necessário que a idéia do mais perfeito se apresente sob forma concreta e que se entreveja alhures uma realização capaz de causar inveja (VIDAL, 1995, p. 213).

O segundo elemento diz respeito aos obstáculos impostos pelo isolamento uma vez que a concepção vidaliana de progresso é difusionista. Esse isolamento pode ser material ou geográfico, num sentido estrito, como é o caso de povos que, por sua base espacial, não têm nenhum contato fora de seu território. Um outro isolamento, muito mais vigoroso, é aquele em “que o próprio homem gesta e dá origem e que decorre de suas criações e de tudo que ele arquiteta sobre suas obras”, pois ele mistura às suas invenções “seus sentimentos, seus preconceitos e toda sua concepção de vida social. Ele finda, assim, por tecer em torno de si mesmo uma tela espessa que o enlaça e o paralisa” (VIDAL, 1995, p.213-214).

Esse conjunto pode constituir-se numa espécie de sistema fechado e extremamente coerente, uma vez que os contatos com povos ou meios diferentes, como é o caso das migrações, não são fontes de nenhuma mudança ou progresso. Seguindo esse viés, Vidal considera que poucas transformações qualitativas são produzidas na agricultura africana ou nos Estados Unidos, onde “as práticas agrícolas ligadas aos gêneros de vida persistiram com os mesmos organismos sociais aos quais eles estavam adaptados e que nasceram com eles” (VIDAL, 1995, p.215). Isso ocorre mesmo com a introdução de novas plantas alimentares.

Essa explicação dada por Vidal ao bloqueio do progresso traz consigo uma interpretação fundada sobre a força do hábito, que é dupla. Ela está, ao mesmo tempo, ligada à psicologia humana e a uma resistência quase material de um “sistema complexo” que mistura gênero de vida e organismos sociais. Esse sistema parece quase autônomo e determina fortemente a conduta do grupo.

O gênero de vida humano é muito mais que seus correspondentes de outras espécies. As necessidades e as realizações dos homens não são efetivamente da mesma ordem que as dos animais e dos vegetais, pois, por um lado, as suas necessidades vitais de realização são mediadas pela ação do pensamento e, por outro lado, o homem é movido por necessidades específicas, como é o caso da criação. Além disso, esses fatores – criatividade, psiquismo, etc. – estão integrados nas construções sociais (do grupo) e históricas, que acabam por dar aos homens uma autonomia em relação às outras espécies vivas.

Vidal (1995), ao que parece, propõe-se elaborar uma espécie de história natural da terra, mas, antes de tudo, uma história humanizada, visto que o homem, “obedecendo a suas impulsões e a seus próprios gostos [...], humanizou, através do uso, a natureza” (p. 212). Essa obra geográfica é real, histórica e social. Ela não é uma obra congelada, e é essencialmente uma construção de grupos humanos, e não de indivíduos isolados. Nesse sentido, a geografia humana deve integrar ao seu conjunto de ferramentas de análise o progresso resultante da inteligência e da sociabilidade humanas e suas formas dinâmicas. Numa certa medida, a geografia é um conhecimento que trata da “dominação” progressiva do homem na Terra.

Por fim, a interpretação vidaliana das organizações regionais complexas parte da idéia de totalidade. Daí, Vidal tira a idéia de conexidade: os fenômenos que observamos em um ponto estão ligados entre si e à realidade em escalas maiores ou menores. Essas relações explicam as estruturas que a geografia releva na superfície da terra.

Vidal se interessa muito pelas realidades geográficas extensas: nações ou grandes zonas geográficas como o mediterrâneo. Se ele efetua recortes regionais é para melhor compreender a natureza das entidades que o interessam. Seu método repousa sobre uma incessante dialética das escalas. Ele a realiza quando analisa a situação dos lugares ou de pequenos conjuntos territoriais: pontos ou áreas mais ou menos extensas. A outra

vertente desta dialética das escalas procede de modo inverso, indo das grandes áreas naturais, das nações, das grandes regiões em direção aos pays, ao local. Essas operações de regionalização que “revelam” componentes que existem no seio de um grande espaço o apaixonam. Quando se muda os critérios de partição a forma do recorte toma toda sua carga. É o que torna a demarche regional insubstituível no pensamento vidaliano. Ela revela assim a complexidade dos objetos estudados quer se trate de nações, de grandes espaços, ou do estudo do local. Para descrever a França Vidal mobiliza sucessivamente várias perspectivas: ele a recorta em regiões naturais (VIDAL, 1898); ele analisa conjuntos onde se desenvolvem formas de sociabilidade originais, que têm na França a particularidade de se completar (VIDAL, 1903); ele faz um inventário dos pequenos pays e das paisagens agrárias (VIDAL, 1904); retornando dos Estados Unidos ele se volta para a análise com base nas grandes cidades e as zonas de influência que elas talham no seio do território nacional (VIDAL, 1910).

Neste sentido, a demarche regional vidaliana não pode ser concebida de maneira estática. Simétrica à análise de situação ela é dinâmica. Abrindo vários flancos ela permite envolver na análise a natureza, a natureza humana, a cultura e todo o conjunto complexo de “objetos e de ações” que constituem a tecitura do território.

REFERÊNCIAS

- BERDOULAY, V.; SOUBEYRAN, O. *Lamarck, Darwin et Vidal: aux fondements naturalistes de la géographie humaine*. Annales de Géographie, n. 561-562, 1991.
- BERDOULAY, Vincent. *La formation de l'école française de géographie*. Paris: CTHS, 1995.
- BESSE, Jean-Marc. *Voir la Terre, six essais sur le paysage et la géographie*. Paris: Actes sud ENSP/Centre du paysage, 2000.
- BRUNHES, Jean. *Geografia Humana*. Barcelona: Editorial Juventud, 1964.
- GOMES, Paulo Cesar da Costa. Les deux pôles épistémologique de la modernité: une lecture des fondements de la géographie chez Kant et Herder. In: STAZAK, Jean-François. *Les Discours du Géographe*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- GOMES, Paulo Cesar da Costa. Milieu et métaphysique: une interprétation de la pensée vidalienne. In: BERDOULAY, Vincent; SOUBEYRAN, Olivier. *Milieu, colonisation et développement durable*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- _____. *O paradigma perdido, a natureza humana*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1973.
- SOUBEYRAN, Olivier. *Imaginaire, science et discipline*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- VIDAL DE LA BLACHE, P. As características próprias da geografia. In: CHRISTOFOLETTE. *Perspectiva da Geografia*. São Paulo: Difel, 1985.
- _____. La géographie humaine, ses rapports avec la géographie de la vie. *Revue de Synthèse Historique*, v. 7, 1903.
- _____. La géographie politique. *Annales de Géographie*, n. 32, 1898.
- _____. *Os Gêneros de vida na geografia humana*. Tradução Regina Sader e Simone Ferreira. Borrão, [199-].
- _____. Préface de l'Atlas Général. In: PINCHEMEL, Ph. et al. *Deux siècles de géographie française, choix de textes*. Paris: CTHS, 1984.
- _____. *Principes de géographie humaine*. Paris: Utz, 1995.
- _____. Rapports de la sociologie avec la géographie. *Revue Internationale de sociologie*, n. 5, 1904.

VIDAL DE LA BLACHE, P. Sur le sens et l'objet de la géographie. *Revue politique et littéraire*, n. 17, 1912.

_____. *Tableau de la géographie de la France*. Paris: Tallandier, 1979.

_____. *Régions française*. *Revue de Paris*, 1910.

Complexidade e feminismo

Ana Sánchez – Universidad de Valencia (España)

Tradução por Lisabete Coradini¹

RESUMO

O artigo aborda as interconexões entre pensamento e práxis de forma a problematizar questões que são planetárias e globais, mas ao mesmo tempo locais, biológicas e sociológicas. Investe numa forma de pensamento que permite aproximar unidade e diversidade do gênero humano no que toca a temática do sexo feminino e masculino. Enfatiza-se o feminismo a partir das idéias de complexidade que vêm sendo discutidas por Edgar Morin. Inicialmente estabelece um diálogo entre natureza e cultura. Entre o que é inato (genética) e adquirido (experiência). O artigo apresenta a relação entre a natureza e a cultura, conceitos aparentemente antagônicos, mas complementários. O presente artigo trata da relação simbólica, social, econômica e histórica dos diferentes acontecimentos que levaram a estudar o mundo da diversidade.

Palavras-chave: Feminismo – Complexidade – Gênero.

ABSTRACT

This article discusses some questions about the “study of gender” in science and society. It shows the errors of linear approaches to those problems and proposes a more complex approach, using ideas of dialogy and recurvature from Edgar Morin in order to consider differences between sexes in a non-subordinated manner. Initially, it discusses a dialogy between biology and culture, between what is innate (genetic) and acquired (phenomenological experience), within the con-

text of a hyper-complex brain that develops within a culture. The article affirms a uni-duality between what is innate and acquired, since, even though opposites, they are both antagonistic and complementary. Furthermore, they have recursive effects on each other. Such an approach surpasses the belief in differences between genders which leads to “discoveries” of those difference. It also can reinstate the visibility of women as both subjects and objects in history, sociology, etc. The article takes social-symbolic, economic and historical differences into account to study a world of diversity, which can take feminine values into account.

Key words: Complexity – Feminism – Gender.

Para discutir o pensamento complexo, não podemos perder de vista as interconexões entre o pensamento e a práxis. Ou seja, queremos pensar juntos questões que são planetárias, globais e ao mesmo tempo locais, problemas que são biológicos, mas, ao mesmo tempo, sociológicos... Isto é, vamos trabalhar a partir de uma forma de pensamento que nos permita pensar unidade e diversidade, juntos. Nos termos que eu vou propor, a unidade e a diferença do gênero humano estarão centradas na unidade e diferença entre os seres humanos pertencentes aos sexos feminino e masculino. Enfim, vou, uma vez mais, falar de feminismo, a começar pelo pensamento complexo.

¹ Antropóloga. Doutora em Antropologia pela Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Coordenadora do NAVIS – Núcleo de Antropologia Visual.

O pensamento feminista propõe diferentes controvérsias epistemológicas e metodológicas às ciências – tratando-se da biologia, da psicologia, da história, da sociologia, etc. que se acercam e acompanham o pensamento complexo. Faz tempo que postulo que um pensamento complexo que não integre esta forma específica de problematizar as disciplinas e a realidade será incompleta. Normalmente, quando se pensa na sempre mal chamada “questão da mulher”, ou “integração da mulher”, fala-se de medidas superestruturais reformas jurídicas, planos de igualdade, etc., que permanecem na superfície das coisas. E por isso mesmo, as coisas mal se resolvem. Definitivamente, pensar em todo o emaranhado sócio – simbólico inerente à organização de uma sociedade que se baseia na pertinaz separação entre sexos biológicos requer uma visão teórica mais profunda, pois fortes são os desafios, bem pobres as análises.

E as interrogações que o feminismo tem suscitado ocupam um leque muito extenso que vai desde o mais cotidiano até a teoria. Os olhares feministas têm quebrado muitas dicotomias: entre o privado e o público (lembremos uma frase: o pessoal é político); têm mostrado a ocupação dicotomizada em função do sexo de todos os espaços públicos e privados, do poder político e da vida cotidiana.

Vocês acreditam que temos uma resposta teórica consistente a questões planetárias – pois ocorrem em todo o planeta como a fixação das mulheres em trabalhar com pessoas mais velhas, a ausência destas nos postos de poder – seja em empresas, seja no governo? Como analisar os maus tratos generalizados, as redes de prostituição internacionais, as violações em tempos de guerra e de paz, a feminização da pobreza? O feminismo tem politizado e teorizado todas estas questões. Suas reflexões não são ouvidas pelo conjunto de políticos, nem sequer pelos pensadores.

Na nossa sociedade, existe uma crença muito arraigada nas diferenças entre os sexos: tal crença fundamenta as diferenças na biologia (em nossos dias: “ele leva no sangue” se recebeu em “pela genética”). Afirmando que tal crença impregna o paradigma

dominante nas ciências biológicas. À maneira khuniana, teríamos que identificar o alcance e a presença destas crenças nos postulados, na heurística, nas hipóteses de trabalho. Funcionam como pressupostos subjacentes – princípios que se dão por ditos, que pertencem à cosmovisão, e cuja presença não se reconhece. Desde logo, encontramos muitas objeções ao paradigma dominante em biologia, que opera segundo princípios reducionistas e deterministas (LEWONTIN; ROSE; KAMIN, 1987; GOULD, 1984; GOODWIM, 1998). Daí, minhas preocupações quando se fala de diferenças entre sexos (ou entre etnias, ou entre grupos de idade), pois soam ser aglutinadas pelo paradigma dominante para serem convertidas em questões de inevitabilidade, etc. É isto porque se nos situarmos em um plano lógico e epistêmico tal noção de diferença não significa diversidade, nem pluralismo e sim diferença de algo que é considerado como subordinado de um modelo definido como a norma (SANCHEZ, 1991). Para evitar as armadilhas de um conceito de diferença, subordinante e hierarquizante, depara-se, muitas vezes, com outro pólo, também reducionista, que se centra na cultura e nega as diferenças biológicas pela utilização que delas se fazem. Trata-se de buscar a unidade dos dois pólos, reconhecer que biologia e cultura são inseparáveis. Não se trata somente de afirmar esta interação, como tantas teóricas do feminismo têm postulado. A bióloga Bleier (1984) preocupou-se com a construção dicotômica da realidade; em sua opinião, o dualismo estrutura a tal ponto nossa forma de conhecer o mundo que a própria forma de conhecer a organização do mundo natural impõe como premissas dicotomias, cuja existência não está provada. Considera que a natureza se encontra em estado de mudança permanente, de interação. A autora afirmava em *Science and Gender*: “We cannot separate genes from environment, culture from nature [...] We cannot view science as an act of domination [...], but rather as an act of mutuality and interaction with nature” (BLEIER, 1984, p. 201). Uma série de autoras dedicadas a estudar questões sobre gênero e ciência propõe modelos interativos como resposta às análises deterministas (KELLER,

1991; FEE, 1986). Também, apontam uma interdependência entre modelo de investigação, modelo de ciência e pressupostos epistêmicos. Diria, com a terminologia moriniana, que estabelecem uma espiral entre as principais idéias: hierarquia, dominância, controle e os modelos lineares reducionistas. Por exemplo, Bleier (1984) afirma que as teorias explicativas da evolução cultural humana se apoiam na suposição de que as hierarquias e as relações de dominância/ subordinação são universais. A consequência disso é que se intente estabelecer – de modo reducionista – as bases genéticas e hormonais das diferenças sexuais de temperamento ou conduta. Em geral, estas investigações têm colocado em relevo que estes pressupostos têm distorcido a observação em primatologia e antropologia. Mas, estes pressupostos também se encontram em outras disciplinas como a biologia molecular: (HUBBARD; HENIFIN; FRIED, 1982) criticam o modelo de gen/ação e o papel dominante que se assinala aos genes na teoria da molécula máster (modelo de desenvolvimento celular em que o DNA tem um papel executivo, descuidando-se dos demais processos biológicos que estão tendo lugar no entorno). Bleier e Hubbard propõem em questão as falhas metodológicas de esquecer a interação genes/organismo.

São adequados os modelos hierárquicos, unidirecional para descrever fenômenos biológicos, e mais além, a especificidade das humanas e dos humanos? As autoras citadas acima estão preocupadas pela construção dicotômica do pensamento ocidental, do científico em particular. Todavia, não contavam com propostas epistemológicas que lhes permitissem delinear a superação das dicotomias dos sistemas interativos. Minha proposta é que o feminismo teórico se baseie na epistemologia moriniana da complexidade: embora aqui não possa entrar, ainda, em noções como dialógica, sistema complexo, emergências, etc., que têm sido valiosas ferramentas, desde muito tempo, para expressar minhas idéias. Tenho proposto, em outros lugares, que a noção de dialógica me parece uma boa base epistemológica para a compreensão dos sistemas interativos. Resumidamente, a noção de dialógica surge da

necessidade de harmonizar aspectos antagonistas: desde a lógica ambivalente não se considerar juntos eventos, noções, em geral, elementos de um sistema que, devido à sua inter-relação, podem estabelecer, ao mesmo tempo, antagonismos e complementaridades – por exemplo. A lógica ambivalente não pode assumir a contradição, de fato, de várias leis lógicas como o princípio da não contradição, e o terceiro excluído a proíbe explicitamente. A contradição tampouco foi resolvida com as sínteses da lógica dialética. Mas agora adquire um caráter processual, dinâmico: a dialógica é um processo que se expressa em uma espiral retroativo-recursivo, espiral que, em seu decorrer inacabado, mostra a contínua transformação dos termos que o compõem. Este caráter processual poderia explicar porque, na inter-relação dos diversos elementos de um sistema, é pouco provável estabelecer uma clara hierarquia causal entre eles.

Proponho, em primeiro lugar, recorrer a algumas propostas morinianas que nos permitirão considerar de forma não subordinadora as diferenças entre os seres humanos. Em segundo lugar, que me acompanhem em minhas objeções: a) a construção das ciências das diferenças e; b) a utilização do genérico masculino e de meu intento em mostrar suas perversões epistêmicas e práxis.

UNIDADE E DIFERENÇA

No “O Método II”, a vida da vida fundamentalmente, assim como em um breve artigo, “La unidualidad del hombre” Morin (1980), dedica-se complexamente a pensar a diversidade na unidade, mostrar a inseparabilidade do biológico e do cultural nos seres humanos. A unidualidade cujas características epistemológicas baseiam-se na noção de dialógica, converte-se na base para refletir sobre a inseparabilidade de genos e fenos, também de inato e adquirido.

Seguindo-se embora que sucintamente a apresentação do duplo jogo *genos/fenos* e “A vida da vida”: se o genótipo é o conjunto de informação herdada e organizada, o fenótipo vai-se produ-

zindo na interação com o entorno (*oikos*). “El genotipo es el patrimonio hereditario inscrito en los genes [...] El fenotipo corresponde a expresión, actualización, inhibición o modificación de los rasgos hereditarios” (LEWONTIN; ROSE; KAMIN, 1987, p.139). Em função de que fatores produzem-se tais inibições, atualizações, etc.? Morin tem deixado bem claro na página anterior que é devido à ontogênese de um indivíduo em um entorno dado. Quer dizer, um desenvolvimento que sempre será genuíno. Por outro lado, se tratamos de buscar no genético fundamentos deterministas inquestionáveis, as “instruções” do programa genético tampouco são simples e lineares. Se bem que genes se fundamentam, em última instância, no DNA não devemos esquecer o jogo estabilidade (DNA) instabilidade (Proteínas). Isto que dizer que não se dá uma causalidade linear DNA—} proteína, mas sim que se produzem retroações proteína/DNA, como no caso das proteínas de reparação e de extirpação de DNA.

Dá-se unidualidade genos/fenos porque um pólo contém o outro, necessita do outro para organizar-se. E tem, portanto, jogo de concorrências e antagonismos, aspectos básicos da organização.

E quando se trata do homo sapiens, sua especificidade está centralizada na dialógica inato/adquirido. O inato (o que procede do patrimônio genético) e o adquirido (o que procede da experiência fenomênica) não podem se apresentar de forma dicotômica: a indissolubilidade da unidade inato/adquirido expressa-se muito bem deste modo: “La aptitud para adquirir es pues la aptitud innata de adquirir aptitudes no innatas” (MORIN, 1980, p. 163). Neste jogo atitude/aquisição, os humanos valem-se do seu grande cérebro hiper-complexo que acrescenta dois pólos: a atitude e a possibilidade de aquisição que se fundamentam na cultura: o ser humano, através da aprendizagem, tem grandes possibilidades de desenvolver atitudes. Conforme se desenvolvem as atitudes devido à aprendizagem, incrementam-se os antagonismos entre atitude para aprender e atitudes desenvolvidas pela aprendizagem.

Assim, a oposição inato (genético)/adquirido(experiência fenomênica) em nossa espécie é mais peculiar: o segundo pólo se veicula em homo sapiens através da aprendizagem, mediante o desenvolvimento das atitudes inatas de seu grande cérebro, atitudes que somente se atualizaram pela mediação da cultura, no seio de uma cultura. Daí, a importância da cultura... por aí começam a assomar o indivíduo, depois o sujeito, mais tarde, o ser humano. Morin propõe-nos pensar conjuntamente a onipresença genética, a onipresença da cultura e a “onipresença dos eventos de desenvolvimento individual”. Neste jogo de concorrências, antagonismos e complementaridades entre o genético e o cultural, não podemos esquecer um terceiro excluído, o indivíduo, com seu desenvolvimento peculiar. Cada ser – sobretudo os humanos – em sua própria e complexa ontogênese, e este jogo genética/cultura será único e irrepetível (lembramos que F. Jacob afirma isto para qualquer ser vivente, e em seu programa genético).

Sigamos um pouco com o cérebro do homo sapiens, com sua específica capacidade de aprendizagem. Que alcance confere Morin ao cérebro? Poderíamos dizer que para Morin (1980) o grande cérebro do homo sapiens é o que mais caracteriza todas as potencialidades de nossas espécies, posto que, em que nos diferenciamos do resto dos organismos viventes se qualquer organismo desde a bactéria a homo sapiens já é caracterizado como um indivíduo sujeito (p.193), que se define por seu ego-auto-centrismo (nível ontológico, de eclosão do outro) e seu auto-ego-referência, seu ego-auto-transcendência; e que ademais, computa, comunica, informa? Diz-nos em “El Paradigma Perdido”: “el rasgo fundamental y genérico del hombre: la naturaleza hipercompleja del cerebro sapiencial” (MORIN, 1974, p. 230).

Também, no “O Paradigma Perdido”, ao descrever o processo de hominização podemos iniciar uma aproximação com a noção de “homem” com três entradas: genética, sociocultural e cerebral; e a partir de um prisma que privilegie: indivíduo/espé-

cie/sociedade. Aqui o indivíduo refere ao fenômeno, o psicológico e ao aparato cerebral. Se bem que em “O Paradigma Perdido” a noção de indivíduo seja remetida a psicologia, no “O Método II”, o indivíduo se biologiza mais: o ser humano se vê unido ao resto dos seres vivos como tenho afirmado e descrito com as mesmas características que o resto dos vivos. Até que chegemos à especificidade cerebral, as noções se biologizam. Acho interessante esse indivíduo-sujeito – que recupera suas mais profundas virtualidades no jogo entre a fixação/arraste até a biologia – qualquer organismo vivo é um indivíduo – sujeito – e a especificidade de um cérebro que também é física, é biologia, é consciência, é linguagem, e é, também, a capacidade de distinção, de racionalização, e, também, a confusão que aflora desde nosso ancestral reptiliano, desde nossas experiências vitais e por isso, construtoras, quicá da inconclusão ...

Todo o jogo organizador de interações, todo este complexo processo de união unidade/dualidade abre os espaços à liberdade e se fecha a jogos deterministas: assim é em todos os jogos de interdependências.



“Ninguna actividad cerebral es independiente de genos, el menor de nuestros pensamientos es inseparable de síntesis y transformaciones moleculares [...]” (MORIN, 1980, p. 155).

Faço minha as palavras de Morin (1980, p. 166):

La especie humana presenta una unidad genética notable, y todos los seres humanos [...] disponen cerebralmente de las mismas aptitudes funcionales [...]. las diferencias entre seres humanos pueden y deben ser leídas en términos de diversidad. Ciertamente, la diversidad de las aptitudes, cuando a ella contribuye una determinación genética, puede suponer una desigualdad en el reparto de los “dones”; pero ninguna regla objetiva autoriza a leer esta diversidad/desigualdad en términos de jerarquía.

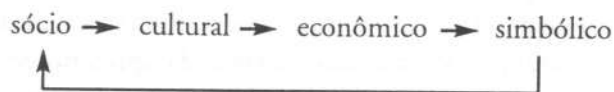
A CRENÇA NAS DIFERENÇAS E O USO GENÉRICO DO MASCULINO

Estou tentando mostrar que, se consideramos um nível profundo da especificidade do humano, não acredito nas diferenças, e por isso prefiro trabalhar com um modelo de biologia que me sirva para mostrar a diversidade, vou defender que existe um tipo de diferenças sócio/simbólicas, econômicas e históricas de grande alcance entre o aqui e agora, mas têm que ser consideradas no discurso e na teoria.

Disse Morin (1980, p. 6) em “La unidualidad el hombre”:

El reverso del humanismo es la deificación del hombre concebido como sujeto absoluto en un universo de objetos, totalmente legitimado en su conquista y dominio de la naturaleza [...]; los sub-productos se formaron a partir de la identificación de la idea de hombre con la autodenominación racional del hombre blanco, occidental con sus caracteres técnicos, adultos, masculinos; de golpe el “primitivo”, el no industrial, la mujer, el joven, etc., correspondían a tipos inacabados, incompletos [...] de la humanidad.

Esta identificação do sujeito neutro/universal com o homem branco ocidental tem sido tematizada pelo feminismo teórico. Desde a filosofia, a história, a sociologia, desde as correntes ilustradas ou pós-modernas tem-se questionado as dificuldades da utilização do sujeito epistêmico em masculino supostamente neutro e de alcance universal. Vou optar pelo uso temporal, histórico do matiz feminino, masculino em determinados locus discursivos; porque o discurso expressa as diferenças: mas sobre tudo aquelas geradas por e em entremeados



de nossas sociedades. Porque creio que o sujeito que não aparece no discurso permanece invisível em seu protagonismo socio-histórico. A teoria feminista tem proposto diversas noções para des-

crever este estado de coisas: opacidade (do sistema sexo/gênero), invisibilidade (histórica das mulheres), curriculum oculto...

Temos um jogo de contradições que ocorre ao mesmo tempo: 1) uma forte crença nas diferenças entre mulheres e homens em dois níveis: o científico e o cotidiano, junto com a existência de fato de uma sociedade cuja organização está fortemente centralizada em função do sexo biológico; 2) a utilização do genérico masculino, o homem, como aquele que descreve as sujeitas (sic) e sujeitos humanos, assim, no discurso e na investigação científica pode-se observar, conjuntamente, que a crença nas diferenças funciona como guia heurístico para o “descobrimto” de tais diferenças (parte-se da crença nas diferenças e, em num perverso espiral, se as restabelece). Exemplos: agressividade, funcionamento cerebral diferenciado, determinadas capacidades cognitivas, condutas sexuais; que se desdenha a presença das mulheres como sujeitos e como objetos (parte-se da existência das diferenças – valorizadas hierárquica e dicotomicamente e considera-se que sua aportação teórica, social, histórica, econômica é inconsistente). Exemplos: o modelo caçador no processo de hominização, o conceito de seleção sexual, usado como mecanismo legitimador em sociobiologia. E também, a invisibilidade das mulheres na história, na sociologia, etc.

Existe uma ampla literatura consagrada à crítica das ciências das diferenças: entram-se naquelas teorias que intentam estabelecer as bases biológicas das possíveis diferenças de conduta, temperamento e cognição entre seres humanos de um e outro sexo biológico (BLEIER apud FAUSTO-STERLING, 1985). Em todas as explicações das possíveis diferenças detecta-se a tendência a considerar: a) que estas diferenças de fato existem; b) que têm um fundamento biológico inescapável. As explicações dão-se dentro de um modelo casuísta que considera os genes e hormônios como pontos de partida de cadeias casuais lineares e acabariam nas “observadas” condutas diferentes de humanas e humanos. A questão é contrapor estas explicações biologicistas a um tipo de explicação bio/socio/cultural, baseada

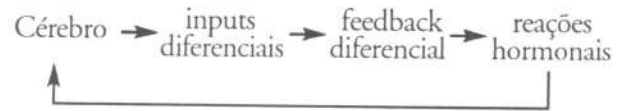
em modelos interativos. A questão é identificar os pressupostos que estariam na base dos modelos hierárquicos, as noções dominantes em ordenamento de nossa sociedade que passam a se incorporar a nossas teorias, metodologias e modelos.

Nestas investigações dá-se uma interseção entre a psicologia diferencial comparativa e fisiológica, e dois ramos da endocrinologia: reprodutiva e comportamental. Sigamos um clássico da psicologia diferencial, o livro de Maccoby e Jacklin (1974): utilizando a técnica da meta-análisis revisaram aproximadamente 1600 estudos sobre diferenças sexuais. Só se obteve evidência experimental em três aspectos do desenvolvimento cognitivo atitude matemática, habilidade verbal e capacidade visoespacial, e uma característica da personalidade: agressividade. Estes 3 itens passaram a se converter em pontos de investigação recorrente nas pesquisas “buscadoras” de diferenças, seja desde a biologia, a psicologia. Em psicologia começou-se a desenhar testes capazes de determinar as habilidades verbais e visoespaciais. A partir daí, podemos recorrer aos resultados mais diversos e contraditórios, coisa que não parece ter invalidado a forte crença nas diferenças. O estudo de Benbow y Stanley também marcou um hiato: de uma amostra de 10.000 alunas e alunos estabeleciam-se as diferenças entre sexos apontando as explicações genéticas. Outros estudos questionam a validade metodológica deste tipo de teste (CAPLAN, [19--] e DEAUX, 1985), assim como as conseqüências teóricas que deles se extraem. Também, disporemos, por exemplo, de explicações, tanto ambientalistas quanto biologicistas, acerca da diminuição de habilidade matemática que se tem “observado”, em determinados países ocidentais, em meninas púberes. A partir de um enfoque socio-cognitivo, Hurtig e Pichevin (1990) oferecem, em minha opinião, promissoras perspectivas de análises em que conjugam processos cognitivos com os de pertencimento e participação social e cultural de sujeitas [sic] e sujeitos. Para estas autoras, a crença nas diferenças é o que confere um status de realidade; e esta crença a que se converte na base da construção teórica das

diferenças. Que regras metodológicas se seguem para construir esse objeto teórico – as diferenças? Salientar as diferenças, insistindo resultados. Os resultados negativos, quer dizer, quando não se encontram diferenças, não se entendem como dados. Generalizar sobre as encontradas diferenças. Dissimular as semelhanças...

Assim, as diferenças estão na sociedade, a psicologia identifica-as e remarca, agora deverá buscar as causas... Para o reducionismo diferencialista, encontram-se na biologia: as explicações baseiam-se no papel dos hormônios em desenvolvimento pré e pós-natal. Não se trata de não haver diferenças hormonais: ponho em dúvida a implicação simplificada que se estabelece entre hormônios e conduta. A neuroendocrinologia da conduta intenta estabelecer leis gerais sobre o controle – ou forte influência – dos hormônios no desenvolvimento anatômico, comportamental, cognitivo (por isso, o desenvolvimento e capacidades do cérebro). Aqui enfatizarei as diferenças de conduta e habilidades cognitivas entre mulheres e homens e, mais concretamente, o papel atribuído aos hormônios sexuais no desenvolvimento estrutural e diferencial entre ambos os sexos.

Consideremos o desenvolvimento pós-natal, ou seja, o nascimento desse momento fundador em que a sociedade marca um ser com toda a carga sócio/simbólica própria de seu sexo: designa-se-lhe um sexo/gênero, com habilidades e destrezas prefixadas, que irá aprendendo no processo de endoculturação; processo pelo qual fêmeas e machos do homo sapiens são conformados pelo vector homem *versus* mulher, até permanecer constituídos como indivíduos “normais” que cumprem os traços de gênero definidos por uma dada sociedade. Momento em que os aspectos biológicos, culturais e psicológicos se fazem inseparáveis. E aqui reaparece o cérebro do homo sapiens: se temos em conta sua inaudita complexidade, sua tremenda habilidade, então temos que calibrar o alcance de todos os inputs de informação que nós seres humanos recebemos em função de nosso sexo (com a marca de traços de gênero). As condutas e atitudes diferentes se gerariam em uma espiral



que mostraria a inseparabilidade do biológico e do cultural na conformação das diferenças. Nas décadas passadas, tem-se escrito bastante sobre as conseqüências do tratamento diferencial que recebem meninos e meninas desde o seu nascimento: na família, depois nas escolas, e sempre nos modelos dominantes na TV – desde os desenhos animados a vedetes. Tem-se analisado que a mesma sensibilidade, a distinta autopercepção do corpo pode-se originar a partir de fenômenos tão sutis como o modo de abraçar um bebê, a atenção que se dedica às carícias (ou sua ausência).

Seria um processo em virtude do qual os inputs diferentes alimentariam feedbacks diferentes, que, por sua vez, retroatuariam sobre aqueles. A questão é que umas diferenças geradas de forma tão complexa, nesse processo de recursivo e retroativo ininterrupto, são depois identificadas, separadas, fragmentadas e medidas.

Como se produzem os inputs diferenciais? Para explicar, utilizarei o esclarecedor experimento de Zella Luria (1979): o “efeito etiqueta” mostra como a atribuição estereotipada de uns valores ou outros, em função do sexo, faz com que este se converta em uma variável, um valor de estímulo que desencadeia atitudes diferentes até mesmo em pessoas de um outro sexo. Luria desenvolveu uma experiência para mostrar a força da variável sexo na percepção das pessoas. Uma fotografia do mesmo bebê foi mostrada a dois grupos de estudantes compostos por mulheres e homens. A um grupo disse-se que era menina e ao outro grupo que se tratava de um menino. “En general, los estudiantes, tanto chicos como chicas, juzgaban a la [supuesta] niña más pequeña, más linda, más frágil y más delicada” (p. 246). Outras experiências semelhantes mostram como modifica a interpretação do gesto de um bebê em função dessa informação prévia que a identifica como menino ou como menina: raiva ao suposto menino, medo à suposta menina. Juan Fernández, além de oferecer um panorama a

este respeito, aponta um esquema mais complexo no qual mostra que não só se etiqueta meninas e meninos em função do sexo, mas que se trata de um processo duplamente diferencial em função do sexo do adulto: pelo qual teríamos que considerar o jogo de inter-retroações entre os quatro pólos menina, menino, mulher, homem...

Já falamos sobre os inputs/feedback diferenciais (psicologia), falaremos agora sobre o cérebro (biologia). Do seu desenvolvimento no entramado bio/sócio/psico: em cada estado do desenvolvimento fetal se dá uma inter-relação entre genes, células, organismo fetal, entorno materno e entorno exterior à mãe. Todos esses aspectos entredeterminam-se, como afirmava Bleier: nem sequer se pode reduzir a programação genética unicamente aos momentos mais importantes do desenvolvimento fetal do cérebro – tanto o recorrido das células nervosas, desde sua gênese a sua posição final, como sua supervivência, crescimento e conexões sinápticas com outros neurônios podem ser desviadas por doenças.

O cérebro humano nasce mais imaturo que o de outros mamíferos: seu tamanho duplica no primeiro ano, quadruplica no quarto ano. Não significa isso que em seu desenvolvimento desempenhem um grande papel os fatores ambientais? O maior input informativo vem ao cérebro depois do nascimento e do mundo exterior. Não esqueçamos que, para que se produza um desenvolvimento normal do cérebro – funcional e estruturalmente, são indispensáveis determinados inputs sensoriais (como ocorre com a capacidade de fala).

Esta linha de explicação interacionista acentua a importância dos processos retroativos e o papel do neocórtex em tais processos (FEDER, 1984). O desenvolvimento das atividades neocorticais dá lugar no homo sapiens a propriedades como a consciência e a capacidade representação que, devido a seu forte caráter retroativo, produziriam maiores vínculos inter-relacionados entre componentes biológicos e comportamentais.

A atividade representacional é vinculada, segundo Pichevin y Hurtig, ao papel diferencial do corpo em homens e mulheres. Assim, um passo a

mais na hipercomplexidade: um espiral entre neocórtex, biologia, processo de socialização, psicologia.

Concluimos, voltando ao início: a necessidade de análises complexas permanece como um pedido-súplica de princípio... Parece que, ainda, estamos em um estágio de desconstrução e linhas a seguir, mas diversas disciplinas que enfatizam a necessidade de teorizar os vínculos complexos entre variáveis biológicas, psicológicas, sociais, culturais. Uma grande dificuldade provém do jogo mencionado entre inputs/feedbacks diferenciais. Não podemos dispor de uma sociedade “neutra” na qual se pudesse constatar esse tipo de hipóteses. Quer dizer, não podemos chegar a conhecer o alcance do biológico ou do cultural, em separado. Dado a espiral antes mencionado, os dados que recaíam da biologia, por exemplo, no funcionamento bi-hemisférico do cérebro, são dados bio-culturais...

Só umas reflexões sobre a contradição acima apontada: embora tanto científica como socialmente se acredita de forma radical nas diferenças entre sexos, em quase todos os espaços discursivos utiliza-se o gênero masculino para cobrir o campo semântico do masculino e do feminino. Com isso, não se enfatiza a presença das mulheres (também das fêmeas de outras espécies), seus aportes específicos, seus saberes/fazer. A questão da ausência de mulheres - tanto como sujeitos e como objetos - em diversas disciplinas científicas tem sido muito estudada. De novo, nós falamos ante um processo recursivo: tem sido o maior número de mulheres, como sujeitas investigadoras, que tem mostrado sua não existência em tanto objetos de investigação, assim como as falhas metodológicas e teóricas que isso acarreta. Schuster y van Dyne indicaram as diversas fases de integração das mulheres em uma disciplina, com a conseguinte reinterpretación de formas de investigação, postulados, etc:

- 1 – Chama-nos a atenção a ausência de mulheres – nem como sujeitas, nem como objetos de investigação;
- 2 – Reconhece-se a presença das excepcionais: Madam Curie, Joana D’arc;
- 3 – Remarca-se a carência de variáveis, indicadores, que referem à mulher;

4 – Iniciam-se estudos com/sobre mulheres, mas dentro do modelo de investigação dominante;

5 – As reflexões da fase 4 iniciam críticas ao modelo: começa-se a contrapor modelos, teorias;

6 – As críticas fundem-se com outras tendências e transforma-se no paradigma vigente.

Que ocorre quando falamos na fase 2? Quando temos uma história sem mulheres, uma sociologia, uma teoria econômica que não dispõem de indicadores relativos aos traços e fazeres das mulheres? Citarei um exemplo, desenvolvido em outro texto (SANCHEZ, 1996) relativo à importância teórica e metodológica das análises de gênero nas transferências tecnológicas. Estas não devem desprezar o olhar sócio/econômico/antropológico – nutridas com a perspectiva de gênero, dado que as novas tecnologias influem de forma bem distinta na vida cotidiana e trabalhadora de homens e mulheres; diferença que se multiplica em função da situação planetário/econômica: nas economias de subsistência, as mulheres aportam mais ingressos e, também, mais trabalho doméstico. E possuem diferentes ocupações – carregadas de simbologia – relativas ao carregamento de água, ao cultivo da terra, etc. Ocupações bem definidas em função do sexo. Se sabemos que muitas transferências tecnológicas têm fracassado pela cegueira do transferidor às idiossincrasias do transferido, devemos considerar que os fracassos se agravam pelas cegueiras de gênero. Assim, Rocheleau ([19--]) descreveu um fracasso no Quênia: a equipe não levou em conta as mulheres nem no desenho, nem no manuseio das tecnologias. A consequência é que os homens não puderam cultivar as sementes, pois são as mulheres, aquelas que carregavam a água, estavam nos campos muito distantes e isso constituía um trabalho agregado que elas não podiam, nem quiseram assumir.

Outro exemplo, a primatologia tem sido uma disciplina que chegou à fase 5. O aparecimento de um grande número de primatólogas nos anos 70 transformou uma disciplina, que ao centrar-se na observação, confere grande impor-

tância heurística ao marco teórico, desde que se defina que dados são importantes. O pressuposto geral que informava estas investigações é que os primatas se organizam em estruturas hierárquicas de dominância masculina. Supõem-se que dependem de uma cadeia de hipóteses: que a agressividade é importante para a organização social, que guarda uma relação causa-efeito com a secreção de testosterona e com o tamanho dos animais... Nesse momento, as fêmeas dos primatas não existiam – pois se acreditava que não eram importantes na organização social. Mantinham-se uma série de tópicos sobre sua conduta, que na realidade nunca haviam sido verificados pela observação: não mantinham relações de domínio; suas condutas de acasalamento não são promíscuas...

Primatólogas como Hirdy (1981), Tanner (1981) e Haraway (1989) mostraram a diversidade de traços sociais das fêmeas: estruturas de competência e domínio entre fêmeas, multiplicidade de relações sexuais. A observação da diferente e promíscua conduta sexual das fêmeas vem falsificar a teoria da seleção sexual, que, por sua vez, tem uma base na fundamentação da sociobiologia. O curioso são os ouvidos surdos: pois a sociobiologia tornou-se imutável e segue predicando a “natural” conduta sexual promíscua dos machos e o caráter “fiel” nas fêmeas, seguindo os velhos ensinamentos de Darwin, como se nada houvesse se transformado (SANCHEZ, 1993).

CONCLUSÕES

O que tenho proposto? Que pensemos nas mulheres e nos homens, e no alcance de suas diferenças, propondo dicotomicamente: ou bem podemos ser diferentes em uma concepção fixa e imponderável do biológico, ou bem sê-lo devido às transformações do destino



que, de outro que aquele e então, nos trouxe a este aqui e agora. Também pretendo mostrar que, ao ter em conta as diferenças, podemos apontar por um mundo de diversidade e, ademais, por um mundo no qual se tenha em conta os valores "femininos".

Assim, ao mesmo tempo em que optei por essa concepção moriniana do biológico esboçada na parte primeira, inclinava-me a trabalhar mais o aspecto sócio-simbólico-cultural: a partir de um olhar histórico e antropológico às definições do que é "biologicamente inescapável" para as mulheres (e para os homens) tem sido muito alterado (lembramos Margaret Mead e Isabel Badinter).

O que ocorre é que, às diferenças biológicas que existem, se acrescentam não obstante os olhares reducionistas de diversas disciplinas e se convertem na base para a legitimação de um status quo social, simbólico, político e econômico. Por isto insisto que as diferenças que mais importam, quer dizer, que as mais significativas no aspecto teórico e no social são as geradas por uma organização sócio-simbólica de nossa sociedade. Esta construção define e estrutura, desde seus incios, a sensibilidade, a capacidade intelectual, habilidades relacionais das pessoas em função de seu sexo biológico. E isso a partir de uma identificação fundadora: foi menina, foi menino...

E, uma última reflexão, que parece muito pessoal, mas é teórica. Nunca pretendi considerar homens e mulheres como grupos: nem culpabilizar ao conjunto dos homens, nem predicar um mundo idílico construído com as mulheres, com o feminino. O que me interessa analisar é a PRE-definição: esse jogo de poder que exclui, e impede... em um horizonte que deixe a cada um em seu desenvolvimento, em sua experiência única de ser, sem ser fixado pela idade, a etnia, o sexo... Na realidade, para sistemas classificatórios quase prefiro o de Borges!

REFERÊNCIAS

BLEIER, R. *Gender and science*. New York: Pergamon Press, 1984.

CAPLAN, P. *The Cultural construction of sexuality*. Londres: Tavistock, [19--].

DEAUX, K. Sex and gender. *Annual Review of Psychology*, v. 36, p. 49-81, 1985.

FAUSTO-STERLING, Anne. *Myths of gender: biological theories about women and men*. New York: Basic Books, 1985.

FEDER, H. Hormones and sexual behavior. *Annual Review of Psychology*, v. 35, p. 165-200, 1984.

FEE, Elizabeth. Critiques of modern science. In: BLIER (Ed.). *Feminist approaches to science*. New York: Pergamon Press, 1986.

GOODWIM, B. *Las manchas del leopardo*. Barcelona: Tusquets, 1998.

GOULD, S. J. *Las falsa medida del hombre*. Barcelona. [s.n.], 1984.

HARAWAY, Donna. *Primate visions*. New York: Routledge, 1989.

HIRDY, Sara B. *The woman that never evolved*. Cambridge: Massachusetts: Harvard University Press, 1981.

HUBBARD, Ruth; HENIFIN, M. S.; FRIED, B. *Biological woman: the convenient myth*. Rochester: Schenkman, 1982.

HURTIG; PICHEVIN. La diferencia psicológica de los sexos: realidad o construcción social? In: *PERSPECTIVAS actuales en la investigación psicológica sobre el sistema de género*. Valencia: Nau Llibres, 1990.

KELLER, Evelyn F. *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfons el Magnanim, 1991.

LEWONTIN; ROSE; KAMIN. *No esta en los genes*. Barcelona: Critica, 1987.

MACCOBY; JACKLIN. *The Psychology of sex differences*. San Francisco: Stanford University Press, 1974.

MORIN, E. *El Método*. Madrid: Cátedra, 1980. 4 v.

Ana Sánchez

36

MORIN, E. *El Método*. Barcelona: Kairos, 1974. 4 v.

ROCHELEAU, Dianne. Género, ecología y ciencia de la supervivencia. *Mientras Tanto*, Barcelona, n. 65, [19--].

SANCHEZ, Ana. El debate sobre la selección sexual: complejidad versus determinismo. *Mujer y Ciencia*, Madrid, v. 144, n. 565, 1993.

_____. Género y desarrollo. In: *LUDUS vitalis*. Mexico: [s.n.], 1996.

_____. Las paradojas del modelo integracionista, en *La enseñanza de las matemáticas y las ciencias experimentales*. In: *JORNADAS INTERNACIONALES DE COEDUCACIÓN*, 3., 1991, Valencia. *Anais...* Valencia: 1991.

TANNER, Nancy. *On Becoming human*. New York: Cambridge University Press, 1981.

ZELLA LURIA. Género y etiquetado: el efecto Pirandello. In: SULLEROT, E. (Ed.). *El hecho femenino*. Barcelona: Argos Vergara, 1979.

A dimensão do tempo nas culturas

César González Ochoa – UNAM - México

Tradução por Marilene Marques de Oliveira¹

Revisão por Lisabete Coradini

RESUMO

Mostrar que o tempo flui não parece uma empresa difícil; basta observar o que ocorre continuamente na nossa vida cotidiana. No entanto, as ciências físicas e naturais sempre tiveram problemas para demonstrá-lo, até que a termodinâmica propõe seu conceito fundamental, o de entropia; mas só quando se investigam os sistemas abertos se tem uma idéia clara do comportamento do tempo. Mais difícil é estudar como se manifesta o tempo no domínio da cultura; seria preciso buscar aí uma noção que correspondesse à de entropia. Neste trabalho se explora a dimensão temporal em ambos domínios, o da natureza e o da cultura.

Palavras-chave: Tempo – Cultura – Entropia – Complexidade.

RESUMÉ

Montrer que le temps s'écoule ne paraît pas une entreprise difficile; il suffit d'observer ce qui se passe continuellement dans notre vie quotidienne. Et pourtant, les sciences physiques et naturelles ont toujours eu des problèmes pour le démontrer, jusqu'à ce que la thermodynamique propose son concept fondamental, celui d'entropie; mais ce n'est que lorsque les recherches sur les systèmes sont entamées que nous pouvons avoir une idée claire sur le comportement du temps. Néanmoins, le plus difficile à étudier serait la manifestation du temps dans le domaine de la culture; il serait nécessaire d'y rechercher une notion correspondante à celle d'entropie. Ce travail exploite la dimension

temporelle dans deux domaines : celui de la nature et celui de la culture.

Mots clés: Temps – Culture – Entropie – Complexité.

A FLECHA DO TEMPO

A expressão “flecha do tempo” foi utilizada originalmente por Arthur Eddington em uma palestra de 1927 e, um ano depois, em seu livro *A natureza do mundo físico*. Podia ter usado um termo mais próximo ao mundo das matemáticas ou da física em lugar de “flecha”, por exemplo, vetor, mas optou por um termo mais coloquial. Em todo caso, o que queria expressar basicamente era uma idéia simples, que aparentemente não requer de nenhuma expressão nova: o tempo flui. Não é preciso escrever um ensaio científico ou cunhar novos termos para nos convencer dessa obviedade, pois para isso basta a experiência cotidiana. Mas Eddington queria dizer também algo menos óbvio: que o fluxo do tempo (a flecha) é unidirecional e irreversível. Porque não se poderia falar do tempo se se tratasse de uma pura repetição do mesmo, de uma mera iteração cíclica do idêntico. É isto o que Bérson (1985) destacava ao dizer que o universo dura, e por duração temos que entender “invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo”. Castoriadis ([19—], p. 227) expressa a mesma idéia com outros termos quando diz que,

¹ Mestranda em Letras da Universidade Nacional Autônoma de México (UNAM), licenciada em Letras e Literatura portuguesa pela Universidade de Brasília (UNB), professora do Departamento de Português do CELE – UNAM e tradutora corretora de português da empresa MVS Television.

se o tempo não é auto-engendramento da alteridade absoluta, se não é criação ontológica, aquilo pelo qual existe o outro e não simplesmente o idêntico, sob a forma necessariamente exterior da diferença; se o tempo não é isso, então é supérfluo, repetição da ciclicidade ou simples ilusão de um 'espírito finito'.

Esta noção de 'diferença' está utilizada aqui como relativa ao espacial e não à alteridade do temporal, como esclarece quando diz que os pontos de uma linha são diferentes sem que nada diferencie um do outro exceto seu lugar. Aqui estaria implícita uma crítica à representação linear do tempo, pois segundo ele, pensar a linha como figura do tempo é confundir o espacial (a diferença) com o temporal (a alteridade). O tempo é a emergência de figuras outras, que são outras não pelo seu lugar no tempo, mas na medida em que rompem o determinismo. Voltarei a esta noção.

Linear e irreversível são, pois, as duas características do tempo postuladas por Eddington, mas são o ponto de chegada do longo caminho da civilização. Nas sociedades arcaicas, a observação dos fenômenos naturais – a sucessão das estações, dos ritmos do corpo, etc. – faziam pensar o tempo em termos de ciclos e, em vez de uma linha, sua maneira de entendê-lo era mais bem como um círculo³. Existem muitas referências sobre esta maneira de conceber o tempo nessas sociedades, mas não só se vê assim nas culturas arcaicas, mas também em muitas culturas históricas, cujo exemplo mais notório é a grega. Aristóteles (1969), agudo observador da natureza, escreveu:

há um círculo que se inclui em todas as demais coisas que têm movimento natural e que adquirem existência e a perdem. Tal coisa se deve a que tudo está caracterizado pelo tempo e que tudo começa e acaba como se ajustasse a um ciclo, pois é de acreditar que inclusive o próprio tempo é um círculo.

² Neste sentido, Bérson diz que "o tempo é invenção ou não é absolutamente nada".

³ Cf., por exemplo ATTALI, J. *Historias del tiempo*. GURIÉVICH, A. *Las categorías de la cultura medieval*. LE GOFF, L. *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*. Vários autores. *Las culturas y el tiempo*. ELIADE, M. *El mito del eterno retorno*.

Platão calculou um ciclo como este baseado na precessão dos equinócios e o chamou de "o grande ano", composto de uns vinte e tantos mil dos nossos; os estóicos pensavam que quando os planetas voltassem às mesmas posições que tinham no começo dos tempos, o cosmos se renovaria uma e outra vez. Há muitos mais exemplos, mas estes bastam para dizer que os pensadores gregos concebiam os acontecimentos como inseridos em uma grande roda.

Poderiam se dar várias explicações acerca desta concepção circular e repetitiva do tempo, mas talvez a mais geral poderia ser que a compreensão do tempo com uma direção definida e com duração infinita é geradora de angústia; ao pensar no tempo como um fluxo com uma direção determinada, assume-se a possibilidade de mudanças, o que representa instabilidade; em resumo, assumir uma direção significa que esta aponta para o final e não ao eterno renascer da concepção cíclica. Segundo Mircea Eliade (1968), todos os povos têm se aferrado à noção de ciclo temporal, onde o passado e o futuro são equivalentes e, por tanto, onde existe possibilidade de renovação.

A tradição judaico-cristã introduziu nas civilizações ocidentais a noção de tempo linear; ao entender a morte de Cristo como um acontecimento singular, começou-se a ver o tempo como uma linha que vai do passado ao futuro sem possibilidade de retorno. Esse acontecimento faz com que todo o passado e todo o futuro recebam sua própria orientação. O tempo se considera nas Escrituras como uma contínua sucessão de momentos, de maneira que a figura que melhor o ilustra é a reta; no entanto, há uma diferença entre o antigo e o novo testamento: no primeiro, o sentido está no futuro; a importância dessa linha está adiante. Pelo contrário, para a visão cristã, o momento central está na vinda do Cristo; "o kairós de sua morte e a sua ressurreição se converte na chave que permite interpretar as etapas do mundo" (PATTARO, 1979, p.196). Assim, o tempo histórico se divide em duas grandes épocas: a anterior e a posterior a Cristo; sua morte dá sentido a todo desenvolvimento. Este fato é o responsável, entre outras coisas, pela conversão do tempo circular em linear e irreversível.

Com esta idéia do tempo, o passo lógico seguinte foi a possibilidade de medição, que, junto a busca de precisão, promoveu uma imagem mecânica e previsível da natureza; para conseguir esta imagem foi preciso a intervenção das ciências. As ciências clássicas vêem o universo como uma máquina e, isso tem por conseqüência a postulação por parte de Newton de uma idéia científica do tempo ao propor as expressões matemáticas para o movimento dos corpos, tanto os terrestres quanto os celestes. Nelas, o tempo se concebe como um absoluto: considerava-se que todos os acontecimentos tinham uma posição diferente e definida no espaço e ocorriam em um momento particular do tempo ou, o que é o mesmo, que todos os corpos, desde os mais próximos até as mais distantes galáxias, estavam conectados pelo mesmo momento do agora. Em seus "Principia mathematica" Newton diz o seguinte: "o tempo absoluto, verdadeiro e matemático por si mesmo e por sua própria natureza [...] flui uniformemente sem relação com nada externo".

As equações de Newton põem em linguagem científica o que sabemos por toda a experiência cotidiana: que o tempo flui; mas essas equações não podem decidir qual direção é a do passado e qual a do futuro; por tanto, despojam o tempo de seu sentido, tiram a ponta da flecha. As equações de Newton que descrevem o movimento põem em relação a aceleração de um corpo com a força aplicada e, como já foi dito, isto faz intervir ao tempo de maneira que aparece duas vezes no valor instantâneo da aceleração:

a aceleração é a razão da mudança da velocidade com o tempo, e esta é, por sua vez, a razão da mudança da posição com o tempo. Deste modo, a aceleração é a razão de mudança no tempo da posição no tempo. No cálculo infinitesimal, esta quantidade se conhece como a derivada segunda, (neste caso, da posição com respeito ao tempo). Isto tem a importante conseqüência nas equações do movimento onde o tempo está elevado à segunda potência, ao quadrado. Se se substitui o tempo que corre para diante (positivo) com o que corre para trás (negativo), as equações ficam inalteradas. (COVENEY; HIGHFIELD, 1993, p.68).

Por isso a mecânica não pode distinguir a direção, a ponta da flecha, e o que faz é, descrever um mundo perfeitamente reversível.

A mecânica de Newton tem um grande poder de predição, pois através da informação disponível em um instante dado pode-se calcular o que acontece em qualquer momento do passado ou do futuro. Mas este poder baseia-se em uma concepção determinista na qual, tanto o passado quanto o futuro se encontram perfeitamente ordenados e onde o tempo se concebe sem uma direção fixa. Prigogine (1993, p.48) mostra-o quando diz que:

para a física clássica, os sistemas reversíveis e deterministas constituíam o modelo conceptual por excelência [...] O triunfo da concepção newtoniana orientou durante séculos a evolução da visão científica: o casual e o irreversível admitiam-se só como casos excepcionais, quase a modo de artefatos introduzidos pelo homem em uma natureza simples, determinista e reversível.

A teoria do movimento de Newton, a mecânica, não funciona quando se aplica a corpos que se movem com velocidades relativistas ou a grandes massas submetidas a enormes forças gravitatórias; tampouco funciona se for aplicada a partículas atômicas ou de nível inferior. Para este tipo de corpos utilizam-se as teorias da relatividade e a quântica; ambas, no entanto, estão construídas, como a de Newton, sobre a noção de tempo sem direção definida. Isto não significa que não tenham modificado as idéias acerca do tempo, sobretudo o conceito de tempo absoluto, segundo o qual qualquer acontecimento do universo devia ser considerado como ocorrendo em um ponto determinado e em um momento também determinado. Einstein destruiu esta noção, mas não conseguiu mostrar a natureza irreversível do tempo. A mesma coisa ocorre com a teoria quântica, que dá uma descrição do comportamento de átomos e partículas menores, mas nessa descrição não há um lugar para a direção do tempo.

Newton considerava o tempo como um absoluto; tratava-se de uma magnitude que não tentou descrever, mas somente se limitou a usá-la.

Em primeiro lugar, para descrever o movimento de um corpo, tinha que superar um antigo problema, que é o da flecha imóvel do paradoxo de Zenão: se um corpo viaja m metros em n segundos, sua velocidade média é de m/n ; mas se se quiser saber quão rápido se move em um momento determinado, nesse instante, de duração zero, o corpo está imóvel. Newton superou esta dificuldade ao dividir o movimento em intervalos cada vez mais curtos até chegar a um intervalo infinitesimal; nesse intervalo, a mudança de posição é também infinitesimal e a velocidade instantânea é finita, pois quociente da mudança, diminuto na posição, dividido pelo também diminuto intervalo, sempre têm um valor maior que zero. Isto é o que, em termos modernos, se chama a derivada, base do cálculo diferencial. Tal descrição do movimento modificou a percepção da estrutura do universo e, por tanto, também a do tempo.

Outra característica das equações de Newton com respeito ao tempo é seu determinismo já que, sejam quais forem as posições e velocidades em um momento inicial de observação, a conduta do sistema todo já está determinada para todos os momentos futuros ou passados. Em outras palavras, a partir do conhecimento da velocidade e a posição de um corpo em um momento dado, podem-se conhecer todos os seus comportamentos anteriores ou posteriores.

Obtém-se o mesmo resultado ao analisar os fenômenos eletromagnéticos. Coulomb, no final do século XVIII, formulou a lei de interação de dois corpos eletricamente carregados: estes se atraem ou se repelem com uma força que varia em proporção inversa ao quadrado da distância entre ambos. Cinquenta anos depois, Faraday relacionou a eletricidade ao magnetismo e, em 1864, Maxwell mostrou que os efeitos elétrico e magnético são manifestações diferentes de uma força única, a eletromagnética; predisse, também, que o sinal eletromagnético devia mover-se a uma velocidade constante, a da luz. A inferência imediata é que a luz mesma é uma forma de radiação eletromagnética, uma pequena fatia do espectro. Para o propósito, o

que importa é que as equações de Maxwell também não fazem diferença entre passado e futuro; ou seja, não se alteram se se usa um valor positivo ou negativo para o tempo. Também são deterministas, consequência da estrutura matemática, o que se relaciona com a causalidade, noção que postula que todo acontecimento tem uma causa da qual é o efeito. Esta causa não pode ser o que se denomina as condições iniciais já que estas também devem ter uma causa; por assim ser, teríamos que concluir que todas as coisas foram decididas por supostas condições iniciais do universo.

Bergson, à diferença de outros filósofos quando se enfrentam à ciência, não se ocupava de questões abstratas tais como as dos limites do conhecimento ou as relativas à validade das leis científicas, mas seu interesse estava nos conteúdos mesmos das ciências, no que estas dizem acerca do mundo. Uma das conclusões de "A evolução criadora" é a respeito do tempo; diz aí que as ciências foram fecundas cada vez que conseguiram negar o tempo; seus objetos foram construídos de maneira tal que afirmam a existência de um tempo repetitivo. Em resumo, as ciências são fecundas quando reduzem o devir à produção do mesmo pelo mesmo. Daí o comentário de Prigogine:

é a partir de nossa experiência mais íntima, a experiência da duração, e não a partir de objetos privilegiados por nossa ciência, como podemos esperar compreender a natureza da qual somos solidários. [...] o tempo vivido, o tempo que constitui a nossa vida, não nos opõe a um mundo 'objetivo', pelo contrário, este ponto põe de manifesto a nossa solidariedade com o real (PRIGOGINE; STENGERS, 1991, p.22).

Esta é uma idéia que pareceria que se aplica só às ciências clássicas, onde as equações de Newton ou de Maxwell parecem concordar com as concepções cíclicas do tempo dos povos primitivos, mas as propostas de Einstein, que são mais ou menos contemporâneas dos escritos de Bergson, assumem o tempo de maneira explícita e uma das primeiras consequências disso é a destruição da idéia newtoniana de tempo absoluto. Os germes

desta destruição já estavam presentes desde que se atribuiu à luz uma velocidade finita, mas Einstein foi além ao mostrar que não se pode manter a idéia de tempo absoluto nem sequer tomando em conta a velocidade da luz: as medições de tempo realizadas por observadores em diferentes estados de movimento não coincidem com as de um observador estacionário, pois o tempo medido depende de sua velocidade e inclusive de sua posição no espaço, tomando em conta sua gravidade. Em 1905, propôs dois postulados da relatividade especial que se referem a observadores que se movem a velocidades diferentes: o primeiro é que as leis da física devem ser as mesmas em todo o mundo sem importar a velocidade do observador, e, segundo, que a velocidade da luz é constante e independente do movimento da fonte luminosa. Estes postulados proibem pensar em um agora universal, com o qual perde sentido a noção de simultaneidade. Assim, um dos efeitos da relatividade especial é uma nova maneira de pensar o tempo, especialmente no fato de que já não se pode separar do espaço; daí o conceito de espaço-tempo, estabelecendo que deve ser tratado como um todo, o tempo inseparável do espaço; a natureza do espaço-tempo está associada com a geometria do universo. Partindo-se de que as leis da física são válidas com independência da velocidade ou da posição, então o espaço-tempo aparece como intrínseco, como independente dos observadores. É como se se tivesse postulado um espaço-tempo absoluto, como uma quantidade relacional que representa todos os acontecimentos. Portanto, tampouco há na relatividade especial uma diferença entre as duas direções do tempo.

As propriedades mais notáveis da relatividade especial surgem da relativização do tempo, pois o conceito mesmo de simultaneidade deixa de ser absoluto já que depende da velocidade relativa do observador. Inclusive no mundo newtoniano, e pensando em uma velocidade finita da luz, não se pode ver o mundo num agora porque não percebemos o fenômeno exatamente quando ocorre, mas sempre diferido. Outro fenômeno que resulta desta

lei é o retardo temporal: os relógios em movimento caminham mais lentamente que os que estão em repouso. A natureza do espaço-tempo está expressa por sua estrutura métrica, que é uma noção abstrata associada à geometria do universo; esta estrutura é intrínseca e independente dos observadores, propriedade que satisfaz o propósito da relatividade de assegurar que as leis da física são válidas com independência da velocidade ou posição. Segundo esta visão, as propriedades geométricas, tais como os caminhos seguidos pelos raios de luz, definem-se em termos de espaço e tempo, como se estivessem ligados entre si. No entanto, quando Einstein eliminou a idéia de tempo absoluto (antes Newton tinha eliminado a de espaço absoluto), nesse mesmo momento introduziu a noção de espaço-tempo absoluto considerado como uma quantidade que expressa todos os acontecimentos. Não obstante, o tempo é diferente ao espaço pelo fato de que tem uma direção e esta não se explica na teoria especial da relatividade; a mecânica clássica não concebe o tempo como unidirecional porque não admite distinção entre as duas direções e o postula simplesmente como unidimensional.

A aceleração também provocava problemas, pois, se na mecânica de Newton a aceleração causada por alguma força era absoluta, sem importar o movimento do observador, a mesma situação aparece na relatividade especial, onde os observadores parecem estar em sistemas de referência privilegiados. Daí que Einstein tivesse que propor uma teoria geral que fosse válida para todos os observadores sem importar seu movimento relativo, e o fez ao estabelecer uma relação mais complexa entre espaço e tempo. Em vez de propor uma geometria que obedece às normas euclidianas, fala de um espaço-tempo curvo e cuja curvatura está determinada pela distribuição da matéria: a maior densidade, maior curvatura. Deste ponto de vista, a gravidade é a geometria do espaço-tempo, e esta concepção transforma a noção mesma de gravidade: em lugar de ver como uma força misteriosa que age à distância, trata-se de ver o caminho no espaço-tempo distorcido pela presença das massas. Assim, um corpo que

cai à terra não é levado por uma força, senão que simplesmente roda para o poço local do espaço-tempo originado pela massa da terra. Portanto, em lugar de dizer que os corpos se movem em linha reta à velocidade constante no espaço-tempo, a lei que incorpora a gravidade diz que as linhas não são retas, mas curvas: são geodésicas, ou seja, linhas de longitude mínima que conectam dois pontos dentro do espaço-tempo curvo.

Não obstante, este aumento da complexidade não dá razão da orientação do tempo; com o desenvolvimento que supôs para a noção de tempo, Einstein insistia em manter invariante a causalidade, em sustentar que a causa deve preceder o efeito para todos os observadores em sistemas de referência inerciais. A modificação introduzida pela relatividade na dinâmica deixou intacta a estrutura determinista, presente nas equações da relatividade; tanto a estrutura métrica que determina as propriedades geométricas do espaço-tempo quanto as equações de movimento que produz não se alteram, se um valor positivo do tempo for substituído por um negativo; portanto, dadas as condições em qualquer coordenada do espaço-tempo, é possível calcular toda a história e todo o futuro do universo.

O conceito de causalidade transforma-se quando se passa aos níveis atômicos e subatômicos descritos pela mecânica quântica; portanto, poderia-se supor que esta teoria dá indícios para estabelecer a certeza de uma flecha do tempo. Mas uma análise elementar basta para descobrir que a equação que rege este domínio, a de Schrödinger, é também reversível e simétrica, pelo menos no que se relaciona ao comportamento da função de onda. Um dos pontos iniciais da física quântica é que a energia eletromagnética – a luz incluída – não se transmite de maneira contínua mas em pacotes de energia, os *quanta*; ou seja, assim como a matéria não pode subdividir-se em fragmentos infinitamente, tampouco a energia. Por tanto, a luz, assim como qualquer outra forma de radiação, tem uma propriedade dupla: as partículas são ao mesmo tempo onda e corpúsculo.

O princípio de incerteza de Heisenberg afirma que existe uma limitação na precisão das medições. Segundo a física clássica, um elétron que viaja pelo espaço tem uma posição e um momento (digamos para simplificar, uma velocidade), e ambos podem medir-se simultaneamente. Mas no mundo quântico é impossível saber ao mesmo tempo a posição e o momento de tal elétron, pois, se mede sua posição em um momento determinado, então sua velocidade não pode ser definida com certeza, e vice-versa. Este princípio reflete o paradoxo da dualidade entre onda e partícula: a posição é uma propriedade da partícula enquanto uma onda não tem uma localização precisa. Assim, o princípio de incerteza diz que quanto mais precisamente se conhece o valor de uma quantidade, maior é a incerteza na outra quantidade; e isto tem conseqüências para a medida do tempo já que a precisão na medida de energia de um átomo em um estado quântico determinado só pode realizar-se ao custo de uma perda de certeza sobre o tempo que passa nesse estado; por outro lado, se conhecer este tempo, não se tem certeza de sua energia.

Enquanto uma partícula não é observada ou não se realiza uma medição, a função de onda evolui de maneira reversível e determinista; ao observar-se ou medir-se, altera-se seu comportamento de maneira irreversível, a função de onda entra em colapso e o leque de possibilidades se reduz a um único sucesso real, eliminando a simetria entre o passado como potencial e o presente como realidade. Pode-se dizer que o ato de observação ou de medição introduz uma flecha do tempo, ainda que isto pareça ir contra o senso comum. A irreversibilidade do colapso da função de onda proporciona uma prova da existência objetiva da flecha do tempo, mas não pode dar uma explicação completa; este fato tem sua origem no ato de observação, em uma intervenção humana, e não seria algo pertencente de maneira intrínseca ao objeto observado. Portanto, apesar de seu caráter revolucionário, a mecânica quântica, como a teoria da relatividade, é herdeira da visão clássica onde a mudança temporal se concebe como reversível e determinista.

O que está no fundo das posturas de físicos de nossa época é uma visão platônica. Einstein em particular quer demonstrar que o mundo é uma ilusão e que a verdade está em um universo transparente e inteligível, purificado de tudo o que afeta a vida dos homens. Outros temas platônicos que aparecem nos textos de Einstein são, por exemplo, que a verdade é alheia ao tempo do devir, como diz Prigogine, para:

contemplá-la, a alma prisioneira do corpo, dos sentidos, das aparências, deve liberar-se das ataduras que a travam. O cientista deve deixar de se interessar por um mundo enganoso e mutável a fim de alcançar o conhecimento verdadeiramente intelectual (PRIGOGINE; STENGERS, 1994, p.189).

Não só em Einstein se encontra esta postura, mas em muitos outros cientistas contemporâneos, nos quais aparece a oposição tradicional entre as leis fundamentais que descrevem a eternidade objetiva do mundo e as descrições fenomênicas, irreversíveis, que seriam relativas aos limites práticos do conhecimento humano.

O tempo flui, nossa consciência o experimenta quotidianamente; nunca vemos que a água derramada no chão no meio dos fragmentos de vidro junta e que os cacos se recompõem posteriormente e configuram um copo com água sobre uma mesa. Há uma direção, uma flecha do tempo. Como tinha dito Bergson, a experiência da duração é nossa experiência mais íntima e não podemos compreender a natureza da qual somos solidários a partir de objetos privilegiados pela ciência. O tempo vivido, o tempo que constitui nossa vida é o que manifesta nossa solidariedade com o mundo do real.

Dois acontecimentos científicos do século XIX vieram mudar as concepções acerca do tempo para aproximá-lo à proposta de Bergson. O primeiro tem a ver com a ciência do calor. Em 1822 Sadi Carnot mostrou que a eficiência da máquina a vapor depende do fato de que o calor flui do quente para o frio, que a diferença de temperatura é o que a faz funcionar; na realidade, funcionar quer

dizer converter calor em trabalho, ambos como formas de energia, só que o segundo é uma forma mais organizada. Esta equivalência entre calor e trabalho é o fundamento da primeira lei da termodinâmica, que estabelece que a energia se conserva no seio de um processo físico, inclusive quando se transforma. Mas em todo processo uma parte se queima e se dissipa como energia inútil; esta dissipação é a que gera a assimetria: qualquer trabalho pode se converter em calor, mas o inverso não é verdadeiro pela dissipação; o que equivale a dizer que a perda de calor é irreversível. Aqui está expressa a segunda lei que diz que há uma tendência inexorável para a degradação de toda energia em calor.

A segunda lei da termodinâmica foi introduzida em 1865, por Clausius ao distinguir os processos reversíveis dos irreversíveis, a base, para introduzir o conceito de entropia, que é uma quantidade que sempre cresce com o tempo até um valor máximo, que é quando se gasta todo o potencial para realizar trabalho. A entropia, portanto, se sempre cresce, se sempre é positiva, proporciona uma direção ao tempo. Em um sistema isolado, que não tem contatos com o exterior, todos os processos que aí ocorrem estão acompanhados de um constante incremento de entropia, e esta evolução só se detém quando a entropia alcança o valor máximo e o sistema chega também ao máximo de desordem; então, a capacidade de mudança se esgota e o sistema alcança o equilíbrio⁴. Clausius postulou que não há sistemas isolados, pois sempre os processos ocorrem em entornos cada vez mais amplos e que, portanto, o único sistema isolado será o universo na sua totalidade. Daí que von Helmholtz propusesse que a evolução do universo não significa outra coisa que uma degeneração progressiva para o equilíbrio, para a desordem total, a morte térmica.

⁴ "A entropia proporciona uma flecha do tempo para todos os sistemas isolados. A evolução temporal de um sistema isolado se detém quando a entropia alcança seu valor máximo e o sistema se encontra em um máximo estado de desordem. O sistema esgotou então toda sua capacidade de mudança: alcançou o equilíbrio termodinâmico" (COVENEY; HIGFIELD, 1993, p. 198).

Dinâmica e termodinâmica correspondem a visões opostas do mundo físico. “Da mesma maneira que o pêndulo oscila em torno a sua posição de equilíbrio” – diz Prigogine

o mundo regido pelas leis da dinâmica reduz-se a uma afirmação imutável de sua própria identidade. Ao contrário, o universo termodinâmico é o universo da degradação, da progressiva evolução para um estado de equilíbrio definido pela uniformidade, a nivelção de toda diferença (PRIGOGINE; STENGERS, 1994, p.24-25).

Assim, a essa eternidade dinâmica, contínua repetição do mesmo, opõe-se a lei do crescimento irreversível da entropia; ao determinismo das trajetórias dinâmicas opõe-se o determinismo dos processos que nivelam as alteridades que conduzem ao equilíbrio.

A termodinâmica abre a possibilidade para o aparecimento de uma flecha do tempo, uma direção e um caráter irreversível, mas a um preço muito alto já que só conduz a sua destruição, ao esmagamento do diverso, e não à invenção da qual fala Bergson, à “criação de formas, elaboração contínuas do absolutamente novo”; no entanto, ao ter em todos os casos a morte térmica como lugar de chegada, deixa também um certo gosto de determinismo pelo fato de que, no fundo, não é tão diferente do estabelecido pela dinâmica. Essa termodinâmica não nos serve já que nosso mundo é um mundo de contínuas mudanças e inovações, e uma ciência que dê sentido à inovação tem que ser muito diferente; precisamos de uma teoria da diversidade qualitativa, da aparição do qualitativamente novo.

Existem dois fatores que nos levam a não tomar muito ao pé da letra o sombrio prognóstico para o nosso sistema: em primeiro lugar, o fato de que o universo está em expansão, o que dificulta falar de máxima entropia e de equilíbrio térmico; em segundo, a presença da gravidade, que impede a distribuição uniforme da matéria, condição da morte térmica. Portanto, o estado de equilíbrio é somente uma abstração, um ponto limite.

O estado de equilíbrio é um estado cuja entropia não varia no tempo. A entropia poderia variar por dois fatores, dependendo se estamos ante sistemas abertos ou fechados:

qualquer variação de entropia no seio de um sistema termodinâmico pode decompor-se em dois tipos de contribuição: a externa, que mede os intercâmbios com o meio e cujo signo depende da natureza destes intercâmbios, e a produção de entropia que mede os processos irreversíveis no seio do sistema. Esta produção de entropia é o que o segundo princípio define como positiva (PRIGOGINE; STENGERS, 1994, p.55).

Este estado de equilíbrio é um caso particular do chamado estado estacionário que ocorre nos sistemas abertos, como se verá depois; neste estado, a produção interna de entropia compensa-se com o intercâmbio com o exterior. No estado de equilíbrio, já não há produção interna, portanto não há nada que compensar. O equilíbrio termodinâmico, “o expresso pelo máximo da função entrópica, é caótico. Um exemplo é o de um gás formado por moléculas. Em estado de equilíbrio, as moléculas são independentes e não se observa correlação alguma entre seus elementos” (PRIGOGINE, 1993, p.53). Este estado é indiferente à flecha do tempo porque, em geral, os processos reversíveis ignoram uma direção privilegiada do tempo; esta é um atributo dos processos irreversíveis.

A termodinâmica do século passado limitou-se ao estudo de sistemas nos quais, quando a entropia alcança um valor máximo, já não é possível nenhum processo irreversível; o que significa que se orientou a analisar o estado de equilíbrio, pelo qual o resultado foi que apareceu como equivalente à dinâmica de Newton:

o estado de equilíbrio estabelecia, em realidade, uma aparente continuidade entre dinâmica e termodinâmica [...] Tanto a dinâmica como a termodinâmica do equilíbrio negam qualquer ‘criatividade’ ao sistema; o estado de equilíbrio está, também, determinado por suas condições nos limites, tão estreitamente submetidas ao contro-

le de quem possa manipular esses parâmetros, como o sistema dinâmico por suas condições iniciais e leis de desenvolvimento (PRIGOGINE, 1993, p. 83).

É aqui onde intervém o segundo acontecimento científico do século XIX antes mencionado que ajudou a mudar a concepção do tempo. Trata-se da revolução de Darwin. Enquanto a dinâmica clássica retratou o universo como uma máquina, a termodinâmica do século XIX diz que esta máquina corre rumo a desordem; pelo contrário, a teoria de Darwin diz que, no transcurso do tempo, os seres vivos se tornaram mais organizados e mais complexos. Darwin mostrou que quando se estudam as populações vivas e a sua história – não a dos indivíduos isolados – pode-se entender como a variabilidade individual gera uma deriva da espécie, uma progressiva transformação; em outras palavras, através do tempo se produzem mecanismos de organização.

Pela mesma época, Boltzmann tentou demonstrar que o efeito das colisões ao acaso de um grande número de partículas, como, por exemplo, no caso das moléculas de um gás, poderia dar um sentido ao crescimento da entropia. Mas, herdeiro da tradição da dinâmica, viu que esta entrava em conflito com qualquer tentativa de dar um sentido intrínseco à flecha do tempo; queria, pois, explicar o irreversível pelo reversível, erro que, como dizia Poincaré, a lógica só basta para condenar. A termodinâmica do século XIX não viu que o mesmo processo que conduz ao equilíbrio pode também produzir fontes de ordem e desequilíbrios locais; e não o viu porque se limitou ao estudo de uma situação na qual a entropia alcança seu valor máximo e já não é possível nenhum processo; este estado de equilíbrio é só a situação final de toda evolução termodinâmica dentro de um sistema isolado. Não percebeu que todo o interessante ocorre longe do equilíbrio, como por exemplo, a aparição da vida e da cultura. Por isso é que a contradição entre Darwin e Boltzmann não é mais que aparente já que dentro da segunda lei existe algo que permite a evolução criadora: em lugar de indicar só um monótono des-

censo à desordem, mostra que o universo pode apoiar-se na termodinâmica para criar, para evoluir. Daí o luminoso veredito de Nietzsche acerca disto: enquanto a termodinâmica não puder descrever a evolução de um sistema, desde o ponto de vista do equilíbrio no qual as diferenças se anulam e os processos se detêm, tampouco pode descrever o universo que conhecemos porque neste universo o equilíbrio é uma situação excepcional. Nietzsche intuiu que no universo, a mudança é a regra, o contínuo intercâmbio de energia e matéria, a contínua criação e destruição de estruturas. Aí, o equilíbrio não é possível porque todos os processos são geradores de entropia, são dissipativos. A definição de Clausius de entropia é para os estados de equilíbrio, os quais não existem mais que de modo excepcional em nossa realidade. Uma termodinâmica do equilíbrio serve para estudar as propriedades dos sistemas macroscópicos independentes do tempo, ou seja, o estado final de sua evolução termodinâmica, mas não para descrever os processos e os momentos que importam, aqueles pelos quais se manifesta o tempo. O mundo real tem muito pouco a ver com o equilíbrio; para as coisas vivas, o equilíbrio só se alcança com a morte. Mas a vida consiste em muitos processos e todos ocorrem precisamente por estar fora desse ponto. Daí, é mais interessante o que tem a dizer a termodinâmica acerca dos processos irreversíveis que ocorrem longe do equilíbrio. Nos lugares próximos a este, o comportamento é linear, mas, sendo longe daí, não linear.

A teoria dos sistemas nos anos quarenta intuiu isto quando Bertalanffy detectou o dilema entre termodinâmica e teoria da evolução: a primeira, assumia que todo sistema isolado ou fechado evolui espontaneamente na direção de aumento da entropia, da desordem; a segunda, que o universo vivente evolui da desordem à ordem, a estados mais complexos. Bertalanffy não resolveu o dilema, mas reconheceu que os organismos vivos em sistemas abertos mantêm intercâmbios de matéria e energia com o meio ambiente; portanto, a termodinâmica clássica era imprópria para descrever tais sistemas abertos em estado estacionário, longe do equilíbrio.

Nos sistemas abertos, a entropia podia decrescer e, portanto, não se aplicar a eles a segunda lei; então seria necessária uma termodinâmica dos sistemas abertos (CAPRA, 1996, p.48-50).

Prigogine (1993) cunhou o termo “estrutura dissipativa” para denominar esses sistemas que mantêm um incessante intercâmbio de matéria e energia com seu entorno; esses sistemas são produtores de entropia, mas esta se dissipa no entorno. Segundo ele, neste tipo de sistemas, “o equilíbrio não é possível, porque ocorrem aí processos dissipativos que continuamente produzem entropia. O segundo princípio da termodinâmica permite prever a evolução do sistema para um estado estacionário[...]” (p.87). Se se trata de um sistema isolado, não há possibilidade de compensação, por isso, a entropia produzida aumenta ao máximo, até o estado de equilíbrio. Se um sistema em estado estacionário sofrer uma alteração, e esta for pequena, comporta-se de maneira linear e tende a voltar ao estado inicial; mas há um umbral, uma distância crítica a partir da qual o sistema se faz instável e a flutuação não diminui, mas tende a aumentar. Depois deste umbral, o sistema experimenta uma transformação, adota um modo de funcionamento diferente, tanto espacial quanto temporalmente estruturado, funcionalmente organizado. Surge um processo de auto-organização, uma estrutura dissipativa e, ao contrário do que ocorre nas estruturas em equilíbrio, estas só se mantêm pelo fato de que se nutrem continuamente por um fluxo de energia e matéria. Um cristal é uma típica estrutura em equilíbrio: uma vez formado, não requer nenhum fluxo de energia procedente do exterior para manter-se. Portanto, tampouco gera entropia.

A organização surge naturalmente da segunda lei se esta for aplicada ao mundo real, onde as coisas não só não se desintegram e chegam ao estado morto do equilíbrio termodinâmico, mas se transformam e evoluem. Em geral, os processos irreversíveis fora do equilíbrio podem dar lugar a organização, o que mostra uma relação entre a aparição da ordem e da flecha do

tempo. Assim, a termodinâmica do não equilíbrio estabelece uma ponte com a teoria da evolução e mostra que uma criatura tão complexa quanto o ser humano pode aparecer em um universo onde a entropia aumenta sem cessar. Portanto, não só a auto-organização proporciona uma flecha do tempo, mas contém em seu seio as sementes dos ciclos e as formas temporais que percebemos no mundo que nos rodeia.

O equilíbrio termodinâmico é caótico. Fora do equilíbrio, podem ocorrer correlações, gerar-se coerência e fontes de ordem. É claro que o que é ordem e desordem depende do ponto de vista: durante muito tempo, a turbulência se viu como um exemplo de desordem, enquanto um cristal aparecia como a ordem por excelência. Hoje, sabemos que o regime turbulento está ordenado já que os movimentos de suas moléculas estão correlacionados, mesmo quando estão separadas por distâncias macroscópicas. Pelo contrário, os átomos que formam um cristal se movem de maneira incoerente em torno da sua posição de equilíbrio; daí que os cristais serem considerados como exemplos de desorganização.

Os novos estados que surgem fora do equilíbrio podem chegar a ter um alto grau de ordem; essa geração espontânea de ordem não está em contradição com a termodinâmica; isso ocorre dentro de uma visão simplista da segunda lei que tende a aparecer como uma degeneração uniforme em direção à desordem. A termodinâmica do não equilíbrio permite a possibilidade de auto-organização, que é o processo que tem por resultado desde galáxias e planetas, até a célula e os seres vivos. Então, é necessário ultrapassar a idéia de que a atividade produtora de entropia é um sinônimo de degradação, de nivelção de alteridades. Pois se é verdade que se tem que pagar um preço por meio do subministro de energia ou de nutrientes para manter o processo, também é verdade que há produção de ordem, de organização.

Os seres vivos existem em condições fora do equilíbrio; todos eles são estruturas dissipativas, pois geram entropia.

As células de nossos corpos têm que encontrar um meio de concentrar os recursos energéticos. Estes abastecem as células com munições para combater a forma em que a flecha do tempo, na sua manifestação mais simples, tenta arrastá-las ao equilíbrio termodinâmico e à morte. Uma complexa rede de reações químicas converte a energia dos alimentos nos intrincados mecanismos da vida. As plantas e os animais somente podem gerar a necessária ordem fisiológica para viver se permanecerem afastadas do equilíbrio (COVENEY; HIGHFIELD, 1993, p.59).

Estar longe do equilíbrio é o que permite a mudança, é a possibilidade de não repetir um comportamento prévio. Os homens precisam estar longe do equilíbrio para permanecer vivos, pois vida significa auto-organização, autocriação, a contínua emergência do novo e tudo isso requer como condição o não equilíbrio. O crescimento e desenvolvimento, tanto individual como social, ocorrem em condições distantes do equilíbrio; os sistemas sociais precisam da cooperação e coordenação de ações de seus elementos e a sua transformação de acordo com as circunstâncias; estes sistemas devem ajustar regularmente seu comportamento às transformações do cambiante entorno. E a fonte da mudança é, além da distância do equilíbrio, a natureza não linear e a presença da retroalimentação.

O TEMPO NA CULTURA

Se, é tão difícil falar do tempo no mundo natural, é, ainda mais, no mundo da cultura, pois, antes de investigar as formas de manifestação do tempo neste campo, precisamos saber o que entendemos pelo conceito tão complexo como a cultura. A hipótese de partida é a de que o mundo da cultura está estreitamente relacionado à significação, ao sentido, ao simbólico. A cultura é o que diferencia o homem; é o que permite conhecer o mundo e nos conhecermos a nós mesmos, ainda que seja ao preço de fazê-lo através de imagens e nunca de maneira

direta. O conceito de cultura torna possível que os fatos humanos não só possam ser classificados, mas, também, sistematizados; portanto, uma teoria antropológica do humano requer, antes de mais nada, determinar esse sistema e, para isso, o fio condutor é a capacidade simbólica: os seres humanos possuem a faculdade de usar símbolos através dos quais conhecem o mundo e nele vivem⁵.

A condição de possibilidade de toda ação portadora de sentido é a existência do espaço da cultura, lugar necessário para o funcionamento dos sistemas de signos, de suas interações e as suas realizações. Não se pode conceber processo social se os participantes não encontram-se neste espaço, e sem que exista previamente a ação e a comunicação. É comum falar aqui de linguagens e, neste sentido, uma "linguagem" é uma porção do espaço semiótico; trata-se de um conglomerado cujas fronteiras, ainda que definidas, em um contínuo processo de transformação com múltiplas formas de transição. Fora do espaço da cultura, não pode haver nem comunicação, nem linguagem, nem sistemas de signos. Apesar das tendências à globalização, as linguagens de uma cultura não necessariamente são traduzíveis, pois não coincidem nem em número, nem extensão com as de outras culturas. As linguagens de cada cultura não, necessariamente, coincidem em número ou em extensão, pois cada uma das culturas possui seu próprio mecanismo de multiplicação de linguagens; não obstante, inclusive com um número cada vez maior deles nas culturas atuais, o conjunto está em um movimento

⁵ Esta segunda parte, menos elaborada que a anterior, está baseada em muitas fontes, mas as mais importantes são as obras de LOTMAN, Iuri M.; entre elas se destacam os artigos contidos em LUCID, D. (Ed.). *Soviet semiotics*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977; ÉCOLE DE TARTU., *Travaux sur les systemes de signes*. Bruxelas: Complexe, 1976; BARAN, H. (Ed). *Semiotics and structuralism*. White Plains (NY): International Arts and Sciences Press, 1976; e os livros de LOTMAN, J. M. *Universe of the mind: a semiotic theory of culture*. Nova York: I. B. Tauris, 1990; *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra, 1979, e *La semiósfera*. Madrid: Cátedra / Universitat de Valencia, 1996, 1998 e 2000. 3.v.

contínuo e o valor e a posição na hierarquia de cada uma delas estão, também, submetidos a constantes mudanças. Através de todo o espaço da cultura, há uma constante renovação de códigos, de linguagens sociais ou geracionais ou da moda, etc.; em todo caso, qualquer linguagem, para existir, tem de estar submersa no espaço da cultura e só funciona em interação com ele; portanto, o menor mecanismo não é cada linguagem separada, mas o espaço semiótico total da cultura em questão. Este espaço de signos, a cultura na sua totalidade, é, ao mesmo tempo, o resultado do desenvolvimento de cada sociedade, assim como sua condição.

O espaço da cultura é heterogêneo. Todas as linguagens que o preenchem se relacionam uns com os outros ao longo de um espectro que vai desde a possibilidade de tradução mútua quase total até a impossibilidade absoluta. Este espaço é heterogêneo e se define tanto pela diversidade de seus elementos e a das suas funções quanto pelos momentos em que surgem suas linguagens componentes e pelos momentos em que estão vigentes. Inclusive, imaginando um modelo de cultura no qual todos os seus componentes tivessem surgido em um mesmo momento e sob a influência dos mesmos impulsos, ainda assim, não se teria uma estrutura uniformemente codificada, mas um conjunto de sistemas conectados entre si, diferentes uns dos outros.

Em todas as etapas de desenvolvimento de uma cultura, existem, contatos com manifestações culturais, com vestígios que surgem além de seus limites; e não só com estes elementos soltos, mas também com camadas culturais completas que afetam de maneira variada a imagem do mundo da cultura que se analisa. Portanto, em todo momento da sua história, existem simultaneamente diferentes linguagens em conflito e alguns textos estão imersos em linguagens que não são as suas; por isso, os códigos para decifrá-los podem estar parcial ou totalmente ausentes.

Todos os elementos da cultura estão correlacionados dinamicamente e em contínua transformação; daí, o termo "evolução" quando aplicado aos domínios da cultura e seus produtos (textos literá-

rios, obras musicais, edifícios, etc.) ser pelo menos ambíguo e a noção de tempo não ser tão evidente como nos domínios da natureza. Alguns elementos que provêm de remotos períodos culturais podem seguir desempenhando um papel como fator vivente na cultura; podem morrer e depois voltar a viver; o passado de moda pode voltar a ser moderno. De fato, tudo o que está contido na memória cultural é, direta ou indiretamente, parte da sincronia de uma cultura. Nisso, faz-se patente que a relação entre cultura e tempo não é uma relação simples ou linear mas se apresenta como um problema.

Podemos falar da cultura como um sistema com a característica de que seus elementos são também sistemas; como todos os sistemas do mundo físico, a cultura, para viver, não pode estar em equilíbrio: tanto o sistema global da cultura quanto os sistemas componentes estão em perpétuo desequilíbrio e a fonte dos desequilíbrios é a assimetria. Todas as partes do espaço dos signos caracterizam-se de pela ausência de simetria, ou seja, a assimetria, que se expressa nas traduções internas que permeiam o espaço total da cultura. A tradução é um mecanismo que consiste em expressar algum conteúdo de um sistema ou de uma linguagem em outro sistema ou linguagem; expressar alguma coisa em outra linguagem é uma maneira de conseguir a sua compreensão, e como as diferentes linguagens são assimétricas, ou seja, não têm correspondência semântica mútua, então a totalidade da cultura pode se considerar como um gerador de informação. Um dos lugares principais onde aparece a assimetria é na relação entre o centro e a periferia: no centro estão as linguagens mais desenvolvidas e com maior organização estrutural, como a língua. O sistema da língua é muito importante; nenhuma linguagem pode funcionar a menos que esteja imersa no espaço geral dos signos, mas também não pode existir sem a presença da língua e seu núcleo organizador. Mas não só a língua, entendida como uma linguagem estruturalmente organizada, está no centro; nele estão muitas outras linguagens, com variadas bases materiais e com graus variáveis de organização, que podem ter diferentes níveis de funcionamento.

A forma mais alta de organização estrutural de um sistema alcança-se quando pode descrever-se a si mesmo; no momento em que a língua, os costumes e as leis são codificados, quando são escritas as gramáticas e os sistemas de regras dos outros sistemas que governam a cultura, é então o momento em que a cultura alcança os mais elevados níveis de organização; porém só se consegue a um alto preço, pois se perdem as reservas internas de indeterminação, que é fonte da sua flexibilidade, de seu potencial de desenvolvimento dinâmico. A etapa de auto-descrição é uma etapa necessária em toda cultura, pois a diversidade poderia conduzir a sua desintegração. Nessa etapa especializa-se uma porção de cada linguagem do centro, especialmente da língua, para funcionar como elemento diretor do processo de auto-organização, para criar sua própria gramática e seus sistemas de normas.

Se falamos em termos da oposição entre sistema e processo, é neste último onde pode estar presente a dimensão temporal pois o sistema é uma abstração que não possui existência real e material. A porta de entrada dos estudos da cultura não se dá pelos sistemas, mas por suas manifestações ou realizações, ou seja, os processos, e a meta seria a reconstrução dos sistemas. A diferença entre sistema e processo é clara: o sistema é uma abstração, enquanto os processos são concretudes, são os lugares onde o tempo pode aparecer. Podemos entender a cultura como um sistema, ou melhor, como um conjunto de sistemas ou, ainda, como um sistema de sistemas; faltaria precisar os processos. Todas as manifestações, materializações ou concretudes de uma cultura seriam processos, mas não existe um termo que os englobe; daí, postula-se o conceito de 'texto' para desempenhar essa função. Então, o texto seria a unidade básica da cultura, mas por texto não se entende só uma mensagem em língua natural, porém qualquer portador de sentido; por exemplo, um rito, uma cerimônia, um edifício, uma obra de arte, um poema, etc.; incluem-se nesta definição tanto os produtos que

possuem como matéria a língua, a linguagem verbal oral ou escrita, quanto os construídos com outras matérias. Nem toda mensagem é texto, do ponto de vista da cultura, mas somente aqueles que têm significado e cumprem uma função dentro dos limites dessa cultura particular.

Existem duas condições para que algo seja um texto: a primeira é estrutural e a segunda funcional. A estrutural pode ser dividida em três partes: possuir uma materialidade, um caráter que o faça perceptível e que permita ser transmitido; ter uma organização interna definida, uma ordem que o identifique e que essa ordem possa ser reconhecida; e, terceira, deve ser compreensível. Sua materialidade pode ser verbal (oral ou escrita), pode ser pictórica, musical, arquitetônica, uma forma de comportamento ou qualquer objeto da vida quotidiana. Qualquer que seja a matéria, esta deve estar ordenada, ou seja, deve ser uma disposição de partes organizadas, e o conjunto deve possuir um sentido global.

Todo o anterior conforma a condição estrutural; falta a outra, a funcional. Todo fato cultural, todo processo no qual subjazem os sistemas de uma cultura, desempenha uma função na sua cultura. Ou, melhor dito, não só uma; em todo processo convivem várias funções, com uma delas como dominante em um momento particular. No curso da história esse caráter dominante pode se deslocar para outras funções. O vestido, por exemplo, serve para cobrir o corpo, mas também serve para indicar idade ou estado civil, ou ofício; pode referir-se a aspetos religiosos, de classe social, de nacionalidade, etc. Em geral, os textos, têm uma função prática junto a outras, tais como estética, ritual, erótica, etc. Daí que a definição de texto, para estar completa, deve incluir o traço funcional: um texto é algo que, além de satisfazer as condições estruturais, cumpre uma função em uma dada cultura. E ter uma função quer dizer desempenhar um papel social, ter uma habilidade para satisfazer necessidades da comunidade que o produz, que o usa, que o preserva ou que o faz circular.

Os textos são relativos: um texto para uma cultura dada não é necessariamente um texto para outra; inclusive, para os componentes de uma mesma coletividade, algo é um texto só em um momento determinado e pode deixar de sê-lo em outro posterior; ou ao contrário, algo pode ser reconhecido como texto em um momento posterior à sua produção. Os textos contêm a memória dos participantes da cultura que os produz; por isso, assimilar textos de outras culturas equivale a receber estruturas de comportamento de lugares ou épocas longínquas e, portanto, a enriquecer a cultura própria. Todo texto, na realidade, aparece como um programa condensado da cultura na sua totalidade, por isso sua análise pode permitir a reconstrução hipotética dessa cultura. Desse modo, uma definição mais completa de cultura não a consideraria somente como uma hierarquia de sistemas de signos, mas também, como um conjunto de textos e suas funções; também pode ser visto como um mecanismo gerador de novos textos. A cultura é um mecanismo coletivo para armazenar e processar a informação, como a memória coletiva: é tanto a fixação da experiência passada como o programa para a produção de textos novos.

Os sistemas físicos ou biológicos, como já foi visto, não precisam da intervenção humana para se organizarem; eles se organizam por si mesmos. Dentro do sistema da cultura ocorre algo similar. Existem duas tendências que parecem mutuamente opostas em toda cultura, porém estas não se opõem, mas são complementares: a primeira é a tendência à diversidade, a um aumento do número de sistemas, ao multiculturalismo; a segunda, a tendência à uniformidade, à estabilidade, à busca de elementos que a definam, que assegurem a sua identidade. Nas sociedades historicamente geradas surgem áreas dentro do espaço da cultura que se convertem em modelos de organização, de maneira que outras regiões da totalidade se ordenam de igual forma. Uma maneira geral de introduzir ordem é através de textos que funcionam como padrões para produzir outros novos; essa capacidade se deve ao fato de que tais textos encarnam a

visão que a cultura tem de si mesma; são os chamados meta-textos, programas ou conjuntos de instruções para a produção de textos. Também funcionam como meta-textos os manifestos, as artes poéticas, alguns prólogos, etc.; todos eles organizam a esfera da cultura ou uma das suas áreas. Este processo de organização se verifica da mesma maneira que nos sistemas do mundo físico, sem intervenção alguma do exterior, é um processo gerado dentro dela mesma. A cultura se auto-organiza.

A simples introdução de um mecanismo para descrever produz um incremento da ordem, o grau de organização de um sistema. Por isso, toda língua define e especializa uma pequena porção dela mesma para convertê-la em meta-linguagem descritiva do sistema. Na literatura, cada época produz obras que funcionam como artes poéticas e que descrevem o sistema literário inteiro nesse momento. A introdução de um conjunto de elementos para a descrição impõe ordem, é verdade, mas também tira capacidade produtora, pois introduz redundância, cria mais desordem ao dedicar maior quantidade de esforços somente à própria organização.

Por outro lado, a cultura não é um conjunto universal, não engloba tudo, mas é só uma área que sobressai de um fundo mais amplo que chamaremos a não cultura; esta é algo necessário para que aquela exista. A cultura é a esfera do ordenado, do organizado, enquanto que a não cultura é uma esfera carente de ordem e de organização. Não há entre elas contradição alguma, pois são complementares cada uma precisa da outra e cada uma existe graças à outra; as duas estão em contínuo intercâmbio de informação pois o mecanismo da cultura transforma o externo em interno e vice-versa, com o fluxo no outro sentido, de dentro para fora, já que quando um elemento cultural se gasta, perde significado ou função, sai da esfera da cultura.

A oposição entre cultura e não cultura e seus processos de troca constitui um dos mecanismos dinâmicos da cultura; é de fato o que constitui o 'nós', o que responde a pergunta primordial sobre o que somos ou quem somos. Mas também há outros mecanismos que funcionam internamente;

por exemplo, que a esfera da cultura não está igualmente organizada em todas as suas partes, que tem formações nucleares e formações periféricas. Entre núcleo e periferia ocorrem contínuos deslocamentos; na periferia podem acumular-se formas que em um momento dado são subordinadas, mas que em outro podem tornar-se dominantes e deslocar-se para o núcleo. Estes mecanismos e outros mais fazem com que a esfera da cultura esteja em contínuo movimento; todos eles são necessários para a permanência do sistema em sua totalidade. Uma das formas de funcionamento do tempo na cultura é como criador de focos de ordem. Mas, como acontece no mundo natural, esses focos de ordem estão dentro de uma tendência geral à desordem. De igual maneira, uma cultura tem focos de organização ainda que o destino final seja o já conhecido; assim como a tendência à morte seja inexorável no universo, há focos que ordenam uma parte dele e chegam a produzir vida e cultura; ainda que seja dentro da tendência geral da cultura para a desordem global, existem pontos que organizam uma porção dela e, no limite, essa ordem pode alcançar o espaço total.

O característico dos sistemas da cultura é a sua grande complexidade. Das duas tendências mencionadas antes uma à diversidade e outra à identidade a primeira pode conduzir à fragmentação, a criar subsistemas cada vez menores que tendem a se converter em individuais; mas, quando se alcança um determinado limite, onde se põe em perigo a existência mesma da unidade global, surge a necessidade da busca do comum, do que dá unidade, consistência e identidade, e aparece então a tendência à unificação da semiose social que, uma vez conseguida, recomeça o ciclo de segmentação.

A informação contida nos textos pode ser transmitida, criada e preservada. Nos textos orientados basicamente a informar predomina a primeira função, enquanto nos textos artísticos o dominante é a capacidade de gerar informações novas. A estrutura semiótica mínima consistiria não de um texto ou de uma linguagem artificialmente isolada, mas de duas linguagens que podem ser traduzidas uma a

outra. Trata-se da mínima estrutura para gerar novas mensagens e da unidade mínima também da cultura. Dentro de uma cultura, há textos nos quais predomina a função de transmissão, como os textos jornalísticos; há outros, os artísticos, onde a dominante é a capacidade de criar nova informação.

As chamadas linguagens artificiais não correspondem mais que a uma das funções, a de transmitir adequadamente uma mensagem. Quando um destes textos é utilizado, a função da transmissão é muito eficaz já que para isso foram produzidas, mas não têm a capacidade de produzir novas mensagens. Uma nova mensagem não é só aquela que se recebe como resultado de transformações simples, ou seja, que é fruto de operações simétricas (como a seguinte: um texto t1 da linguagem l1 pode ser traduzido à linguagem l2 e dar como resultado o texto t2; a operação inversa produz como resultado o texto inicial t1. Neste caso t2 não é novo com respeito a t1. Trata-se de uma operação similar as da lógica, o que leva a concluir que a lógica jamais diz nada novo.

Para poder ser avaliado como autêntica, uma linguagem deve ser capaz de realizar todas as capacidades semióticas, ou seja, não só transmitir mensagens já existentes, mas, e sobre tudo, gerar outras. Em oposição às linguagens artificiais estão aquelas fortemente produtivas, como as da poesia ou da arte em geral. Se se traduz o mais gasto poema a uma outra língua, à linguagem de outro sistema poético, a operação inversa nunca volta a produzir o poema original, mas sempre terá um novo poema. O fato de que um poema possa ser traduzido por diferentes pessoas de diferentes maneiras, de que não exista uma tradução única, mas de múltiplas formas, torna patente que não há correspondência precisa entre o texto original e o traduzido pois, em lugar de ter um poema específico como resultado, o que se tem é um conjunto de textos possíveis, todos produto da interpretação do texto original. Esta transformação é assimétrica e, em lugar de identidade entre os elementos dos dois textos, há uma equivalência convencional. A indeterminação é maior quando a tradução se realiza entre

textos de sistemas de ordem diferente, como, por exemplo, entre um romance e um filme. Em todos os casos, o texto traduzido é um texto novo e toda tradução é uma produção; o sentido no texto novo não é uma invariante que se preserva na transformação, mas uma variação, um sentido novo. A impossibilidade da tradução deve-se, entre outras coisas a que o portador de significado não é um elemento ou um grupo de elementos, mas o texto completo; seu significado não equivale à soma ou ao conjunto dos significados dos elementos individuais; inclusive, se traduzem cuidadosamente todos e cada um dos componentes, assumindo que fossem separados, não contínuos como o são na realidade, o equivalente semântico de uma unidade, que pode estar muito bem delimitada no texto original, aparece no texto traduzido como uma mancha fluida, sem fronteiras definidas, com sombreados graduais de significados dos elementos adjacentes. Por isso, o resultado não pode ser uma tradução precisa, mas uma equivalência aproximada, determinada pelos contextos comuns a ambos sistemas. Esta tradução ilegítima, imprecisa e aproximada é um dos traços de qualquer pensamentos criador já que as associações provocam conexões semânticas e fazem surgir textos em princípio novos.

Na transmissão de um texto que usa uma linguagem artificial, os dois pólos da transmissão usam o mesmo código. O outro tipo de tradução é quando se usam códigos diferentes, os quais se sobrepõem, mas não são idênticos; aí, a tradução inversa não dá como resultado a mensagem original, mas outra nova. Mais próximo ao processo real é quando há um espaço de múltiplos códigos, sendo cada um deles uma construção hierárquica complexa capaz de gerar um conjunto de textos.

É muito indicativa a situação onde não só há pequenas diferenças entre os códigos, mas uma quase intraduzibilidade mútua, como no caso de um texto verbal a um texto icônico. Nesses casos, a tradução realiza-se graças a um sistema convencional aceito na cultura particular; um exemplo elementar seria a equivalência existente entre a justiça e o ícone de uma balança. O significado não

só é uma invariável que se preserva na transformação, mas uma ampliação do mesmo. De tudo isto pode-se concluir que o espectro dos textos que preenchem o espaço da cultura pode ser representado como uma disposição ao longo de um eixo, um de cujos extremos estaria formado pelas linguagens artificiais e o outro pelas linguagens artísticas. Todas as demais linguagens estão situadas ao longo do dito eixo, apesar de que se deva ter em mente que o lugar de um texto na linha é móvel, pois cada leitor pode dar a este um significado, seja artístico ou informativo, diferente do conteúdo dado por outros leitores ou por seu autor.

Transmitir informação e gerar nova informação são as duas funções básicas dos textos; mas há uma outra: um texto é um condensador da memória cultural, pois todo texto preserva a memória de seus contextos prévios; se esta função não existisse não haveria ciência nem história, pois a cultura das etapas precedentes estaria totalmente fragmentada, o passado se apresentaria como um mosaico de elementos desconcertados. Para quem o recebe, um texto aparece como uma metonímia de um significado integral que se pode reconstruir a partir dele. A soma dos contextos nos quais um texto se interpreta e que, de algum modo, estão incorporados a ele é a memória desse texto. Este espaço de significados criado pelo texto ao redor de si mesmo entra em relação com a memória cultural, com a tradição já formada na consciência, e com isso esse texto adquire vida semiótica.

A consciência humana é heterogênea. Um aparelho mínimo de pensamento deve incluir, ao menos, dois sistemas diversamente estruturados para fazer o intercâmbio da informação de cada um. Os estudos sobre funcionamento específico dos hemisférios do cérebro revelam profundas analogias entre este e a organização da cultura como intelecto coletivo. Nos dois casos, há pelo menos duas formas essencialmente diferentes de refletir o mundo e de trabalhar sobre nova informação, e em ambos há mecanismos complexos para o intercâmbio de textos. Neles existem dois mecanismos: um deles opera como um sistema discreto de codifica-

ção e configura textos como cadeias lineares de segmentos escalonados. Neste sistema, o portador básico de significado é o segmento (o signo), enquanto a cadeia de segmentos (o texto) é secundário e seu significado depende do significado dos signos. No segundo, o texto (que é contínuo) é primário, o portador do significado básico. Seu significado organiza-se não em uma seqüência temporal ou linear, mas varre o espaço semântico de n dimensões do texto (a tela de uma pintura, o espaço de uma cena ou de um ritual, de um comportamento social ou de um sonho). O portador de significado é o texto completo.

Assim, a consciência contém dois tipos de geradores de textos: um fundado na discrição, no caráter não contínuo, e o outro na continuidade. Ainda que cada um destes mecanismos tenha uma estrutura, há um incessante intercâmbio de textos e mensagens entre eles que toma a forma de uma tradução semântica. Mas uma tradução exata pressupõe o estabelecimento de relações mutuamente equivalentes entre as unidades dos dois sistemas, o que dá como resultado a possibilidade de que um sistema possa ser representado por meio de outro.

É isto o que faz possível que um texto em uma linguagem possa ser expresso adequadamente por meio de outro; no entanto, já que estamos tratando com textos discretos, quer dizer, com textos nos quais não se podem discriminar as unidades, a tradução é em princípio impossível. O equivalente da unidade semântica discreta e demarcada precisamente de um texto é, no outro, uma mancha semântica difusa com fronteiras não diferenciadas e com sombreados graduais de outros significados. Se nestes outros textos encontramos segmentação de algum tipo, esta não é comparável com o tipo de fronteira discreta dos primeiros. Dados estes fatores, enfrentamo-nos com uma situação onde a tradução é impossível; inclusive, é nestas situações onde os esforços para traduzir estão mais determinados e os resultados mais valiosos. Seus resultados não são traduções precisas mas equivalências aproximadas, determinadas pelo contexto cultural, psicológico e semiótico comum a ambos sistemas. Mas, como já

foi dito, este tipo de tradução, só aproximada, é um dos traços mais importantes de qualquer pensamento criador, já que dela surgem textos novos.

Os elementos significantes mutuamente não justapostos, entre os quais se estabelece, graças ao contexto compartilhado, uma relação de adequação, formam um tropo. Os tropos não são, portanto, ornamentos externos, algo aplicado a um pensamento desde o exterior, mas constituem a essência do pensamento criador, e sua função estende-se além da arte. Por exemplo, toda tentativa de criar análogos visuais para idéias abstratas, para desenhar processos contínuos em fórmulas discretas, para construir modelos físicos espaciais de partículas elementares, etc., é uma figura retórica (um tropo). Tanto na poesia como na ciência, uma justaposição ilegítima amiúde provoca a formulação de uma nova lei.

Podem-se encontrar duas intenções extremas: a de produzir a mais exata transmissão de uma mensagem e a de produzir uma nova; cada uma delas tem sua própria noção de quão ativo deve ser o destinatário. Em nenhum caso, estamos ante uma perfeita corrente de impulsos onde o elo final é um mecanismo passivo, que não acrescenta nada próprio à informação. Só nesse caso fala-se de impulsos, mas quando os extremos da corrente são seres humanos, em lugar de impulsos, temos signos, os quais formam o potencial para a transformação dos conteúdos da informação e a aparição de mensagens novas; isto se deve ao estabelecimento de uma relação assimétrica entre expressão e conteúdo. Se se trata de comunidades culturais, pareceria que nas culturas chamadas primitivas não há muita atividade do lado de quem recebe a mensagem e que este é menos um criador que um preservador. Mas isso está longe de ser verdade: quem escuta os relatos míticos, revive os acontecimentos relatados e tem um papel ativo. Nas culturas atuais a participação de quem escuta é ainda mais ativa.

Pelo fato de que a estrutura semiótica do destinatário é muito complexa, inclusive quando se tem a intenção de transmitir uma mensagem da maneira mais fiel, esse processo é um processo criador. No entanto, o grau de atividade criadora pode variar entre os vários elementos da corrente comunicativa.

Em um polo, está o caso quando a atividade do destinatário diminui como quando um texto já existente se transmite; por exemplo, quando um ator recita um poema ou um leitor lê um livro; no outro, está o caso quando as potencialidades criadoras do destinatário ativam-se ao máximo e o outro elo debilita-se. No primeiro caso, a estrutura dos códigos da personalidade semiótica do autor e a do leitor/intérprete não são as mesmas; é essencial algum grau de correspondência entre elas para a compreensão elementar (uma mínima condição é o conhecimento da língua na qual o texto está escrito), mas a diversidade de tradições, de contextos, de coincidências e não coincidências nos diferentes níveis, produz não uma tradução, termo a termo, de uma linguagem à outra, mas um espectro de interpretações sempre suscetíveis de novas leituras.

O que chamamos tradição, entendido como código ou conjunto de códigos, não é igual ao contemporâneo. Ler um texto é aplicar normas, proibições, expectativas e prescrições as quais são diferentes daquelas com as quais foi produzido; tentar interpretar com as mesmas normas de seu produtor seria fazer uma interpretação incorreta. Daí, a diferença entre a tradição e o contemporâneo: este se orienta para o futuro, enquanto a tradição, que é um sistema de textos preservados na memória de uma cultura, realiza-se como uma ocorrência parcial que é uma norma precedente. Um texto filtrado, através do código da tradição, é um texto filtrado por outros textos que lhe servem de intérprete. Finalmente, os textos que formam parte da tradição não são elementos inertes, mas quando aparecem em textos atuais, voltam à vida e revelam seu potencial de significado que estava em estado latente. Assim, a imagem que aparece é a de uma interação orgânica, de um diálogo, no curso do qual cada participante transforma o outro e ambos são transformados. Por isso, diz-se que não se trata de uma simples transmissão passiva, mas da geração viva de novas mensagens.

Em conclusão, o tempo na cultura, funciona de modo semelhante ao funcionamento na natureza: é muito fácil detectar sua presença, é igualmente óbvio sua direção ou sentido, mas quando que-

remos demonstrar tanto sua presença quanto sua orientação, as explicações complicam-se e não há forma de se chegar a resultados. No campo da natureza encontramos um elemento chave para determinar a direção: a entropia. Ainda que possamos, de maneira metafórica, falar de entropia na cultura, pois igualmente todo elemento cultural se gasta em algum momento, na cultura a entropia não cresce de forma inexorável: elementos culturais que já saíram de seu campo, que perderam significado e função (que são obsoletos) podem voltar a ter vida em outro momento. Isto é especialmente certo no domínio da moda.

Termino com um resumo de algumas características do espaço das culturas que podem mostrar paralelismo com o já dito na primeira parte deste escrito. O espaço da cultura é ao mesmo tempo desigual e unificado, assimétrico e uniforme. Formado por estruturas em conflito e por individualidades, sua auto-descrição pressupõe sempre a aparição da primeira pessoa gramatical: um dos primeiros mecanismos semióticos da individualização é a presença de uma fronteira e esta se define como o limite externo da forma da primeira pessoa. Sempre o espaço é o “nosso”; como tal é harmônico, organizado, seguro; pelo contrário, o espaço ‘outro’, o deles, é o hostil, o desorganizado. Cada cultura começa com a divisão do mundo em espaço próprio e espaço deles, e esta divisão binária interpreta-se de acordo com uma tipologia particular: a fronteira pode ser a que divide os povos agricultores dos nômades, pode ser política, religiosa, etc. No centro do espaço cultural estão rigidamente organizados os setores que funcionam como auto-reguladores; a sua função normativa os faz perder dinamismo e, ao esgotar sua reserva de indeterminação, se fazem inflexíveis e incapazes de desenvolvimento. Na periferia, as relações entre os processos e as normas são mais frouxas e distantes; os textos entram em conflito com tais normas, que aí parecem artificiais. É aqui a área de maior dinamismo, o campo de tensão onde surgem as novidades, novos textos, novas linguagens; é o lugar onde aparecem as vanguardas, que começam como uma

rebelião contra o estabelecido, mas depois convertem-se em fenômeno central e ditam as suas leis que impregnam a cultura toda.

Os pontos mais ativos são as fronteiras. A noção de fronteira é ambivalente porque é algo que, ao mesmo tempo, separa e une: é o limite de uma cultura, mas pertence a mais de uma. A fronteira é um mecanismo para a tradução de textos de uma cultura a outra, de uma linguagem a outra; é um mediador, é o lugar onde o externo se converte em interno, é como uma membrana que filtra os textos estranhos e os converte em próprios. Mas esta noção de uma coisa que separa o espaço interno do externo é uma simplificação, pois o espaço completo da cultura está sulcado por limites de ordem muito diversa: fronteiras entre linguagens, entre textos, entre culturas; o espaço interno de cada linguagem, de cada zona, tem seu próprio 'eu' que se realiza como uma relação de linguagens, de textos, com um núcleo que o descreve, com uma hierarquia entre níveis, e com uma estrutura similar à do nível superior, o nível da totalidade. Desta maneira, a relação entre a cultura e as suas estruturas internas é de auto-semelhança.

Como o espaço da cultura está atravessado por inúmeras fronteiras, cada mensagem que circula por ele deve ser traduzida e transformada, muitas vezes, e o processo de geração de nova informação aparece como uma bola de neve. É essa a função de qualquer limite ou fronteira: servir de filtro, adaptar o externo ao interno, e isto, se, realiza através de diversas maneiras nos diferentes níveis. No nível mais amplo, a fronteira filtra o que provém do exterior e o trata como um texto em outra linguagem cuja tradução realiza em uma linguagem própria. Dessa maneira, dá-se estrutura ao espaço externo. Mas nunca se traduz ou se filtra tudo, alguns elementos são deixados de fora. Se o mundo interior reproduz o cosmos, então o que fica fora representa o caos, o não estruturado, o espaço dos outros.

Entre centro e periferia, as relações são intensas: o centro desloca-se para a periferia, a periferia para o centro. Isso se observa em todos os domínios e em todas as áreas, sejam linguagens

naturais, comportamentos, estilos de viver, etc. Os *jeans*, por exemplo, eram roupa de trabalho, feitos especialmente para as intensas tarefas físicas, mas se distribuíram por todo o domínio da cultura, fizeram-se comuns a todos e perderam seu caráter marginal para formar parte da normalidade, do cinza panorama das zonas centrais; a diferença do núcleo, a periferia está brilhantemente colorida, ainda longe das normas vigentes no centro.

A tendência à diversidade cultural é inevitável já que toda cultura está submetida a constantes invasões do exterior; isto se manifesta em todos os âmbitos e linguagens. Como a fronteira é uma parte necessária, pois não pode haver um "nós" sem um "eles", a cultura cria não só seu próprio tipo de organização interna, mas também seu próprio tipo de desorganização externa. O outro existe porque há um eu, e ambos se necessitam para existir. Por isso, o limite extremo de cada cultura é lugar de incessante diálogo, ao qual se deve o fato de a cultura não estar imersa em um espaço amorfo ou selvagem, mas em contato com outras culturas, com sua própria organização, ainda que, do ponto de vista interno, estas apareçam como desorganizadas; há, entre elas, um intercâmbio constante que se manifesta em primeiro lugar como a busca de uma língua comum.

Historicamente, os conflitos conduzem a uma igualação cultural, à criação de uma nova cultura, de ordem mais elevada, na qual as duas partes componentes podem estar incluídas como iguais; não obstante, há um umbral do conflito a partir do qual uma cultura não resiste e se desintegra. Antes de chegar a esse umbral, o contato ou o choque pode dar lugar a bifurcações, a geração de culturas híbridas, o que normalmente acontece. A dinâmica de uma cultura manifesta-se como tradução. As traduções são mais intensas nas fronteiras, mas estão em todo o espaço da cultura, portanto também nos diálogos, pois este é o seu mecanismo. Para que haja diálogo, deve existir uma assimetria, uma diferença entre as estruturas usadas pelos participantes no diálogo. Um diálogo sem diferenças é inútil, mas, se a diferença é total, o diálogo é impossível.

Esta imagem que aqui se apresenta em realidade é muito esquemática, pois a circulação dos textos é incessante em todas as direções; todas as correntes se intersectam e deixam traços. Ao mesmo tempo, jamais há um só centro organizador, mas muitos, e estes centros não são fixos, mas em contínuo movimento dentro de seus limites. Tudo isto ocorre em níveis diferentes onde um centro pode ser, ao mesmo tempo, ativo e receptor, um mesmo espaço pode ser em um sentido central e em um outro periférico. O espaço da cultura nunca age segundo planos previamente elaborados. Trata-se de um espaço total, com seus centros e periferias, com suas linguagens, suas fronteiras, suas traduções; é nosso espaço, separado e unido ao dos outros; são os textos, as diferentes manifestações culturais; os diálogos (as vezes, os monólogos); as tendências, as modas, os deslocamentos de sentido, etc.

REFERÊNCIAS

- ATTALI, J. *Historias del tiempo*. México: FCE, 1985.
- ARISTÓTELES. *The Metaphysics*. Tradução de H. Tredennik. Cambridge: Harvard University Press, 1969. 2 v.
- BERGSON, H. *La evolución creadora*, Madri: Espasa Calpe, 1985.
- CAPRA, Fritjof. *The web of life*. Nova York: Anchor Books, 1996.
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [19--].
- COVENEY, P.; HIGHFIELD, R. *La flecha del tiempo*. Barcelona: RBA, 1993. v. 1.
- ELIADE, M. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé, 1968.
- GURIÉVICH, A. *Las categorías de la cultura medieval*. Madri: Taurus, 1990.
- LE GOFF, L. *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991.
- PATTARO, G. La concepción cristiana del tiempo. In: RICOEUR, Paul et al. *Las culturas y el tiempo*. Salamanca: Sigueme/UNESCO, 1979.
- PRIGOGINE, I. *Tal sólo una ilusión?* Barcelona: Tusquets, 1993.
- PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *A nova aliança*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1991.
- _____. *El tiempo y la eternidad*. Madri: Alianza Editorial, 1994.

Seis ou sete motivos para o amanhã

Gustavo de Castro e Silva – PUC/SP

RESUMO

O artigo tem como referência o livro “Seis propostas para o próximo milênio”, de Italo Calvino, e trata dos desafios que devem ser enfrentados pelo homem neste século. Às “Seis propostas” são confrontados dialogicamente os “Sete saberes necessários à educação do futuro”, de Edgar Morin, no sentido de apresentar seis ou sete saberes que devem ser ensinados, preservados e recriados como valores necessários ao espírito humano.

Palavras-chave: Literatura – Ciência – Teoria da comunicação.

ABSTRACT

The article is based on the book “Seis propostas para o próximo milênio”, written by Italo Calvino, and discusses the challenges that must be faced by men in this century. The proposals are confronted to the seven wisdoms pointed in the book of Edgar Morin named “Sete saberes necessários para a educação do futuro”. The aim is to present six or seven wisdoms that shall be taught, preserved and recreated as needed values to the human spirit.

Key words: Literature – Science – Theory of communication.

Numa passagem do livro “Seis propostas para o próximo milênio”, Calvino, (1990, p. 133), destaca que “entre os valores que gostaria que fossem transmitidos para o próximo milênio está principalmente este: o de uma literatura que tome para si o gosto da ordem

intelectual e da exatidão, a inteligência da poesia juntamente com a da ciência e da filosofia”.

Arte, literatura, ciência e filosofia, com a carga multifocal que congregam, comportam, parte do próprio espectro conceitual do conhecimento neste início de século. Esse conjunto resulta num itinerário epistemológico capaz de resituar nossa teoria do conhecimento. O contrário desta hipótese, ou a contínua parcelarização destas áreas, só acentuaria o que hoje já é perceptível, principalmente, nas instituições acadêmicas e culturais: a fragmentação do conhecimento e sua superespecialização.

O filósofo espanhol Daniel Innerarity entende que a exaltação da ciência e da filosofia corresponde a sua transformação numa poética, e que a exaltação da poética está em dialogar com estes campos, mas nunca se deixar apreender. “Vico, Montaigne, Shaftesbery, Gracián, Erasmo, Herder foram alguns dos felizes inventores desta mudança de paradigma”. (INNERARITY, 1996, p. 97). Tal transformação está ligada a uma refundação mesmo da epistemologia contemporânea, que supõe “uma reforma de pensamento” (MORIN, 1996) e uma re-leitura aberta e transdisciplinar do conhecimento produzido pelo conjunto dos saberes planetários.

Innerarity (1996, p. 45) observa que “a filosofia e a arte são igualmente culturas da atenção para com a realidade e não exercícios de distração”, e que “se no âmbito da ciência e da técnica aumenta o envelhecimento, recai sobre o das letras a tarefa de resgatar as significações das particularidades agonizantes, que não merecem perecer”.

A incursão teórica a partir de textos literários ainda é recente no universo da filosofia e da ciência e, sobretudo, nas teorias da comunicação. Embora alguns pensadores insistam cada vez mais em recorres metodológicos transversalizantes na leitura do

mundo, o fato é que o forte disciplinamento curricular e a vigilância cognitiva dos departamentos de terceiro grau, ainda impedem avanços neste sentido. Contudo, nem sempre foi assim.

Na idade de ouro da cultura humanística, a diferenciação entre literatura e filosofia era fraca: o ensaio, esforço de reflexão e proposição sobre os temas mais diversos, fazia a ponte entre elas. Assim, de Montaigne a Diderot, de Maquiavel a Vico, o ensaísmo resplandecia em todos os campos e problemas. A filosofia não tinha ainda se fechado na instituição universitária e a literatura não recuara para a forma (MORIN, 1998, p. 88).

Esta separação dogmática – reforçada ao longo do século XIX, prolongada por todo o século XX, acabou por cindir o próprio entendimento do mundo e do homem. A cultura transformou-se em duas culturas nos dizeres de Snow (1995), uma científica e outra humanística, literária, artística, como se não fossem convergentes, dialógicas e complementares.

Nunes (1998, p. 72) revela que a convergência das culturas, a pertinência da superação desta dicotomia e a necessidade de refazê-la, requer uma leitura mais ampla da sociedade e da própria ciência. Ele verifica as condições de possibilidade analítica na relação entre poesia e música, poesia e teologia e poesia e história. Em todos os casos em que o jogo literatura – outros campos se manifesta, “os conceitos se traduzem em outros conceitos. E as formas, intraduzíveis, acenam e gesticulam”.

O mal que se abateu sobre a teoria da comunicação foi que ela se tornou uma história das idéias do pensamento comunicacional, e não um espaço aberto à construção e troca recíproca, espontânea, dinâmica e artística. O mal que se abateu sobre a literatura, por sua vez, diz respeito ao caráter supérfluo que lhe foi atribuído a partir do desenvolvimento da herança cartesiana associada a física de Newton (NUNES, 1998, p. 73), e que ao longo do avanço epistemológico, hermenêutico e tecnológico, em especial, o da cultura de massa, foi

deixada de lado como teoria do conhecimento não sendo mais relevante à ciência. Herança esta que surge talvez, bem antes, com Platão.

A despeito de um itinerário poético do pensamento, Nunes propõe a necessidade de uma releitura dos clássicos, assumindo, indiretamente, a sentença de Calvino (1993, p. 11): “um clássico nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer”. Nunes traz à cena filosófica Fernando Pessoa, Holderlin, Valéry, Guimarães Rosa, Leopardi, Shakespeare, Carlos Drummond, entre outros, pondo-os a dialogar com Platão, Heidegger, Nietzsche, todos como “artistas-filósofos”, “filósofos-artistas”, que desencadeiam (e propiciam), sem cessar, novas leituras para o pensamento contemporâneo.

A arte e a literatura estão, pois em condições de lançar pontes entre a subjetividade e a teoria, e podem muito bem engendrar uma contribuição mínima que seja à filosofia e à ciência. Como produção científica, sua aplicabilidade não pode ser solucionada por meio de regras esquemáticas, mas pela abertura ao jogo das multiplicidades. A literatura coloca à disposição da ciência um outro espírito: muitas vezes mais intuitivo, erótico e complexo, e não menos filosófico. Certamente, menos quantitativo.

Por sua capacidade ilimitada de recursos, a literatura inspira um outro fazer teórico-metodológico. Essa necessidade de retomada dos textos literários nas chamadas ciências humanas e sociais não está dissociada nem das teorias tradicionais nem dos elementos constitutivos da vida cotidiana, das práticas imediatas de sobrevivência, do trabalho, das contradições sociais, das condições políticas, das emergências culturais. A utilização de textos literários em concomitância com textos mais técnicos, é perfeitamente possível, embora devesse ser natural. O que não se pode é colocar a arte de um lado, para dimensões do imaginário, e a vida social para outro, para as “campos de realidade” e do mundo vivido.

Pode-se afirmar que o que há de comum entre Nunes, Innerarity, Morin e Calvino é o apêlo e o elogio à uma nova forma de lidar com o conhe-

cimento. Trata-se da articulação entre um pensamento ético e um estético e, principalmente, nos dois últimos autores, de fazer emergir a relação sapiencial-demencial com o saber humano.

A propósito, Morin e Calvino são intelectuais que se propuseram a pensar os saberes, seja como reflexão sobre a educação do futuro (MORIN, 2000), seja como ensaio propositivo para o século vinte-e-um (CALVINO, 1990). Chegamos assim ao novo milênio com algumas lições: seis ou sete saberes que devem ser preservados como incentivadores da vida humana.

Para Morin é necessário aprender com o erro, a ilusão e o engano, mas também aprender a evitá-los. Para que o conhecimento seja pertinente, são necessários alguns princípios orientadores da razão. Aprender a identificar as “cegueiras paradigmáticas”, por exemplo, é um desses princípios. Lidar com a incerteza, a inexatidão e o inesperado, ou com as idéias obsessivas que nos atormentam e impulsionam são aspectos desse aprendizado, que Morin (2000) entende, “necessários à educação do futuro”.

Além da necessidade de aprender com e sobre o erro, o autor destaca a importância do ensino da condição humana, e do exercício da identidade terrena, de como lidar/enfrentar as incertezas, e, por fim, o ensino da compreensão de si e dos outros que é outra forma de falar da ética do gênero humano. Nos “princípios do conhecimento pertinente”, outro dos sete saberes, ele diz: “quanto mais poderosa é a inteligência geral maior é a sua faculdade de tratar de problemas especiais” (MORIN, 2000, p. 39).

A mente formada pelas disciplinas hiperespecializadas perde sua aptidão natural para contextualizar os saberes, do mesmo modo que para integrá-las em seus conjuntos naturais (MORIN, 2000, p. 40). O bem pensar corresponde ao modo que permite apreender texto e contexto, local e global, ser e meio ambiente. Em suma, é necessário ter consciência da complexidade e do desafio que é a peleja humana com o conhecimento.

Os saberes devem ser ensinados, preservados, confrontados e recriados; são valores cujo engendramento metucioso, tenaz e livre devem ser buscados pelo espírito humano. Passemos o ponto nestas lições. Os “sete saberes necessários à educação futuro”, descritos por Morin são, por ordem: 1) Ensinar a lidar com o “erro e a ilusão”; 2) Ensinar os “princípios do conhecimento pertinente”; 3) “Ensinar a condição humana”; 4) “Ensinar a identidade terrena”; 5) Ensinar a “enfrentar as incertezas”; 6) “Ensinar a compreensão” e 7) Ensinar a “ética do gênero humano”.

É vital para o século XXI nos valermos de alguns talismãs, como é o caso das sóbrias lições americanas de Calvino, ou da proposta de reeducação, de Morin. A arte, literatura, filosofia e ciência, podem, juntas, se constituir no registro e memória dos saberes da tradição ou expressão maior do engenho humano ao longo do tempo.

As *Lezioni Americane* ou, como no título original em inglês *Six memos for the next millennium*, escritos entre fevereiro e setembro de 1985, já decantam agora no milênio para a qual foram destinadas. O que era “próximo” se tomou “atual”.

Esse simples desfocar temporal pode subsidiar algumas reflexões e descobertas, além ser um típico exercício calvineano: o olhar que muda o ponto de vista continuamente. Como, então, ler hoje as propostas advindas do milênio passado para a atual? Calvino (1990) mesmo parece não se importar muito com a virada do milênio, segundo registro feito num fragmento introdutório das *Lezioni*, dizendo que essa mudança de data não lhe causa grandes entusiasmos, e que nada poderíamos levar para a próximo milênio que já tivéssemos nesse (ou naquele). O mais importante não é remeter as propostas para este ou aquele milênio, mas lembrar a atualidade e a pertinência que cada uma tem.

Na tarde do dia seis de setembro de 1985 Calvino é acometido de um aneurisma cerebral, passa doze dias internado, e na madrugada do dia 18 para 19 morre no hospital Santa Maria della Scala, de Siena, o mais antigo do mundo, e o mesmo onde viveu Santa Catarina. As lições, preparadas para a *Norton Lectures* da Universidade de Harvard, ficam

então guardadas por três anos, até serem publicadas em 1988 pela editora Arnoldo Mondadori, de Milão. Quando Calvino começa a esboçar os primeiros fragmentos por volta do dia 22 de fevereiro, pensa imediatamente no título “Começar e acabar”, já que os primeiros esboços tratam da arte de começar e concluir romances. Esse texto é inédito no Brasil, mas nas edições portuguesa, espanhola e italiana já vêm sendo editado junta às *Lezioni*; algumas reedições, como a espanhola, advertem para a possibilidade daquele texto ser a sexta proposta inédita (Consistency), muito embora o tema da consistência não seja abordado ali em nenhum momento. Outras edições preferem ser cautelosas, e registram apenas que o texto serviu para Calvino amadurecer o caminho, a forma e a conteúdo das conferências, e que talvez, nem viesse a usá-la.

De qualquer modo esse apócrifo é, ao que parece, um texto secundário, já que não entrou sequer no projeto provisório que ele pretendia usar nos Estados Unidos. Os textos foram encontrados por sua mulher numa pasta, já datilografados em inglês, com a indicação das seis lições: leveza, rapidez, exatidão, visibilidade, multiplicidade e consistência. Que Calvino pudesse concluir suas conferências com um ensaio sobre a arte de terminar e iniciar romances não é nenhuma impossibilidade, difícil é imaginar, para quem lê o opúsculo, o engenho que levaria àquelas reflexões a idéia de consistência, uma vez que todas as propostas giram em torno de sua própria temática, o que não ocorre no texto em questão.

Passados os anos da escritura das “Seis propostas” nada parece arrefecer sua atualidade e força poética. Os ensaios, esperamos, provavelmente irão sobreviver ainda por alguns milênios, e levar até eles o conjunto de buscas morais e literárias do próprio Calvino. Ao longo da redação do texto, quando fica claro para ele que as lições poderiam ser mais do que conferências acadêmicas, mas o momento propício para uma autoavaliação, uma investigação pelas engrenagens da literatura e uma apologia aos valores, constrói, então, o que parece ser a sapata ou a base elementar de sua poética, e do que gostaria de ver preservado para o “próximo milênio”.

A leveza, primeira das lições, explora a necessidade de contrapor e reagir ao peso do mundo com um espírito ao mesmo tempo sutil e preciso, “como o pássaro e não como a pluma”, frisa Calvino, citando Valéry. Cabe ao olhar que perscruta, a função de tirar o peso das coisas; na recusa da visão direta, não da recusa da realidade do mundo, é que reside à força da leveza. O poeta argentino Roberto Juarroz quando diz que “só a leveza demora a cair”, ilumina um pouco essa concepção calvineana: só a leveza é capaz de sustentarnos ante a gravidade do mundo, só ela é capaz de renovar nosso contato com as coisas, sempre que o real se torna insuportável: é a valorização do olhar indireto (o olhar de Perseu) sobre o olhar direto (o olhar que nos transforma em estátuas de nós mesmos), que garante a vivacidade e a mobilidade da inteligência, a sutileza e a graça da existência. Apoiando-se em Lucrecio observa que o fato do vácuo ser tão concreto quanto os sólidos aponta, entre outras coisas, para uma irreflexão de nossa parte: temos a experiência sensível do peso das coisas, mas o contrário parece não ser verdade: a experiência sensível da leveza, como experiência de um certo despojamento em relação ao mundo, como ação cotidiana ou como alegoria de valor emblemático, isso não parece nos mover ou entusiasmar.

A rapidez tem haver com a idéia de ritmo, de economia, de habilidade e de agilidade. A redução ao essencial, aliás, é uma idéia recorrente em Calvino. A rapidez da poesia, por exemplo, deveria ser incorporada à prosa. Mas não só: deveria valer também para o raciocínio, para a economia dos argumentos, enfim, na busca de uma “expressão necessária, única, densa, concisa, memorável”. Calvino diz se inspirar desde cedo na máxima latina *festina lente* (apressa-te lentamente) como modo de percepção dos segredos do ritmo contidos nas narrativas, e como modo de operacionalizar a continuidade e a descontinuidade das histórias, tipo de andadura, velocidade e concisão. Interessa notar também a potência presente no conciso da escrita breve (a exemplo da poesia) como fizeram alguns de seus mestres como Jorge Luis Borges e Francis

Ponge. O rápido-conciso-potencial presente na proposta calvineana pode ser lido também como o desejo de uma ação narrativa que seja simultaneamente necessária e vital.

A exatidão aproxima-se da rapidez pela precisão que requer. Mas afasta-se dela pela necessidade de deter-se ante ao infinitesimal, de ser tragada pelo detalhe do detalhe do detalhe, coisa que a rapidez não permite. Literalmente, podemos dizer que a exatidão é a busca da imagem adequada através da descrição, do ambiente, da iluminação e da atmosfera, ou da imagem que melhor desperte no leitor o clima desejado pelo narrador. A palavra adequada na imagem ideal: busca cirúrgica na construção da cena. Palomar (1983), último romance de Calvino editado em vida, é um exercício de exatidão: ele o denominou “caderno de exercícios” de descrições, porque quando o começou a escrever, em 1975, entregou-se como um escolar ao desafio de fazer descrições: descrição de um céu estrelado, das ondas do mar, de uma casa de queijos etc. A exatidão de aproxima, em alguns momentos de uma busca conceitual, rigorosa, científica, complexa, uma investigação nos meandros da expressão, que deve registrar ao mesmo tempo a tensão da racionalidade geométrica e o emaranhado da existência humana.

Muitos pensam que o tema da invisibilidade, do vazio e do inexistente eram tratados por Calvino apenas pela riqueza alegórica e literária: interessava-lhe, sobretudo, o tema da visibilidade. Interessava-lhe a riqueza e o valor da imagem e da imaginação como fiel depositária das verdades do universo, porque, seguindo outros caminhos que não o do conhecimento científico, ela pode revelar ao homem um meio de atingir um conhecimento extra-individual e extra-objetivo. A imaginação como instrumento do saber e como identificação com a alma do mundo. A imaginação como capacidade de construir imagens com olhos cerrados. A imaginação como pedagogia...

Não é por acaso que Calvino cita Carlo Emilio Gadda (1893-1973), na abertura da pro-

posta multiplicidade: o escritor italiano inspirou-o à necessidade de “reformatar o sentido da categoria de causa”. Em Gadda, cada objeto mínimo é visto como o centro de uma rede de relações, da qual não se consegue nem se pode esquivar. Gadda, assim como Robert Musil, (1882-1942), e Jorge Luis Borges (1899-1986) mostram-nos que a multiplicidade é uma forma de encarar a totalidade, uma maneira de tecer o fio que ata as coisas maiores às menores e vice-versa. É também a consciência na impossibilidade de concluir o que quer que seja, pois cada coisa, cada ação e cada presente se bifurcam invariavelmente em dois futuros, de modo a formar uma rede crescente e vertiginosa, sem fim. A idéia de histórias que se cruzam, caminhos que se bifurcam, relações dentro de relações, combinatória de experiências, informações, leituras e imaginações é o que está por trás da proposta da multiplicidade. Conhecimentos que se cruzam, teorias científicas que dialogam com as vanguardas das experiências estéticas ou com a tradição ou, ao contrário, a arte e a literatura que se enriquecem com o pensamento filosófico e científico, são alguns dos valores que Calvino pretendia nos comunicar em suas conferências, com o intuito de que fossem religados de forma pertinente ao homem.

A impossibilidade de concluir o que quer que seja pode ser representada ainda no próprio inacabamento das “Seis propostas”, algo, aliás, que já se tomou emblemático. Um escritor que sempre prezou pelo vazio, pelo partido e pelo volátil deixou a última das propostas, justamente a consistência, em estado nada palpável. Talvez a melhor forma de compreendê-la seja essa. Ou não, talvez seja pouco, principalmente para os amantes da narrativa calvineana, talvez o próprio Calvino, em sua ironia habitual, quem sabe, diria que a sexta proposta é aquela em que pensa dizer mais coisas, a que mais se parece com ele e com os seus personagens, talvez a que revela um modo de ser no mundo, por basear-se neste inacabamento; proposta que ficou, a um só tempo, leve, concisa, invisível e distante.

REFERÊNCIAS

CALVINO, Ítalo. *Porque ler os clássicos*. São Paulo: Cia das Letras, 1993. p.11.

_____. *Seis propostas para o próximo milênio*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p.133.

INNERARITY, Daniel. *A filosofia como uma das belas artes*. Lisboa: Teorema, 1996. p.97.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

_____. *Método IV*. Porto Alegre: Sulinas, 1998.

_____. *Sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 2000.

NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. São Paulo: Ática, 1998. p.72

SNOW, C.P. *As duas culturas*. São Paulo: Edusp, 1995.

O sujeito complexo

Jean Tellez – Lycée Jacques Brel

Tradução por Alípio de Sousa Filho¹

RESUMO

Estudo da noção de sujeito em Edgar Morin. Circunscrevendo as repercussões que uma concepção complexa de sujeito pode ter sobre o pensamento em geral. As repercussões sobre a maneira de produzir o saber científico e sobre a maneira de pensar esse saber estão incluídas, mas não são privilegiadas. Tratar-se de tentar tomar consciência da profundidade dessas repercussões e de seu caráter inteiramente geral. Tratar-se de demonstrar que a disposição deliberada e lúcida de considerar o sujeito complexo nos põe diante de uma situação “filosófica” sem precedentes.

Palavras-chave: Complexidade – Sujeito – Filosofia.

RÉSUMÉ

Cet article traite de la notion du sujet chez Edgar Morin. Le but recherché n'est cependant pas une étude complète et exhaustive de cette notion telle qu'elle se présente dans la pensée de cet auteur. Une telle étude devra être faite, sans aucun doute. On essaiera de cerner les répercussions que peut avoir une conception complexe du sujet sur la pensée en général. Les répercussions sur la manière de produire le savoir scientifique et sur la manière de le penser seront incluses mais non privilégiées. Il s'agira plutôt d'essayer de prendre conscience de la profondeur de ces répercussions et de leur caractère entièrement général. Il s'agira de montrer que la prise en compte délibérée et lucide du sujet complexe nous place devant une situation “philosophique” sans précédent.

Mots clés: Complexité – Sujet – Philosophie.

Em geral, não se imagina mais algo de novo na filosofia. A própria filosofia tem frequentemente tendência – desde o abandono de suas ilusões “metafísicas” – a desconfiar da “novidade” e a considerar sua atividade como simples retorno crítico ou hermenêutico às suas próprias produções. Seu objeto tornou-se a própria filosofia. É sem dúvida essa tendência a se alimentar apenas de si mesma que explica que a filosofia tenha podido abandonar tantos terrenos; em primeiro lugar, o terreno do sujeito humano, simples construção passageira – segundo, por exemplo, o primeiro Foucault (1985, p. 404) – destinada a se desvanecer “como, na orla do mar, um rosto de areia”.

Não iremos seguir a emergência e o destino complexo da noção de sujeito na obra de Morin (1980), trabalho a ser realizado, sem dúvida, mas bastante ambicioso para o quadro de um artigo. Partiremos da análise do *cogito* (eu penso), tal como aparece em “O método 2”, para mostrar como nela se reagrupam, como em um ponto de holograma, muitas (mas não todas) intuições e tipos de sistematização que Morin (1980) articula em torno da noção de sujeito. A nossa intenção é apresentar as numerosas repercussões possíveis de uma concepção complexa do sujeito que, observando bem, constituiria um retorno do pensamento a essa idéia de sujeito, para além dos numerosos contornos, esquivações, até mesmo desdém da existência do “sujeito”, que caracterizaram a filosofia desde dois séculos. Por outro lado, apresentar as repercussões implica que não tenhamos mostrar seu efeito desestabilizador, sua natureza de turbulências no seio do saber e do pensamento.

¹ Sociólogo, professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais da UFRN. Doutor em Sociologia pela Universidade René Descartes – Sorbonne, Paris V.

Uma concepção complexa do sujeito, restituindo-lhe vida, volta a lhe dar, por isso mesmo, um impulso de vigor inesperado e surpreendente. O que poderá nascer, de início, será a relação de interdependência entre sujeito e conhecimento, em que tanto o sujeito se complexifique pelo conhecimento como este se complexifique pelo sujeito. O que poderá surgir será tanto a desorientação de um sujeito que se dissipe no conhecimento (incluído o próprio conhecimento de si) como a desorientação de um conhecimento que se dissipe no sujeito. Sob todos os pontos de vista, depois de Morin (1980), pressentimos que essa desorientação, esse retorno a uma vertigem pascaliana, restituirá ao pensar e ao conhecimento sua plena dimensão de aventura.

Para melhor apreender essa complexidade que Morin (1980) nos ensina a ver no sujeito, voltemo-nos então para a noção em que talvez esperemos menos encontrar complexidade: a do *cogito* (eu penso). Essa escolha nos obriga a uma certa delimitação inicial do terreno: inicialmente, iremos nos centrar no espaço da “consciência”, isto é, no sujeito propriamente humano. Veremos que a concepção do sujeito em Morin está longe de ser exclusivamente antropocêntrica, longe, pois de se limitar ao sujeito autoconsciente de si. Mas, precisamente, tentaremos mostrar que considerar a complexidade do eu consciente nos conduz à complexidade própria do eu em geral (em que a complexidade humana se encontrará contida e inteligível, mas de maneira nenhuma hipostasiada).

Tratar-se-á aqui, com Morin, de destacar a complexidade própria ao *cogito*. Certo, uma leitura atenta de “Meditações Metafísicas”, de Descartes, encontrará pistas dessa natureza complexa do *cogito*. A retomada enérgica da reflexão filosófica por esse filósofo é no fundo tão genial que resistirá sempre às simplificações e às reduções. Mas, enfim, é preciso reconhecer que uma interpretação acomodada e empobrecida do *cogito* terminou por se impor. Tal como Husserl (1999, p. 106) observava em “A crise das ciências europeias”: “Qualquer que seja a importância das Meditações para a filosofia pós-cartesiana, é verdadeiro, entretanto, que o difícil radicalismo que as anima

não passou para os sucessores de Descartes”. E prossegue: “Kant jamais penetrou na perturbadora profundidade da meditação fundamental de Descartes” (MORIN, 1969, p. 114). E Morin acrescenta: “O sentido do *cogito* permanece profundo no seu mistério e empobrecido nas suas elucidações”. Certo, o próprio autor do “Discurso do método” contribuiu, no calor das polêmicas, para transformar sua rica intuição em uma doutrina simplista. Mas é, contudo verdadeiro também que a interpretação abusivamente conformada do *cogito* é mais própria a uma certa tradição filosófica do que ao próprio Descartes. Foi esta interpretação que vimos alternadamente elevada à posição de primeiro princípio do conhecimento e rebaixada à última posição como simples ilusão metafísica ou simplesmente como delírio egocêntrico. Tudo isso mostra que pode existir uma interpretação mais rica do *cogito* e que uma nova leitura pode – à sua maneira – reivindicar para si o estatuto de um retorno a Descartes. Isso que significa: permanecer fiel a esse filósofo ao mesmo tempo opondo-se às suas próprias tendências interiores à simplificação. Parece-nos ser bem essa a iniciativa de Edgar Morin no conjunto de sua obra, o que já aparece na escolha da palavra “método” para resumir o eixo diretor de sua pesquisa, e o que também vai revelar sua análise do *cogito*. Essas observações permitem evitar outras simplificações abusivas do tipo: “Morin se opõe a Descartes [...]”.

A contribuição do *cogito* moriniano aparecerá mais claramente na lembrança daquilo que parecia decisivo no *cogito* cartesiano. Do ponto de vista “metodológico”, a descoberta de um ponto fixo, inflexível, que poria fim de uma vez por todas às dúvidas e às incertezas e permitiria constituir o saber sobre bases seguras. Evidentemente, a esse ponto fixo somente interessava aquilo que ele permitisse. A partir daí, seria possível se lançar ao conhecimento da natureza e à descoberta do homem. Do ponto de vista “ontológico”, a revelação do caráter da relação do sujeito consigo próprio. Dito de outra maneira, a idéia segundo a qual a relação do sujeito consigo próprio devendo ser considerada em seu fundamento, em sua base existencial, no sentido profundo, como Morin saberá redescobri-la, sem todavia pro-

curar vinculá-la a todo custo ao Descartes do “sou” (do “eu sou” ou mesmo do “eu sou uma coisa (*res*) que pensa”). O que aparece agora no cogito moriniano?² É o processo de recursividade que podemos encontrar na própria raiz desse pensamento que permite dizer “eu sou”. O Eu [Je] que diz “eu sou” se objetiva, isto é, vê a si mesmo – como nos vemos num espelho – em um eu [moi] que, por sua vez, diz “eu” [je]. O “Eu” [Je] produz então um eu [moi], que reproduz o Eu [Je]³. Assim, “Eu [Je] sou eu [moi]” não é de modo nenhum tautológico, mas gerador. Ele produz essa ipseidade própria ao eu [moi], que me dá essa capacidade maravilhosa de me identificar a ele, de me re-encontrar em sua posição: “eu [je] sou eu [moi]”. Do fundo desse primeiro volteamento espiral⁴, surge um segundo em que se objetiva agora o pensamento: “eu [je] penso que eu [je] penso”.

² Assumimos inteiramente o caráter de interpretação – ou leitura pessoal – dessa análise do *cogito* em Edgar Morin (1980). Mas nos parece claro que não há fidelidade a um pensamento fora do esforço de repensá-lo a partir de si, portanto, em uma procura de autonomia do pensar.

³ Embora os pronomes *moi* (no francês, a forma tônica do pronome da primeira pessoa do singular) e *je* (pronome pessoal da primeira pessoa do singular), nas versões portuguesas da obra de Edgar Morin, apareçam traduzidos, respectivamente, por mim e eu, decidi aqui adotar uma outra maneira de traduzir o termo *moi* que me parece mais próxima da tradição francesa em filosofia e em psicanálise. Para o assunto aqui em questão, conviria lembrar que a diferenciação entre o *Je* e o *Moi* deve-se inicialmente a Lacan. Partindo das indicações fornecidas por Freud: “o sujeito não é senhor nem em sua própria casa”, Lacan acentua o caráter descentrado e dividido do sujeito utilizando-se da distinção também presente na língua francesa, que possui dois pronomes para indicar diretamente a primeira pessoa: o *je* e o *moi*. O *Je* designa o sujeito do inconsciente, sujeito do desejo, constituído no Outro da linguagem, nos códigos simbólicos que o precedem e o sucedem, situando-o numa vertente simbólica. Já o *Moi* se constitui na relação especular do sujeito com seu semelhante – o outro – tendo assim um caráter imaginário, concernindo ao conjunto de idéias e crenças que o indivíduo sustenta sobre si mesmo – uma representação da imagem que o sujeito tem de si (aquilo que costumeiramente entendemos por subjetividade). Assim, cada vez que se tornar possível, utilizaremos “Eu” para traduzir “Je” e “eu” para traduzir “Moi”. (Para esta nota, contei com a colaboração das psicanalistas Ruth Dantas e Liège Uchôa, a quem agradeço a contribuição. N.T.).

⁴ No original, *boucle*. Trata-se aí da imagem do cogito como uma espiral, produzida por Edgar Morin em obras como “O Método 2: a vida da vida”. Em português, o que melhor se aproxima da idéia de *boucle* é a imagem da volta em caracol da espiral (N.T.).

Eu [Je] me encontro face há um eu [moi] pensado, produzido por um eu [moi] pensante, que precisamente se descobre pensante nessa ação geradora. Um outro volteamento merece toda nossa atenção: aquele que vai engendrar a consistência ontológica do eu-Eu [Moi-Je]. O Eu se pensa como ente*, mas esse pensamento não engendra um *esse*, um “é”, do ser conjugado na terceira pessoa, mas um “sou”, um *sum*, um ser na primeira pessoa. O *sum*, assim engendrado, gera novamente um Eu-eu [Je-Moi] que se pensa de agora em diante existente, irremediavelmente marcado pelo *ente*, poderíamos dizer. É evidente que essa profunda impregnação pelo ente não se liga ao tema sartriano da existência precedendo à essência. Se a existência que aqui se descobre pode ter, com efeito, algumas ressonâncias “existencialistas”, ela se distingue fundamentalmente por aquilo que ela se autogera. Se ela pode aparecer (e se apresentar) como submetida à existência, ela se autoconstitui também nessa passividade.

O *sum*, o sou, merece que nos detenhamos e que o isolemos um momento dos processos pelos quais ele se engendra. Seguramente, trata-se aí do ser, mas do ser auto-centrado, centrado no eu-Eu [Moi-Je], absolutamente inconcebível e impossível fora dessa auto-referência. Poderíamos dizer, trata-se do ser conjugado na primeira pessoa. Se quisermos refletir bem sobre o assunto, veremos que estamos diante de uma emergência singular. Não se trata aí do Eu-eu [Je-Moi] que se descobre existente ao final de um ato de pensamento (conforme a interpretação habitual do *cogito* cartesiano), não temos aí o ser que relacionamos à subjetividade como a uma espécie de predicado. Trata-se do ser subjetivado e da subjetividade disseminada no ser. Trata-se do ser que recebe a inscrição profunda do Si [Soi] pensado/pensante e que ressurgue profundamente metamorfoseado por essa inscrição. Ser um “si” e ser simplesmente, existir como sujeito e existir simplesmente, não aparecem mais aqui como distintos ou divergentes, como em quase toda filosofia nascida

* No original, *étant*. Trata-se aí do ser enquanto fenômeno, do ente (N.T.).

de Heidegger (1990, p. 36), por exemplo, diz: “Ser um ‘si’ caracteriza sem dúvida a essência desse ente [étant], que existe, mas a existência não consiste no ‘ser-si’ [être-soi], uma vez que ela não se determina a partir dele”. Reencontramos, inscrito no mais profundo do cogito, essa incitação constante de Morin que nos impulsiona a procurar o sujeito e o si, o *autos*, bem aquém do “pensamento”, muito mais próximo da emergência do ser vivente (senão do ser, *tout court*) do que da emergência de uma “subjetividade humana”.

Essa leitura bastante atenta do cogito – que consiste mais em seguir sua própria lógica do que apenas recolher meticulosamente os discursos de Descartes (mas, é preciso repetir, há muito mais nos discursos de Descartes do que imaginam os cartesianos mais entusiasmados, e infinitamente mais do que pensam os “anticartesianos”) – mostra ainda uma outra coisa. O eu-Eu [moi-Je] não se constitui, de modo nenhum, no “pensamento”. Não se trata de uma construção que teria seu lugar exclusivo num espírito imaterial ou numa alma puramente pensante (menos ainda numa “apreensão transcendental” do tipo kantiana ou numa “intuição” do tipo husserliana). Trata-se de uma auto-constituição dependente do ser. O ser aqui entendido como aquilo que é radicalmente outra coisa que o pensamento e, contudo, profundamente solidário dele. O eu-Eu [moi-Je] somente pode emergir num ambiente próprio, um *oikos* particular, que é, simplesmente, o ser. Trata-se de uma auto-onto-constituição. Isso implica que o ser tem necessidade de um eu-Eu [moi-Je] para sua constituição de ser (implicação mais ou menos vislumbrada pelos filósofos), mas isso implica do mesmo modo que esse eu-Eu [moi-Je] tem necessidade do ser para se constituir ou que nele o ser se auto-constitui (implicação sistematicamente negada pela maioria dos filósofos que não pretendem ver no eu-Eu [moi-Je] senão um espaço de “subjetividade” separada do ser). O sujeito se constitui com parte do ser, a partir de seu substrato, mas simultaneamente se isolando dele. O meio, o segredo, a astúcia desconcertante desse isolamento, no seio da

imensa desenvolvimento ontológica ambiente, parece extraordinário quando se quer pensar bem sobre isso. Uma porção de ser se distingue do conjunto centrando-se em si, fazendo emergir um ser marcado, diferente, absolutamente único, pois nenhum outro ente pode realizar em seu lugar essa operação. Assim, o “sou” do “eu penso, logo eu sou” é uma forma de ser nova e inesperada, uma emergência espantosamente misteriosa, espantosamente à parte de todo ente, mas simultaneamente apenas existente a partir do ente.

O ego que emerge do *cogito* é então resolutamente ontológico, ele de modo nenhum se reduz a uma consciência, ele não é uma subjetividade que se pode reduzir a idéias, reduzir a uma auto-referência vazia, um eu = eu [moi = moi], menos ainda um ser de linguagem ou um conceito transcendental. É uma autoprodução de ser, com parte do ser, que se singulariza, entretanto dele. Trata-se do ser inteiramente estranho, autocentrado, desdobrando uma experiência estupefaciente, frágil e sólida: eu [moi]. De fato, atrás desse *cogito*, Morin nos ensina a ver um *computo* (eu *computo*). O poder de produzir seu “si” – isto é, de individualizá-lo, de distingui-lo do que não é “si”, ao mesmo tempo se enraizando, de delimitar seu ser ao mesmo tempo se impregnando de ser – pode ser esclarecido por um processo próprio a todo ser vivo, começando pelo mais elementar: a computação viva⁵. Como indivíduo computante, o sujeito é inicialmente um ser vivo. Assim, se o sujeito é resolutamente ontológico, ele é inteiramente biológico. Voltaremos ao assunto adiante.

Essa análise do cogito – com sua série de volteamentos espirais sucessivos – não deve de maneira nenhuma dar a impressão que atualizamos uma “dialética” própria ao *cogito* (isto é, uma “síntese” feliz de todas suas instâncias). Ela deve ainda menos fazer crer que chegamos a um solo fixo, um lugar de “fundamento” no sentido do “cartesianismo” ou de “fundação” no sentido de

⁵ Cf. definição p. 14

Husserl. Nenhum desses volteamentos é inteiramente isolável, nem suscetível de viver apenas de si próprio. Um desencadeia o outro, cada um é desencadeado pelo outro. Como num turbilhão (MORIN, 1980, p. 179). Na idéia de turbilhão, ao menos duas coisas devemos pôr em relevo: a instabilidade de um processo que é feito justamente de uma potente instabilidade sempre reconduzida e a auto-geração desse processo.

Assim, no coração do sujeito de maneira nenhuma reina a calma identidade de si. Trata-se antes de um fundo caótico que turbilhona. Convém não acreditar que esse fato se limita a introduzir algumas turbulências no seio do sujeito e a dar a este a missão de controlá-las. Não estamos aqui no tradicional teatro do controle das paixões ou da sublimação das pulsões inconscientes. O teatro se expandiu consideravelmente, pois trata-se de acolher o turbilhão em si mesmo e não de repeli-lo para os bastidores. Certo, esse encadeamento de volteamentos espirais, inicialmente caótico, é ao mesmo tempo organizador – como veremos –, mas ele é, sem cessar, caótico. Assim, não sou um “Eu” [Je] que se pensa como o sujeito de suas enunciações, não sou o eu [moi] objetivado que aparece como meu duplo, não sou um pensamento pensante, não sou um pensamento “pensado”, não sou um “sou”, não sou o “eu sou”. Contudo, eu sou caoticamente tudo isso e somente essa condição me permite de sê-lo organizacionalmente. Parece-me que nos encontramos aqui diante de uma das primeiras intuições de Morin (porque dificilmente se estabelecerá que seja apenas uma): o âmago do sujeito é vertiginoso. Essa intuição é precisamente uma entre aquelas que o aproximam tanto de Pascal: “O homem é para ele mesmo o mais prodigioso objeto da natureza”. É também essa intuição que parece central no projeto que ocupa Morin desde a época de *Arguments*⁶, o projeto de uma antro-po-cosmologia (MORIN, 1969). Trata-se de ver se abrir, no *antropos*, a brecha de um cosmo que é inicialmente caos e, no cosmo, a emergência de um *antropos* à imagem desse cosmo caótico.

Sem insistir aqui sobre o enorme interesse metodológico e epistemológico dessa idéia da antro-po-cosmologia no campo das ciências humanas (em primeiro lugar, pelos abalos sísmicos que ela introduz, previamente a novas organizações dos saberes), gostaríamos de destacar como ela continuou a enriquecer a concepção do sujeito própria a Morin. O caos se instalava no conhecimento da física e da cosmologia, o autor de “O método” o revela no próprio sujeito que produz esse conhecimento. Antes de sublinhar que esse caos é organizador, indiquemos como ele modifica o olhar que um “sujeito” pode ter de si mesmo. Trata-se de uma perda das referências interiores, de uma liquefação de todas as determinações unilaterais, de todas as construções do psicologismo, do transcendentalismo kantiano, husserliano ou outro, de todas as hermenêuticas e psicanálises, em resumo de todas as reduções e simplificações, interpretações e ideologias que tentaram figurar o sujeito, depois desfigurá-lo, e em seguida dissolvê-lo. Há algo aqui que lembra Hegel. Para o autor de “Fenomenologia do espírito”, a verdade não pode ter outro lugar que sua manifestação no sujeito. Essa manifestação deve passar por um momento negativo ao final do qual todas as determinações fixas do saber se tornam fluidas. Para Hegel, trata-se do primeiro efeito da entrada dos saberes exteriores na reflexão próprio ao “si”. Este é inicialmente o lugar das turbulências generalizadas: “O verdadeiro é a vertigem báquica na qual todos os participantes estão bêbados”. Mas, enquanto em Hegel todas as determinações interiores se reordenam – pouco importa se sabiamente ou dolorosamente – no “conceito” (a interioridade do sujeito), em Morin, elas conservam sua natureza sísmica. Aquilo que o sujeito encontra nele produz a vertigem e lhe provoca vertigem.

O sujeito não pode mais se ver como a unidade de uma representação do mundo (ou melhor, como a unidade de sua auto-representação), como um lugar de conciliação, de ordenamento, de síntese, em resumo, de “dialética”, mas como um entrelaçamento inextricável de “dialógicas”, dualidades, trindades, pluralidades, interações, retroações. O

6. Revista dirigida por Edgar Morin de 1957 a 1963.

sujeito como verdadeiro nó górdio de subjetividades e objetividades. “A identidade humana” (MORIN, 2001), conta feita dessa inextricabilidade propriamente humana. Esse livro deve ser visto como o antídoto a todos os reducionismos e a todas as simplificações aplicadas ao conhecimento do homem. Pluralidades irreduzíveis, como as diversas personalidades que nos constituem, dualidades fundamentais que enriquecem nossa unidade, como a dualidade do masculino e do feminino, do racional e do imaginário, do racional e do afetivo, do prosaico e do poético, outras mais inquietantes, como a inseparabilidade do *demens* e do *sapiens*, e trindades, como a inter-relação entre os traços que herdamos da espécie e aqueles que herdamos da sociedade e com aqueles que reenviam à nossa natureza de indivíduo... Em meio de todas essas contraditórias diversidades entremeadas, paira uma dualidade particular, uma das dualidades centrais na qual estamos irremediavelmente encerrados: a da vida e da morte. Essa dualidade remete à oposição/complementaridade do tudo e do nada. Somos tudo para nós mesmos enquanto seres vivos. Mas, como uma emergência improvável, efêmera e infinitamente local de um cataclismo cósmico, não somos nada. A isso se acrescenta ainda a dualidade/complementaridade da autonomia do sujeito e de sua dependência com relação ao meio, seu caráter de ser auto-eco-organizado sobre o qual iremos retornar. Essa última dualidade impede até mesmo que um sujeito humano possa esperar se fechar sobre sua própria complexidade, esta própria não tendo remates. Assim, a incerteza é a característica mais profunda do sujeito.

Permitindo-me aqui uma impressão geral – ainda que se possa considerá-la *naïf* –, diríamos que tudo isso faz do sujeito humano um “prodígio”. “Que novidade, que monstro, que caos, que sujeito de contradição, que prodígio!”, dizia Pascal. E se, de repente, viesse-nos a idéia de levar esse entendimento a sério? Se convencionássemos não mais reduzi-la a um efeito de retórica ou a uma “idéia filosófica”? Veríamos a existência, incluindo nossa própria existência individual, como uma assombrosa aventura.

É permitido esperar que o homem disponha aí, tanto no nível do indivíduo quanto no nível da humanidade, de uma possibilidade de um salto sem precedente em direção a um destino à altura do prodígio. Esse salto seria como um sobressalto, a escolha de um destino resolutamente humano, com uma auto-emergência de humanidade sobre a qual ninguém ainda tem verdadeiramente idéia. Entretanto, a luta de Morin em favor do advento de uma sociedade planetária, na qual todos os homens reconheceriam na velha Terra sua pátria comum, poderia ser, com efeito, a próxima etapa. Uma palavra a mais: é evidente que uma coisa é ser prodigioso, uma outra, bem diferente e incerta, é tornar-se...

É claro que ainda estamos longe de ter caracterizado o sujeito, conta feita de termos sublinhado seu inextricável tecido de contrariedades, contradições e pluralidades. É preciso ainda observar, depois de Morin, sua inextricável “complexidade”. Aquilo que esse termo lança de novo é freqüentemente também aquilo que é mais mal compreendido ou que, em geral, é silenciado. Ele significa que o sujeito encontra sua unidade nas suas pluralidades, suas inter-intra-relações e interações inúmeras e irreduzíveis. Implica que esse sujeito se organiza em e por processos constantes de desorganização, que ele se mantém em turbulências que podem também destruí-lo, que ele é estável por intermédio da instabilidade. Dito de outro modo, um fio condutor cartesiano se faz bem presente no itinerário de Morin. Na reflexão sobre o sujeito, é um ponto fixo e estável que se trata de encontrar. Que esse ponto esteja na encruzilhada de todas as turbulências, e apenas possa estar aí, não muda nada. Não há menos fixidez e estabilidade. Simplesmente, estas devem ser pensadas sem intenção simplificadora, devem ser vistas em sua complexidade. O que parece então decisivo e maravilhoso é que seja precisamente essa instabilidade que faça o sujeito. Este não se constitui antes daquela. Mas, por outro lado, não podemos ver como a estabilidade que caracteriza o sujeito poderia precedê-lo. Com efeito, aqui nada precede nada. Trata-se de uma espiral de retroação: o sujeito produz a estabilidade, que produz o sujeito,

que produz a estabilidade... bem entendido, na e por meio de uma instabilidade de princípio e de fato. Assim, retornando à análise do cogito, a possibilidade de um sujeito se pensar “um”, idêntico e estável, de modo nenhum provém de uma obscura faculdade transcendental. Além disso, as espirais de recursividade que evocamos não condenam o sujeito a um vai-e-vem fastidioso e vazio. Convém antes dizer que o sujeito produz sua estabilidade graças a esse jogo e a essa instabilidade. Se nos identificássemos apenas ao “Eu” [Je], ficaríamos aí fechados para sempre, se nos identificássemos somente ao “eu” [moi], nenhuma consciência surgiria, etc. A instável identidade do sujeito humano produz então sua única identidade possível, sua única estabilidade. A esse propósito, a fórmula que a Bíblia atribui a Deus, poderia ser interpretada como quase uma confissão por parte deste de sua não-humanidade: “Eu sou aquele que sou”. Deus se admitiria como o Ser infinita e exclusivamente estável, infinitamente fechado na sua identidade de ser na primeira pessoa, infinitamente pouco complexo...⁷

Desde aí, vemos melhor qual é o ponto nodal da epistemologia de Morin, e ao mesmo tempo uma outra de suas grandes idéias inspiradoras. Trata-se, certo, da idéia segundo a qual o conhecimento deve reatar relações com a complexidade, relações que o conhecimento sempre tentou (inconscientemente ou não) repelir. Mas o que nos parece decisivo é que essa complexidade não é apenas a do objeto, ela não se reduz à inextricabilidade do mundo. Ela é inseparável da complexidade do sujeito. Poderíamos dizer que o sujeito transmite ao conhecimento do nó górdio do mundo a chave que constitui seu próprio nó górdio.

Insistimos novamente, talvez contra todas as “evidências”, em dizer que essa concepção do sujeito complexo (complexificando seu conhecimento, complexificado por ele) retoma Descartes. Claro, procurando, como Arquimedes, “um ponto fixo e imóvel”, Descartes, acreditou tê-lo encontrado em uma posição que excluiria para sempre a dúvida e a

incerteza. O “erro” de Descartes foi sem dúvida ter apostado em uma eliminação definitiva do erro. Mas sua idéia de que o sujeito somente pode constituir um conhecimento sólido é estável transportando consigo sua própria solidez e estabilidade de sujeito (embora essas noções devam ser enriquecidas e complexificadas), permanece uma intuição poderosa e genial. É ela que torna possível compreender que só se pode conhecer implicando-se no seu conhecimento, oferecendo-se como o ponto de ancoragem deste. Assim, o “vivo do sujeito” é também a vida do conhecimento e sua única sobrevivência possível, o único vigor que ele dispõe. Evidente, é preciso não esquecer de dizer que a estabilidade do sujeito cognoscente se nutre de todas as instabilidades (as do mundo e as dele próprio), que sua posição central no conhecimento se afirma com e contra todos os descentramentos, humilhações, desilusões que repelem para as mais longínquas periferias do cosmo e da vida esse “imbecil verme da terra”.

Vimos então que a análise do *cogito* feita por Morin fornece um fio de Ariadne que nos permite chegar a uma parte da complexidade do sujeito. Entretanto, ela nos faz também privilegiar sistematicamente a consciência e, por isso, a dimensão “humana” da subjetividade. De verdade, de uma certa maneira, traímos o pensamento de Morin, introduzindo, desde o início, o acento sobre essa luminosidade improvável da consciência e do cogito, luminosidade que é também vacilante e frágil, como demonstram as mediações que encontraremos em “A identidade humana”. Como é bem conhecido, a noção de sujeito é introduzida por Morin para esclarecer inicialmente os processos da organização viva. As perspectivas que esse esclarecimento proporciona não vão contradizer as análises feitas antes, vão permitir a elas, esperamos, uma nova centração.

A noção de sujeito é introduzida por Morin no intuito de apreender a especificidade do ser vivo e ela é introduzida sob dois ângulos de ataque. De um lado, trata-se de se opor às concepções dos biólogos, que explicam a vida a partir de determinismos sem vida (interiores ou exteriores) ou de regulações anônimas. Trata-se de contornar o modelo

⁷ A última observação é puramente pessoal.

mais ou menos dominante do “organismo” que acentua os traços específicos (não individuais) e genéticos do ser vivo, reduzindo este a uma organização estritamente dependente de um exterior, o meio, e de um interior, os genes. Em certo sentido, poderíamos talvez dizer que essas concepções fazem do ser vivo um sistema inteiramente aberto: aberto aos determinismos exteriores, aberto aos determinismos interiores, que são os genes. Essa dupla abertura total implica também uma dupla dependência total. Mas, de um outro lado, trata-se também, por parte de Morin, de nuançar as contribuições de uma corrente com relação à qual, entretanto, ele reconhece uma profunda dívida: nos anos 70, H. Von Foerster, H. Maturana e F. Varela⁸, realçando as idéias de auto-referência e de auto-poese. Trata-se, nesse caso, de sublinhar o fechamento com respeito à exterioridade, constitutivo dos seres vivos. Estes aparecem como sistemas fechados, centrados sobre si mesmos, produzindo-se a si próprios. Trata-se, assim, de acentuar o fechamento mais que a abertura, a autonomia mais que a dependência. Desde o primeiro tomo de “O método”, Morin (1977, p. 210) já propunha a idéia de espiral, ligando abertura a fechamento: “rompendo com uma alternativa viciosa, iremos, de agora em diante, considerar a abertura na sua relação com o seu fechamento”. Essa noção tornar-se-á o “sujeito”, designado também “autos”, no segundo volume de “A vida da vida”.

O que define o sujeito é seu caráter de auto-eco-organização, o que quer dizer que ele produz sua autonomia na e pela sua dependência ecológica. É também seu caráter de auto-geno-organização, o que implica que ele cria sua autonomia a partir da dependência genética. Temos aí o ponto nodal da organização, o ponto no qual se tece o nó górdio da vida. Nele se entrecruzando os determinismos que – por sua intricação – geram a autonomia, esta que, por seu desenvolvimento, entrecruza em si mesmo sempre mais determinismos. Essa

possibilidade surpreendente pode ser esclarecida (mas não inteiramente elucidada, pois permanecerá sempre uma irreduzível parte de mistério) pela “computação” viva. O ser vivo mais elementar computa. Isso significa, de início, que ele distingue um “si” de um “não-si”. Os mecanismos de defesa imunológica mostram que toda célula e todo ser pluricelular “reconhecem” elementos estranhos e tentam destruí-los. Certo, esse reconhecimento não é consciente, mas já contém o esboço da reflexão e da introspecção. Observando bem, esses mecanismos não são mais do que o poder de discernir, numa interioridade, aquilo que é da ordem do “si” e o que remete a um exterior. Além disso, como os computadores fabricados pelo homem, o ser vivo mais elementar, a célula, grava, registra, analisa dados e informações que provêm de seu meio circundante e de seu próprio interior. A diferença é que ela realiza a objetivação dessas informações, erigindo-se cegamente em sujeito e dando-se objetos distintos dela própria. Desse modo, ela discerne um interior e um exterior, o útil e o nocivo, o que é do “si” e o que é do “outro”. Toma decisões, age por si mesma, independentemente. Sua computação é uma auto-computação, isto é, um cômputo. Observemos ainda que – tal como uma consciência que se descobre em meio a um universo – ela se situa obscuramente no centro de um mundo que gravita em torno dela com substâncias amigas ou inimigas, congêneres associados ou estrangeiros, modificações do meio interior e exterior, acasos, imprevistos... Observemos enfim que esse processo, indiscutivelmente cognitivo, é ao mesmo tempo gerador. Computando, computando-se, a célula se cria e recria-se. O que quer dizer que o cognitivo gera o ontológico: *computo ergo sum* (eu computo, logo eu sou, eu me produzo).

Afirmando que o sujeito é tão velho quanto à vida e que ele não está ligado, de maneira essencial, ao pensamento e à consciência, poderíamos nos crer muito afastados de Descartes. Mas estamos tão distantes assim? De partida, percebemos que, no cogito, em estado latente, tem vida o segredo de um cômputo ininterrupto. O próprio

⁸ Ver a bibliografia em La Méthode 4 e em La Méthode 5.

Descartes, estimando que a questão da união da alma e do corpo ultrapassa o entendimento humano, renunciando, pois, a explicar-se claramente sobre esse ponto⁹ – abstém-se de resolver o nó górdio de um enraizamento do pensamento na vida. Se ele não reconhece a existência de pensamento e de consciência nos animais, reconhece, contudo, suas inclinações, afeições, paixões. Se ele pretende explicar seus comportamentos por razões puramente “mecânicas”, é, para ver aí, maravilhosas máquinas que ultrapassam infinitamente os poderes da técnica humana.

O *cogito* pode muito bem ser visto como um duplo no interior do próprio pensamento, como um eco do *cômputo* imemorial. Novamente, uma leitura atenta de Descartes e uma certa atenção sobre o aspecto surpreendentemente “biográfico” de sua obra nos permitiriam ver indícios de um pensamento complexo em ação na sua concepção do *cogito*. Os discípulos e os comentadores do cartesianismo quiseram todos ver no *ego cogito* um poder do pensamento puro, poder de identificar nele próprio o lugar de sua origem e de seu jorro. Pretenderam desbiologizar totalmente esse lugar de origem, separando-o “radicalmente” do corpo (sem os escrúpulos de Descartes que se guardou de fazê-lo), separando-o também radicalmente da história concreta e vivida na qual ele se insere, e na qual, além disso, ele se expõe explicitamente. Esquece-se muito facilmente que o *cogito* é, de início, a intuição de um sujeito particular que falava de “si mesmo” e que se descobre “ser” no centro de “seu” pensar. Esse aspecto egocêntrico – no sentido literal e não metafórico – do pensamento de Descartes foi considerado inteiramente secundário e negligenciável por todas as escolas filosóficas (incluindo, curiosamente, Nietzsche), quando talvez seja o mais importante.

⁹ Suas respostas às questões de Elisabeth d'Autriche, que ressaltavam a obscuridade de sua filosofia nesse ponto, mostram – pelo seu embaraço – que ele prefere, no fundo, não se pronunciar. Quanto à teoria da “glândula pineal”, exposta em *Paixões da Alma*, parece mais refletir uma vontade de coesão e de completude de seu sistema antropológico do que uma concepção “clara e distinta”.

Em todo caso, vemos mais claramente em que o *cogito* reflete o *cômputo*. Da mesma maneira que, pensando, situo-me no centro de meu pensamento (e que não posso pensar senão assim), igualmente, computando (eu que escrevo isso aqui ou (eu) a bactéria anônima e efêmera), situo-me no centro de meu mundo (e somente posso viver desse modo). Podemos radicalizar sem hesitação: igualmente como “me” situo no centro do pensamento (*cogito*), situo-me no centro do mundo (*cômputo*). É fascinante ver que Morin pôde esclarecer uma parte do velho e do obscuro problema do sujeito pela vida, e uma parte do velho e do obscuro problema da vida pelo egocentrismo. É fascinante ver o “ego” – que é preciso, de início, considerar no sentido imediato e literal –, se quisermos compreender verdadeiramente “eu” que vos falo. É fascinante ver que “eu” estou implicado, numa imensa escala, no mistério da vida e do pensamento. É fascinante ver, que estou implicado, numa imensa escala, no mistério do ser, pois vimos que essa auto-produção de si pelo ser vivo é produção ontológica, criação de ser.

Pode-se compreender uma das resistências que o pensamento de Morin pode suscitar: pode-se acusá-lo de simplificação abusiva. Tudo se reduziria a uma ínfima e ridícula ilusão, quase a um defeito, a um delírio, ao egocentrismo? No fundo, talvez seja isso: um minúsculo defeito, um erro imprevisível: um ser ínfimo, um ridículo proto-ser vivo, que se voltou sobre si, acreditou-se então mais importante que tudo e persistiu, de todas as maneiras, na sua crença. À força de crer e de se determinar a produzir, Morin efetivamente fez do sujeito uma realidade. Mas gostaríamos de sublinhar outra coisa, aquilo mesmo que Morin ressaltava em primeiro plano na sua concepção do sujeito. O eu [moi] – o ego – é uma posição a ocupar. É o centro de meu mundo. Porém, essa posição posso ocupá-la com interesses mesquinhos e egoístas, com idéias simplistas e concepções estreitas, um eu [moi] limitado. Posso também ocupá-la com um eu [moi] aberto e generoso, inquieto, indagador. Em lugar do eu [moi] particular, posso

colocar um nós, minha família, meus amigos, a humanidade, e dar a meu interesse pelos outros a força de meu egocentrismo.

Assim, dois dos mistérios que nos cativam – a emergência da vida e a emergência do sujeito (de onde emergirá, por sua vez, a consciência) – constituem apenas um: a emergência de um “autos”, de um ser centrado em si mesmo, malgrado sua deriva de marginal, obstinadamente autônomo diante do peso extenuante de suas dependências.

REFERÊNCIAS

- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1985. p. 404. Título original: *Lês mots et lês choses*.
- HEIDEGGER, M. *Le retour an fondement de la métaphysique, in qu'est - ce que la méphysique?*. Paris: Gallimrd, 1990. p. 36.
- HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantrale*. Paris: Gallimard, 1999. p. 106.
- MORIN, E. *La méthode 1: la nature de la nature*. Paris: Ed. Du Sevil, 1977. p. 210.
- _____. *La méthode 5: l'humanité de l'humanité*. Paris: Ed. Du Sevil, 2001.
- _____. *Le vif du sufer*. Paris: Ed. Du Sevil, 1969.
- _____. *O método II: a vida da vida*. Lisboa: Publicações Europa - América, 1980. Título original: *La méthode 2: la vie de la vie*.

Cidades, imagens e desordem

Lisabete Coradini – UFRN

RESUMO

Perspectivas de um futuro melhor tem provocado a imaginação de muitos arquitetos, escritores, cineastas, físicos, historiadores, antropólogos. Distintas possibilidades no plano tecnológico, econômico, social e urbanístico oferecem uma série de reflexões sobre a história da cidade e sua vida futura. Desde a fantasia utópica até os projetos de ordem prática, a cidade tem sido o principal personagem. Qual o futuro das cidades? Como pensar num futuro justo e legítimo para as cidades?

Palavras-chave: Cidade – Complexidade – Imagem – Futuro.

RESUMÉ

Perspectives d'un avenir meilleur provoquent l'imagination de beaucoup d'architectes, écrivains, cinéastes, physiciens, historiens et anthropologues. Différentes possibilités sur le plan technologique, économique, social et urbain offrent une série de réflexions sur l'histoire de la ville et sa vie future. C'est ainsi que dès la fantaisie utopique et jusqu'aux projets d'ordre pratique, la ville devient le personnage principal. Mais quel est l'avenir des villes? Comment imaginer un avenir juste et légitime pour les villes?

Mots clés: Ville – Complexité – Image – Avenir.

Las teorías científicas non son el reflejo de lo real, sino proyecciones del hombre sobre lo real

Edgar Morin

Neste começo de milênio, estamos tratando de entender por que o mundo não é previsível e por que funciona fora do equilíbrio. Na literatura de ficção, podemos encontrar um interessante exemplo, um ano depois de 1984, o ano do grande irmão de George Orwell, ao contrário do que se previa neste livro, foi criado em Los Angeles o primeiro cibercafé, com o qual se mostra que uma pessoa é capaz de vigiar o mundo.

Hoje descobrimos um novo sentido para a incerteza e o azar. Sabemos que a desordem pode gerar novas formas de organização, que a partir do caos pode surgir a novidade. Podemos ver isso dentro da complexidade urbana, por exemplo, dentro de uma grande cidade surge a cidade irregular, ilegal, não controlada, que luta para sobreviver, que encontra dentro de sua própria desordem novas formas de organização, como a associação de vizinhos, a auto-construção. É, portanto, dentro do caos e da desordem que vemos surgir uma nova ordem que é sua, própria, que faz com que o ciclo da vida continue. Assim, a vida emerge do novo, longe do equilíbrio.

Outro exemplo é o das áreas fronteiriças, como Tijuana (México/EUA), que nos ajuda a pensar um pouco mais sobre a complexidade urbana, pois nestas áreas estamos vendo surgir um novo estilo de vida, uma nova forma de fazer música, uma nova forma de se vestir. A mescla, o multiculturalismo aparece como uma nova forma de organização própria destas zonas.

Se quiséssemos continuar com exemplos da cidade, poderíamos enumerar vários fenômenos, como o da violência urbana, o do isolamento das

peçoas, o da fragmentação, o da perda da sensação de futuro. Pois a cidade é dinâmica e está conectada a uma intensa rede: seus habitantes, suas ruas, seus monumentos, suas árvores, seus edifícios, suas esquinas. A cidade é uma espécie de rede que se tece, se desfaz e se volta a tecer; onde o todo é mais que a soma de suas partes. As partes renovam-se e modificam-se, as relações entre elas estão também em incessantes fluxos de reajuste e transformação.

Prever o futuro das cidades é uma tarefa muito difícil, ou melhor, impossível. Entretanto, alguns cientistas ainda acreditam que podem vaticinar alguns conhecimentos futuros. Em alguns séculos, descobriram-se leis científicas que resultaram em desdobramentos para entender como começou o universo, mas essas leis não afetam a sua evolução futura, pois não somos capazes de empregá-las em uma previsão de um futuro remoto. Por quê? Porque uma mudança, por menor que seja, em um breve período de tempo, bastará para que se altere o modo inicial de um sistema e isto nos conduzirá a um resultado diferente. Por exemplo, uma revolução no Irã desencadeia uma alta de preço do petróleo, o qual provoca escassez de energia, inflação e uma reestruturação das finanças internacionais.

Na era do planeta globalizado, a cidade não pode ser pensada de forma isolada, separada, toda poderosa, fatal. Nenhuma solução, plano ou estratégia podem vir exclusivamente da ciência e da tecnologia, de um planejamento futuro, de uma utopia construída. Tudo isso pode se verificar através de um outro exemplo: a construção de Brasília. Uma cidade que foi construída nos anos sessenta para alcançar no ano 2000 o máximo de 500 mil habitantes. Hoje, possui aproximadamente dois milhões de habitantes. Com este exemplo, podemos ver como e por que a cidade foi construída, como ela mesma encontrou sua própria lógica de funcionamento, como a utopia deu lugar à novidade.

Também é possível observar a complexidade da cidade ao contrapor as *memórias del futuro* descritas a partir dos anos sessenta e setenta com as teorias pós-modernas que afirmam que as cidades se tornariam obsoletas devido à globalização e às novas

tecnologias de informação. Afinal, não se trata de deixar tudo ao azar, de apostar no destino, de confiar nas cartas, como dizia o poeta: "Podemos deixar tudo ao azar, menos o próprio azar".

O FUTURO ERA SER MODERNO

Há muito tempo o homem sabe da existência de outros planetas, se bem que somente a partir do século XIX surgiram histórias sobre a vida no espaço. A ciência não sabe dizer que planetas estão habitados ou como são estes habitantes extraterrestres. Os artistas parecem não ter paciência para esperar as provas científicas e por isso existem muitos livros, histórias em quadrinhos e filmes de ficção científica a este respeito. Mas, esta curiosidade não parece ser somente dos artistas e essas dúvidas são recorrentes na história ocidental. De Júlio Verne a nossos dias, a inquietude permanece e cresce de maneira tal que toma várias formas e faz parte de um período em que este tipo de questionamento é problematizado. Podemos perceber essa inquietude através de diferentes tipos de produção cultural: livros, muitas vezes *best sellers*, filmes de grande bilheteria e publicidade, entre outros.

Em 1918 nascem o rádio e a televisão. Em 1923, a astronomia descobre a existência de outras galáxias; em 1927, o cinema sonoro; em 1930, surgem os primeiros desenhos de naves espaciais de Alex Raymond; em 1940, a televisão em cores; em 1944, surgiu o computador; em 1957 lança-se o primeiro satélite, o sputnik; e em 1969, seiscentos milhões de pessoas assistem ao vivo a chegada do homem à lua.

Nos anos do pós-guerra, a chegada do homem à lua foi o ápice tecnológico. Desde então já se trabalhava em algo tão revolucionário como pisar a lua: uma rede de computadores. A rede evoluiu e transformou-se no que hoje conhecemos como Internet. Os satélites de comunicação que surgiram no início dos anos sessenta e revolucionaram o mundo foram imaginados e descritos por Arthur Clark, autor de 2001 "uma odisséia no espaço", e foi quem previu em 1945, que tais objetos deveriam ser mantidos em posição estática com relação ao plane-

ta. Para alcançar 50 milhões de pessoas, o rádio necessitou de 38 anos; a televisão precisou de 13 para chegar à mesma marca; porém, para a Internet foram necessários apenas 4 anos. Segundo algumas teorias da pós-modernidade, o mundo estava preparado para receber a rede. Talvez por esta razão, as teorias pós-modernas falam do triunfo do indivíduo sobre as massas e apresentam um mundo da simulação, feito, possibilitado pelo computador.

Hoje em dia, nossas discussões versam sobre a realidade virtual e inteligência artificial, entre outros temas. Segundo alguns estudiosos, estamos passando por uma revolução tecnocientífica sem precedentes para a humanidade (HARAWAY, FITTING, VIRILIO). E nossa visão de mundo tem sido remodelada em função da velocidade com que as teorias se põem em prática. As concepções acerca das cidades passam a sentir também estes efeitos e à medida que passam as décadas, determinados aspectos se fundem para formar outros pontos de vista que recontextualizam a cidade. Entretanto, nenhuma destrói a outra, somente as ressignifica.

As perspectivas de um futuro melhor têm provocado a imaginação de muitos arquitetos, escritores, cineastas, sociólogos, historiadores. As distintas possibilidades nos planos tecnológico, econômico, social e urbanístico oferecem uma série de reflexões sobre a história da cidade e sua vida futura. São diferentes visões, diferentes perspectivas que provocam novas questões e novos temas. Já que não é possível abarcar todas as questões referentes ao tema, espero proporcionar fontes, exemplos e inspiração a outros investigadores para que possam vislumbrar algumas sugestões. Eu gostaria de propor uma questão-chave: que memórias do futuro também constroem os camponeses recém-chegados a cidades, os desempregados, os religiosos e fanáticos frente ao fim do século, por exemplo. Analisar estas diversas categorias sociais faz-se necessário e espero poder compartilhar com outros investigadores este tema tão sedutor.

É possível afirmar que estamos vivendo em uma destas épocas limítrofes, talvez um novo estilo de vida será inventado, assim como aqueles descritos na ciência ficção. Creio também que não existe passado

histórico em “estado puro”, pois todo passado é uma interpretação retrospectiva feita a partir de crenças presentes. Podemos afirmar, outrossim, que quanto mais estudamos a cidade, mais percebemos que esta não pode ser entendida isoladamente. E que quanto mais estudamos o futuro, mais percebemos que este é portador de novidades, o que nos leva a rechaçar o ponto de vista determinista que afirma que o futuro está incluído no passado e, conseqüentemente, não poderia ser totalmente novo ou imprevisível. Portanto, não é possível prever o futuro porque não se tem a certeza nem sequer do presente; sempre há uma margem de ambigüidade, sempre há uma incerteza.

TUDO É INCERTO DE ALGUMA MANEIRA

Na vida profissional como acadêmica, passamos por momentos de estabilidade e por momentos caóticos. Inclusive, já nos acostumamos a considerar tudo o que ocorre de negativo como caótico. Assim, em nossas vidas estamos sempre buscando a certeza, a ordem, a rotina e, desejamos antes de dormir, poder acordar e encontrar um lindo dia. A rotina e a ordem são necessários em nossas vidas; por esta razão, estamos sempre buscando a estabilidade, a previsibilidade, a regularidade para, de uma forma ou de outra, ter um futuro tranqüilo. Estamos consciente ou inconscientemente produzindo a ordem. Isto também podemos ver através do curso da história, quando, por exemplo, nos leva a pensar à origem do modelo dominante de fazer ciência com Galileu e Newton, que hoje chamamos de “ciências clássicas”. Estes pensadores estavam preocupadas com a ordem, com o previsível, com o controle. Tais “ciências clássicas” se baseavam em duas idéias fundamentais: a ordem e a causalidade. Quando algo parecia irregular, fora de controle, pensava-se que a teoria ou o método não eram adequados. Esta perspectiva influenciou durante muitos anos as ciências sociais, as ciências do comportamento, as demais áreas do conhecimento, que passaram a ver o homem e a cultura como algo estático, que não se modifica. Durante muitos anos, existiu uma preo-

cupação em desenvolver enfoques totalizadores e em estabelecer conexões inequívocas entre teoria e observador, entre interpretação e realidade.

No século XVII, a revolução científica destrói esta ordem e põe em seu lugar o mecanismo da causalidade: ao observar um fenômeno, procura-se os fenômenos anteriores que o originaram. Um mundo de acontecimentos desenvolvidos de acordo com a lógica do antes e do depois. Esta revolução dá outro sentido à noção de causa: uma regra baseada na experiência do passado. Poderíamos afirmar que naquele momento se acreditava que o presente influi no futuro. No século XVIII os cientistas voltam-se para a técnica, a solução de problemas práticos, de construção. Trata-se de uma época em que a racionalidade, a classificação e a regulação tornam-se importantes. No século XIX, nascem as ciências sociais, que apontaram para algo mais que uma causa. Cada fenômeno possui múltiplas causas que é impossível determinar com precisão. Quer dizer, não se pode relacionar os acontecimentos uns com os outros de maneira geral. No início do século XX, a física quântica postulou que a energia e a matéria não eram contínuas. Nelas, não era possível descrever o comportamento preciso de um fenômeno, pois, ao calcular a posição exata, perdia-se a possibilidade de saber sua velocidade de movimento e vice-versa. Assim, se não podemos definir o instante presente, como podemos então determinar o futuro?

Portanto, não podemos sustentar nem o princípio da causalidade como explicação dos fenômenos nem o determinismo. O que temos ante nós não é algo exterior que observamos e sim um fato complexo resultante de um objeto observado e um sujeito que observa. Em 1926, Heisenberg ao formular o famoso princípio da incerteza, mostrou que não se pode separar o acontecimento do observador. Assim, a causalidade, a simplicidade, o determinismo, o princípio da linearidade, a idéia de causa e efeito são impugnados pelas ciências atuais. As ciências atuais provam que as "ciências clássicas" deixavam de lado todo o fenômeno que não fora redutível ao simples. As "ciências clássicas" consideram somente ordem e regularidade.

Neste contexto, o tema da complexidade deve ser visto com mais cuidado, pois as ciências, até pouco tempo, interessavam-se somente pelo simples ou melhor intentavam simplificá-lo. Desta maneira, os sistemas complexos converteram-se no centro das investigações sobre geometria não linear. Nas matemáticas, irrompe a geometria fractal, em termodinâmica investigaram-se os sistemas irreversíveis, e assim por diante.

O universo é complexo, assim como cada um de seus componentes. O universo, a sociedade, a cultura estão submetidos a um processo de incessante troca que cria uma nova ordem. As trocas conduzem a uma etapa de instabilidade, desordem e caos que levam a dois caminhos: ou se desintegram ou se auto-organizam a partir de pontos de bifurcação como sugere Laszlo (1997). Assim, em nossas vidas, a vida real, está cheia de fenômenos complexos os quais refletem a incerteza inerente do mundo. Poderíamos discorrer sobre outros conceitos, como entropia, retroalimentação, a termodinâmica e tantos outros elementos que dão movimentos à cultura, mas como não é meu interesse desenvolvê-los aqui, minha intenção é apenas recordar que, quando isolamos as coisas a complexidade está aí para mostrar que vivemos em um universo holista e indivisível.

Talvez um dos desafios de nosso tempo é o desenvolvimento de perspectivas que possam buscar convergências entre as ciências chamadas exatas e as humanas. Entretanto, não se trata de esquecer as diferenças e especificidade de cada uma. Se se trata de pensar a antropologia desde o ponto de vista da complexidade é necessário manifestar o que se modificou nos paradigmas científicos que permite mapear o tema do complexo.

Nas ciências humanas, novas teorias marcadas por novas perspectivas entendem o universo através de conceitos, como complexidade, caos, auto-organização, criação da ordem pelo ruído e pela desordem, turbulência, etc. Este novo contexto teórico foi antecipado por disciplinas como a física, a biologia, a química e por cientistas e pensadores como Thom (1996), criador da teoria da catástrofe; Prigogine (1996), teórico das estruturas dissipativas; Henri Atlan, teórico da autoorganização e Morin (1992) e

seu diálogo entre ordem, desordem e organização. Merece destaque o livro "A Teia da Vida" de Capra (1997) que apresenta abundantes informações sobre estes conceitos e investiga o paralelismo entre os sistemas de vida e a complexidade. Também Hayles (1998), no livro "La evolución del caos, el orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas", busca novas interpretações do caos em disciplinas como literatura e teoria literária.

Já Kuhn (1975) mostrou que, nos finais dos anos sessenta, algo bastante provocador como um sistema de pensamento pode ser questionado e provocar a constituição de novos conceitos, inclusive novos paradigmas. Atualmente, dizem alguns autores que não é possível explicar fenômenos tão complexos como as mudanças climáticas ou flutuações das bolsas de valores sem recorrer a conceitos como o de desordem e caos. Portanto, umas poucas leituras bastam para comprovar que há uma verdadeira revolução epistemológica ligada ao surgimento destas novas correntes e que seria interessante que a Antropologia pudesse buscar elementos nesses conceitos para entender o dinamismo da cultura e a própria definição de homem. No futuro, assistiremos a transformações culturais, políticas, sociais e de comportamento, de maneira que poderíamos fazer algumas perguntas do tipo: até onde chegaram as investigações sobre inteligência artificial, clonagem?

O recente desenvolvimento sobre as novas teorias da complexidade e do caos trazem novamente ao debate o problema do determinismo, da evolução das ciências cognitivas, etc. Os importantes descobrimentos fósseis pré-humanos, de Louis y Mary Leakey, em 1959, e de Yves Coppens, em 1974, comprovam as hipóteses evolutivas sobre a aparecimento do homem e deixam, cada vez mais, no esquecimento a idéia do homem concebido por um deus.

Para Edgar Morin, as idéias que pareciam ser as mais corretas a respeito da natureza do universo, da natureza da terra, da natureza da vida e sobre a própria natureza do homem se desmoronam entre as décadas de cinquenta e sessenta, porque os progressos revolucionários permitiram a emergência de uma nova consciência planetária. Segundo o autor, o único pensa-

mento que sobrevive é aquele que se mantém em temperatura da sua própria destruição. E aqui estamos nós, neste início de novo milênio, em um universo que tem como seu princípio o desconhecido, o insondável e o inconcebível. "Sabemos agora de onde viemos, mas não sabemos de onde vem o lugar de onde viemos, ou seja, estamos incertos no que se refere à origem do mundo e da origem da vida" (MORIN).

Em meados dos anos sessenta, Edgar Morin, investigador do C.N.R.S. da França, publicou, entre outras obras de suma importância, *O Método*, investigação que consta de quatro volumes dedicados ao conceito de complexidade. O achado de Morin chama-se transdisciplinaridade e consiste em estabelecer uma conexão entre a natureza, o conhecimento e as idéias, ou seja, elaborar uma teoria que permita entender o homem em toda a sua complexidade. Para Morin, entender o mundo físico, biológico e cultural ao qual pertencemos significa entender a nós mesmos.

O autor adverte também que a complexidade não é somente uma oposição ao pensamento simples. O pensamento complexo nega as conseqüências reducionistas do pensamento simples. Nega qualquer forma de pensamento mutilador, positivista e unidimensional. A complexidade, diz Morin (1996, p. 230):

é uma palavra problema e não uma palavra solução. O pensamento complexo está animado por uma tensão permanente entre a aspiração a um saber não fragmentado, nem dividido, nem reducionista e do reconhecimento do inacabado e incompleto de todo o conhecimento.

O que é a complexidade? Para Morin, a "ciência clássica" serve para revelar a ordem, para descartar a dúvida e a ambigüidade; entretanto, o pensamento complexo existe para o contrário, preocupa-se por enfrentar o caos, a incerteza e a desordem. A complexidade não se reduz a este conceito, sim que, nela, estão implícitos o diálogo e a dúvida. "É a dialógica entre a ordem, desordem e organização". Segundo ele, "a consciência da complexidade nos faz compreender que não podemos escapar jamais da

dúvida e que jamais podemos ter o conhecimento total: a totalidade é a não verdade” (MORIN, 1996, apud CORADINI, 2000, p. 26). “O todo está na parte, que está no todo. Podemos enriquecer o conhecimento das partes pelo todo e do todo pelas partes, em um mesmo movimento produtor de conhecimento” (MORIN, 1996, p.107).

Segundo Pakman (1996), na introdução de um outro livro de Morin, “Introducción al pensamiento complejo”, o desafio da complexidade é o de pensar a complexidade como método de ação cotidiana, qualquer que seja o campo no qual desempenhamos nosso fazer. Creio que aqui há um ponto de vista muito importante e, às vezes, complicado: o observador (antropólogo) pode ter metapontos de vista. Deve estar aberto a novos conceitos, novos descobrimentos e novas reflexões.

REFERÊNCIAS

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

CORADINI, Lisabete. *Memorias del futuro: imágenes y discursos de la ciudad latinoamericana*. Tese (Doutorado) – Universidade Nacional Autónoma, México, 2000.

HAYLES, Katherine. *La evolución del caos: el orden dentro de la desorden en las ciencias contemporáneas*. Madrid: Gedisa, 1998.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

LASZO, Ervin. *La gran bifurcación*. Barcelona: Gedisa, 1997.

MORIN, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 1996.

_____. *Edgar. El método IV: as idéias: a sua natureza, vida, habitat e organização*. Lisboa: Publicações Europa América, 1992.

PAKMAN, Marcelo. *Introducción*. In: MORIN, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 1996.

PRIGIOGINE, Ilya. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: UNESP, 1996.

THOM, René. *Estabilidad estructural y morfogénesis: Ensayos de una teoría general de los modelos*. Barcelona: Gedisa, 1996.

Complexidade, educação e ética da responsabilidade

Tereza Mendonça – Instituto de Estudos da Complexidade

RESUMO

O texto foi formulado na intenção de estimular as reflexões em torno dos desafios que vêm sendo colocados pela educação, tendo em vista a necessidade de uma reforma paradigmática que exercite a inteligência da complexidade, utilizando os princípios do pensamento não linear complexo e as peculiaridades da sinérgica, metodologia sempre aberta, que age no sentido de instrumentalizar o que poderíamos entender como uma “arte de pensar”. No interior desta reflexão, o território da ética necessita ser percorrido e repensado permanentemente, na busca efetiva das transformações requeridas para uma educação do futuro.

Palavras-chave: Complexidade – Transdisciplinaridade – Psicanálise.

ABSTRACT

The article stimulates the reflections about the challenges that have been presented by education, regarding the need of a paradigmatic reform which runs through the possibility of exercising a complexity intelligence, using the principles of the non-linear thought and the peculiarities of synergetics as an ever-open methodology what we could call an “art of thinking”. Within this reflection, the ethic’s territory needs to be permanently rethought during the actual pursue of the required transformations for a future education.

Key words: Complexity – Transdisciplinarity – Psychoanalysis.

Este artigo foi formulado na intenção de estimular as reflexões em torno dos desafios que vêm sendo colocados pela educação. A reforma do pensamento, referida por Edgar Morin, mais do que simplesmente curricular é uma reforma paradigmática, que requer o exercício de uma inteligência da complexidade revelada, entre outras coisas, na utilização de princípios do pensamento não linear complexo e nas peculiaridades da sinérgica. O pensamento complexo apresenta-se como metodologia possível para o conhecimento e a educação, metodologia sempre aberta, que age no sentido de instrumentalizar o que poderíamos chamar com Helena Knyazeva, de uma “arte de pensar”. O pensar complexo independe do grau de informação teórica ou erudição intelectual do pensador. “O mundo dos intelectuais, escritores ou universitários que deveria ser mais compreensível, é o mais gangrenado sob o efeito da hipertrofia do ego, nutrido pela necessidade de consagração e glória” (MORIN, 2000, p. 97).

Além de uma formação¹ abrangente, o pensar complexo requer como premissa, que o sujeito seja capaz de realizar uma operação psíquica da ordem de uma ruptura narcísica, que lhe permita suportar a angústia despertada diante da não totalização

¹ Sem muito esforço podemos perceber que esta questão nos remete imediatamente ao território da ética. A própria palavra formação está embebida de conotações indesejáveis aos nossos propósitos. A idéia de formar referida à colocação de uma forma seria a antítese do que estamos tentando apresentar. Mais coerente com o pensamento complexo seria a concepção de uma forma em ação. No sentido de uma balança entre o contorno bem definido dos diferentes setores do conhecimento e um atravessamento mais fluido destes territórios, com fronteiras em permanente movimento.

do saber. Requer um desapego em relação às exigências egóicas de manutenção de estabilidade e dos ideais de permanência, bem como o difícil exercício de abrir-se à alteridade. Nenhum destes requisitos pode ser alcançado somente pelo saber cumulativo de natureza intelectual, mas também pela vivência de experiências humanas relevantes que incluem amor, sofrimento, temores e demais dimensões afetivas que habitam a dimensão do *homo demens*.

Exatamente por sua vocação transdisciplinar, o Pensamento Complexo vem sofrendo a crítica de produzir um conhecimento superficial, que tangencia as questões e as agrupa à maneira de uma bricolagem. Contudo, o projeto de religar o conhecimento que foi artificialmente separado em disciplinas, não exclui a idéia das disciplinas, pois o ponto de vista complexo, como assinala E. Morin (2000), em vários momentos de sua obra preocupa-se em “distinguir sem separar e juntar sem confundir”.

Esta forma de pensar instaura um modo de investigação que privilegia a colocação de problemas às ofertas de soluções. Em se tratando da questão educacional, **o primeiro problema que se destaca, refere-se a um paradoxo da contemporaneidade**: ao mesmo tempo em que o avanço do conhecimento cria uma necessidade imperiosa de **especialização**, torna-se cada vez mais necessário um **conhecimento abrangente** que possibilite pensar a complexidade dos objetos.

Quando pensamos na constituição da vida e em sua escala crescente de complexização, sabemos que os organismos foram se tornando cada vez mais especializados, em prejuízo de respostas mais generalistas, embora conservem ainda, potencialmente, todas as aptidões originárias para estas realizações. Analogamente, do ponto de vista do conhecimento e sua metodologia, a necessidade da especialização impõe prejuízos ao conhecimento articulado. Por outro lado, somente este pode dar sentido aos avanços obtidos pelas pesquisas especializadas.

Deduz-se daí, uma **segunda questão importante**: a imperiosa necessidade de **orientarmos a educação na direção da transdisciplinaridade**, com todos os desafios contidos nesta proposta: avançar

na transversalidade como resultante entre o aprofundamento e o deslizamento abrangente da superfície. Helena Knyazeva assinala “que toda teoria é transdisciplinar por natureza, por estar orientada de modo a revelar padrões comuns de auto-organização dos sistemas complexos de todo tipo, independente da natureza concreta de seus elementos”. Trocme-Fabre (1999) acentua que “é necessário e urgente ultrapassarmos nossos limites e, para além deles inventar a palavra trans-aprender”.

Historicamente, a ciência evoluiu na crença de que para conhecer e dominar os objetos precisaria decompô-los em unidades cada vez menores: decompor para conhecer; conhecer significa então, neste contexto que chamaremos de ciência clássica, descrever suas qualidades, quantificá-las, mensurá-las, depreender as relações de causa e efeito.

Este método, que chamamos de analítico, contribuiu, sem dúvida, para o desenvolvimento da ciência, mas também empobreceu a realidade, porque retirou os objetos de seu contexto, dividindo o mundo cognoscível em disciplinas, cada uma delas com suas teorias para explicar seu pedaço de mundo.

O caminho percorrido ao longo do séc. XX pela física quântica, cosmologia, biologia molecular e cibernética, tornaram evidente a necessidade de religação dos conhecimentos para fazer frente às indagações impostas pela realidade complexa das estruturas e partículas do macro e microcosmos, que não se submetem às conhecidas leis que regem o universo visível.

No Método I, Morin (1997, p. 22) menciona os desafios enfrentados pelo indivíduo na construção de uma cultura en-ciclo-pédica, ressaltando a necessidade de resgatarmos o sentido etimológico deste termo:

o termo ‘enciclopédia’ já não deve ser considerado no sentido acumulativo e alfa-bê de besta, no qual se degradou. Deve ser considerado no seu sentido original agkuklios paidea, aprendizagem que põe o saber em ciclo; efetivamente, trata-se de en-ciclo-pediar, isto é, de aprender a articular os pontos de vista disjuntos do saber num ciclo ativo.

Abrangente, mas não superficial, profunda, mas não excludente, dedicando-se “não à totalidade dos conhecimentos em cada esfera, mas aos conhecimentos cruciais, aos pontos estratégicos, aos nós de comunicação, às articulações organizacionais entre as esferas disjuntas” (MORIN, 1997, p. 22-23).

A atividade educativa sempre foi percebida como um domínio desafiador. Pela própria natureza de seu objeto, ainda no começo do séc. XX foi listada por Freud como uma das profissões impossíveis, juntamente com as atividades de psicanalisar e governar. Dirigida para a compreensão dos processos inconscientes e dos investimentos pulsionais, a psicanálise não poderia deixar o processo de aprender à margem dos fluxos desejantes que se movem tanto naquele que aprende quanto naquele que ensina e, ainda, na sensível rede de transferências e contra-transferências que se estabelecem entre eles. A questão educacional, como aliás todas as atividades humanas, devem ser pensadas como produções desejantes.

Gostaria de situar agora, uma terceira questão que retiro de Maturana (1998, p. 12). “No fundo a pergunta é: o que queremos da educação? Acho que não se pode considerar nenhuma pergunta sobre os afazeres humanos [...] se não se explicita o que é que se quer”. O que nos importa ressaltar aqui é a função do desejo na produção de atividades criadoras de um certo contexto histórico no qual estaremos sempre implicados em algum nível de responsabilidade. Isto é tão válido para a vida de um indivíduo como para os destinos comuns de uma coletividade.

Maturana (1998) coloca ainda outras questões derivadas desta: Para que queremos educar e mais do que isto: que país queremos?

Hoje, precisamos acrescentar a Maturana mais uma pergunta: já que vivemos sob uma ordem planetária que não nos permite mais pensar apenas o futuro de um único país, isolando-o do contexto global, cabe indagarmo-nos sobre que planeta queremos para viver?

Se pudermos acreditar que a educação possa ter uma eficácia para interferir no futuro da

qualidade de vida neste planeta, que educação seria esta? Tentar enfatizar a pretensão de uma permanente atualização das informações disponíveis seria uma aposta no fracasso, visto que estaremos sempre defasados face ao apelo e a multiplicidade das ofertas de informações a que estamos expostos, nós, seres plugados a este universo ciberespacial, seres híbridos de natureza e artifício, artifício incorporado por nós na forma de uma mixagem onde as temporalidades se atravessam, tornando cada vez mais impossível distinguir o antes e o depois.

Convivemos, atualmente com Informação em tempo real. Com tempos de verdades fugazes e provisórias, características das produções de uma ciência que vem aprendendo a negociar com a incerteza. Como poderemos ensinar se a duração de uma verdade pode ser tão fugaz. Por quanto tempo uma informação pode ter valor de verdade para que possa ser transmitida como um conhecimento, um patrimônio da humanidade?

É claro, que dito desta maneira, pareço me colocar num universo quase ficcional, um universo onde o conhecimento não poderia ser transmitido, pois no momento em que o fizéssemos, ele já não seria mais. Podemos brincar com isto, exercitar nossa capacidade ficcional, mas aprendemos com a perspectiva do pensamento complexo que a ficção apresenta uma fonte nem de longe desprezível para abordarmos a realidade, já que o *demens* que nos habita em conjunção com o *sapiens* não é menos capaz de realizar esta apreensão.

Nossa estória fantasiosa sobre a velocidade e a aceleração das produções de saber que se deixam substituir quase instantaneamente por outras, na perspectiva de um incessante devir, nos coloca diante da explicitação de uma quarta questão que se destaca na intenção de pensarmos um projeto educacional voltado para o presente/futuro da educação: a transmissão de conteúdos deveria ser, ainda hoje, prioridade em educação, ou os objetivos desta atividade comportariam melhor um trabalho ligado aos aspectos da formação, prioritariamente àqueles ligados à informação?

É claro que cada vez mais teremos conteúdos a transmitir, contudo, é esta concepção de aprendizado que deve ser revista. O ideal de aprendizado concebido como fixação de conteúdos entronizados a partir da recepção de informações externas, procedentes de um outro que detém um saber, está impregnado de noções extremamente valorizadas em nossa cultura. Ancora-se no ideal de acumulação como forma de enriquecimento, derivando-se também daí, todo o sistema de avaliação que visa quantificar o montante de informações retidas e acumuladas, comparativamente àquelas que foram perdidas.

Para além da questão da velocidade e da transitoriedade das verdades, vemos que existem outros fatores culturais, ligados à manutenção de hábitos já constituídos, que nos induzem a considerar e praticar a transmissão e o ato de aprender como uma operação matemática de acréscimo a um *stock* já constituído. Inversamente à esta concepção, estudos neuro-biológicos indicam a relevância da efetivação de processos de reorganização e consolidação de circuitos neuronais e de uma escolha efetuada dentro do imenso potencial de trajetos neuronais possíveis. Trocme-Fabre (1999) situa a função da aprendizagem, com relação à perspectiva das ciências cognitivas e da neurociência, como sendo aquela da auto-organização e da autopoiese, referindo-se à terminologia utilizada por F. Varela.

Uma pedagogia da complexidade nos abre uma porta que “permite trocar de olhar e construir práticas em coerência com o funcionamento de base de nossa vida cognitiva”. Os verbos ter e ser são estranhos à vida e, “com a ajuda de filtros culturais, imobilizam a vida numa rede de relações onde a posse e o pertencer são agentes de exclusão que não traduzem em nada a dinâmica do processo de devir que é, no entanto, o único que pode nos definir” (TROCME-FABRE, 1999).

Palavras como consolidação e escolha, relacionadas ao processo de aprendizagem, apontam para a necessidade de uma reflexão acerca das relações que se estabelecem entre a educação, envolvendo todo o complexo das comunidades de ensino e uma ética da responsabilidade, que valorize a autonomia e a abertura para a alteridade.

Em texto intitulado: Linhas de Progressos na Terapia Analítica, Freud (1919) dedica três parágrafos à reflexão sobre a “ética não pedagógica da psicanálise”, exceção feita a certos pacientes muito desamparados e incapazes de uma vida: “para eles há que combinar influência analítica com a educativa [...] mas mesmo assim, deve ser educado para liberar e satisfazer sua própria natureza e não para assemelhar-se conosco”.

Na Grécia antiga, pedagogo era alguém que conduzia a criança da casa de seus pais à casa daquele que ensinava. Atualmente, a pedagogia Construtivista e o Construtivismo pós-piagetiano, trabalham com a idéia de que o conhecimento deve ser **construído** pela criança, ao invés de ser colocado, imposto de fora para dentro. Nesta perspectiva, o pedagogo estimula e conduz o aluno para que ele próprio chegue ao ponto de concluir.

Esta posição de alguém que conduz não é de todo distante daquela que deve ser sustentada pelo analista na condução de uma cura, uma vez que não cabe ao analista apresentar soluções às questões do analisando.

Falando da procura de sentido, Lacan aproxima a técnica Zen do fazer analítico e, neste aspecto particular, parece-nos possível fazer também uma aproximação com a pedagogia construtivista.

“Cabe aos alunos, eles mesmos, procurar a resposta às suas próprias questões. O mestre não ensina ex-cathedra uma ciência pronta, dá a resposta quando os alunos estão a ponto de encontrá-la” (LACAN, 1983, p. 9).

É assim que procede também o analista no que se refere à transmissão de uma construção analítica que só deve ser enunciada no momento em que o analisando está prestes a encontrá-la por si mesmo.

Portanto, quando Catherine Millot (1987) fala de Freud como antipedagogo, parece-nos que ela se refere à uma pedagogia marcadamente tradicional, em que o lugar de mestria encontra-se cristalizado não intercambiando jamais com aquele que aprende. Os conteúdos são tomados como verdades a serem transmitidas. O que estamos aqui reiterando é a noção de **processo**; que esta transmissão seja antes um **processo de condução do que uma revelação de verdades** estabelecidas como tal.

Fica claro, portanto, que a transmissão implica, de forma interligada, uma ética da responsabilidade e uma ética não pedagógica, no sentido acima exposto e aqui caminho para a enunciação da **quinta questão** que coloco em relevo para esta discussão: **a função determinante do afeto, ou da mobilização do afeto no processo de aprendizagem.**

Gostaria de mencionar uma experiência para marcar esta diferença entre um ensino baseado na transmissão de conteúdos informativos e um outro direcionado para a mobilização dos afetos ligados ao trabalho cognitivo: no início dos anos 90, acompanhei um projeto de formação de **educadores sociais**.² Em um dos grupos que eu acompanhava, o ensino se dava em sala de aula, baseando-se na transmissão pautada em textos, aulas expositivas e discussões de temas polêmicos, ou seja, um ensino mais tradicional, nos moldes acadêmicos.

No outro grupo, a proposta era radicalmente diferente porque se baseava na necessidade de envolver emocionalmente os professores com os temas que a seguir seriam trabalhados. Este envolvimento emocional propiciava trazer para dentro do educador os alvos a serem atingidos. Assim, por exemplo, se o que está em discussão é o comportamento sexual desta população durante sua permanência nas casas de acolhida, este trabalho não pode ser levado a cabo se não formos capazes de abrir um espaço para que o educador possa abordar o fato de que isto afeta, de maneira inusitada, sua própria sexualidade e que é discriminando e refletindo a partir deste estado de afetação vivenciado neste campo de forças transferenciais, que ele reagirá produzindo sua resposta de educador.

Esta perspectiva reduz a separação entre sujeito e objeto, o que vem a ser uma das propostas do pensamento complexo, na medida em que o sujeito educador se auto investiga e se torna objeto da mesma investigação, considerando o menino como sujeito das afecções nele produzidas.

Na ocasião em que fiz esta observação, ficou bastante evidente a diferença dos resultados nas duas perspectivas de trabalho que mencionei, visto que esta abertura para uma mobilização da emoção propiciou uma efetiva transformação na prática dos educadores.

O fato de que os afetos estejam intrinsecamente ligados à toda aprendizagem apresenta, também, uma outra face, que se expressa por nosso apego afetivo em relação àquilo que construímos como conhecimento. Este conjunto de idéias, de um indivíduo ou de um grupo social, intensamente investido de afeto, acaba por se constituir num obstáculo à flexibilização do conhecimento e, conseqüentemente, à abertura para a produção e aceitação de novas teorias.

Maturana (1998, p. 17) nos fala de uma “biologia do conhecimento: não basta que grupos oponentes se reúnam para conversar sobre a tolerância ao erro do outro”, pois os sistemas racionais, incluindo as ideologias e as religiões, se baseiam em premissas fundamentais aceitas a priori, premissas desejantes, fundadas nas emoções. Assim sendo, “desacordos trazem consigo uma explosão emocional, porque os participantes vivem seu desacordo como ameaças existenciais”. Isto é muito importante, porque nos ajuda a compreender porque as pessoas defendem seus pontos de vista de maneira tão vigorosa e, por vezes, violenta. “Desacordos nas premissas fundamentais são situações que ameaçam a vida, já que um nega ao outro os fundamentos de seu pensar e a coerência racional de sua existência” (MATURANA, 1998, p. 17).

Na referência da psicanálise, o apego às idéias alimenta-se do apego ao ego, instância psíquica considerada por Lacan como o sintoma humano por excelência. A constituição egóica se dá a partir de sucessivas sínteses identificatórias que nos garantem uma ilusão de unidade. Nossas premissas fundamentais estão ligadas às nossas identificações fundamentais. Questionar estas premissas nos coloca face ao risco de falências identitárias, que são experimentadas como ameaças para a vida, pois cada vez que somos confrontados com uma necessidade de mudança de posição em rela-

² Terminologia empregada, naquele caso, para designar os educadores que trabalhavam com populações carentes, que viviam nas ruas da cidade do Rio de Janeiro.

ção a algo em que acreditamos muito, nós vivemos algum tipo de morte. Este é um dos motivos pelo qual os trabalhos da engenharia genética produzem tantas discordâncias: pelas possibilidades que abrem de modificação naquilo que seria talvez a premissa mais fundamental sobre a qual nos constituímos. Refiro-me à nossa imagem corporal, pois é sobre ela que nossa identidade se constitui e se assenta, primordialmente.

Morin (1998) nos apresenta no Método 4, o conceito de noosfera, referindo-se ao conjunto de crenças e idéias que adquirem poderosa substância ou uma “supra realidade”, conferindo a elas um estatuto de “seres de espírito”, sustentados na materialidade dos substratos neuronais daqueles que compartilham as mesmas idéias. Utiliza ainda a metáfora dos sistemas imunológicos, para falar da capacidade de defesa de um conjunto de idéias em relação a outro que lhe seja estranho. Nos Sete Saberes para uma Educação do Futuro, referindo-se mais precisamente à educação Morin (2000, p. 28) cita Marx: “Os produtos do cérebro humano têm o aspecto de seres independentes, dotados de corpos particulares em comunicação com os humanos e entre si”. E acrescenta: “as crenças e as idéias não são somente produtos da mente, são também seres mentais que têm vida e poder. Dessa maneira, podem nos possuir”.

Vemos aí enunciado, um verdadeiro embate entre idéias e paixão; entre a utilização das idéias para traduzir o real e a possessão do real pelas idéias, resultando no que Morin (2000, p. 30) considera um paradoxo incontornável: “devemos manter uma luta crucial contra as idéias, mas somente podemos fazê-lo com a ajuda das idéias”.

Em vista disto, não podemos acreditar em mudanças que não se façam acompanhar de um trabalho com os afetos que investem os pontos de vistas individuais ou coletivos e com as ameaças produzidas pelas demandas de modificação nas premissas que os constituem.

Do exposto acima decorre um dos objetivos fundamentais na formação educacional: a flexibilização das premissas, preparando os sujeitos para conviver com a incerteza, com a idéia de um futuro aberto

e imprevisível, com a consciência possível de que a história não avança de forma linear, estando sujeita, em seu curso, à turbulências, desvios e bifurcações. O surgimento do novo decorre desta possibilidade desviante que, se bem sucedida, condicionará novos padrões de normas hegemônicas. Os atos criadores são, em princípio, desvios em relação à norma. “Os despotismos e totalitarismos sabem que os indivíduos portadores de diferenças constituem um desvio potencial; eles os eliminam e aniquilam os microfocos de desvio”. No entanto, “toda evolução é fruto do desvio bem sucedido cujo desenvolvimento transforma o sistema onde nasceu” (MORIN, 2000, p. 82).

Este eixo de discussões suscita algumas considerações que se situam no território entre ética e política. Trata-se aqui de um problema crucial: toda posição ética requer, para que não recaia na idéia do sacrifício de um herói, o exercício de uma estratégia que, por sua vez, invoca a mediação do político.

A estratégia deve ora privilegiar a prudência, ora a audácia e, se possível, as duas simultaneamente. Quando se torna impossível decidir entre ruptura e aceitação, “é preciso então, estabelecer compromissos miseráveis [...] Mas até que ponto?” (MORIN, 1997, p. 106). Trata-se de uma questão delicada, pois se a intransigência pode conduzir à derrota, a transigência porta, por sua vez, os riscos da abdicação.

Em seu seminário sobre a Ética, Lacan discute este ponto limite entre a trans e a intransigência de Antígona e ao formular seu imperativo, “não ceder de seu desejo”, está aproximando a idéia de desejo àquela do dever em Kant. Não se trata de um querer narcísico, mas de um ato idealmente livre de inclinações patológicas decorrente da afirmação do desejo de um sujeito responsável, tendo em vista o Outro da cultura e as conseqüências de seu ato, para si e para a polis.

Lacan (1998) assinala, em Ciência e Verdade, que o sujeito da psicanálise é um sujeito responsável. Responsabilizar-se implica situar a fonte do horror em si mesmo e não alhures, como nos diz Badiou (1995). Implica abandonar em definitivo uma posição ressentida, no sentido nietzscheano do termo e abraçar a concepção do trágico como assunção da

responsabilidade por nosso destino, adotando a idéia de processo lá onde a causa reinava soberana sobre o efeito. Do ponto de vista da psicanálise, responsabilizar-se significa implicar-se com seus atos, conscientes ou não, e com os destinos de sua vida.

Na mesma direção, Morin (1997, p. 69) propõe a prática de uma auto-ética que visa, pelo exercício de uma autocrítica sensível, atingir nosso núcleo egocêntrico, tornando-o mais permeável ao outro e mais capaz de “reconhecer as armadilhas da mentira à si mesmo e da auto justificação” (p. 80-81).

As diretrizes expostas neste trabalho indicam o montante de esforço requerido por uma reforma do pensamento que possa resultar em modificações na maneira de se conceber a educação. Trata-se, na verdade, de uma via de mão dupla: reforma do pensamento e reforma do ensino. Este movimento de retroalimentação implica revoluções moleculares, esforços interiores de luta contra nossas tendências egocêntricas e antropocêntricas, contra a resistência das idéias, contra as forças desagregadoras, mas, também, a favor delas. Isto porque, as forças de ligação mostram-se tão poderosas quanto as desintegradoras. A experiência clínica testemunha e revela com grande vigor esta realidade. Não é assim tão fácil fazer explodir as aderências libidinais que condicionam o gozo do sintoma. Comportamentos arraigados de nossa vida cotidiana são igualmente difíceis de serem flexibilizados, para utilizar um termo com o qual vínhamos trabalhando. Além disto, é justamente o poder dos processos de ligação que fortalece as grandes instituições de nossa sociedade, verdadeiras usinas modeladoras de protótipos que condicionam a repetição do mesmo.

Assim sendo, para que possamos promover a ética da responsabilidade proponho partirmos de uma ética do desejo de diferença, o que implica pensar uma ética da criação e, conseqüentemente, uma ética da disjunção daquilo que está excessivamente ligado, pois a vida se faz neste equilíbrio instável entre rupturas e ligações e a vitória de qualquer uma delas será sempre mortífera. Morin (1997, p. 274) nos apresenta o desafio: “tentar unir

o que está solto deixando-o livre”. Unir sem aprisionar, pois o aprisionamento no interior das ligações cede lugar à morte. Trata-se de uma constatação que pode ser facilmente observada em diferentes esferas da vida, seja nas relações amorosas, nos vínculos institucionais, no apego às estruturas ideativas, na economia psíquica...

Contudo, a ética da responsabilidade não constitui um antídoto contra os riscos inerente à criação, mas implica a exposição do sujeito em sua autoria. Somos responsáveis pela autoria, mas, com base na ecologia da ação, ninguém é responsável pelo modo como sua obra é utilizada, distorcida ou mal compreendida. Daí a necessidade de estimularmos e democratizarmos permanentemente os debates sobre as práticas e direcionamentos importantes que implicam transformações relevantes em nossa constituição cultural.

Mas isto não será o bastante se a responsabilidade não for disseminada também entre os consumidores-cidadãos e os usuários, aqueles técnicos que se ocupam dos serviços derivados de uma obra, ou seja, de sua aplicabilidade. Trata-se, portanto de um mega projeto educacional, ou, melhor dizendo, de um árduo trabalho que deve ser cultivado no âmbito individual e estendido para toda a comunidade planetária.

REFERÊNCIAS

- BADIOU, A. *A Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- FREUD, S. *Linhas de progressos na terapia analítica*. [S.l.]: [s.n.], 1919.
- JONAS, H. *Principle responsabilité-une éthique pour la civilization scientifique*. Paris: Cerf, 1992.
- KNYAZEVA, H. *O Pensamento complexo não-linear e sua aplicação nas atividades de gestão*. [S.l.]: [s.n.], [19--]. Exemplar inédito.
- LACAN, J. *Ciência e verdade*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud.** Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

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

MILLOT, Catherine. **Freud antipedagogo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

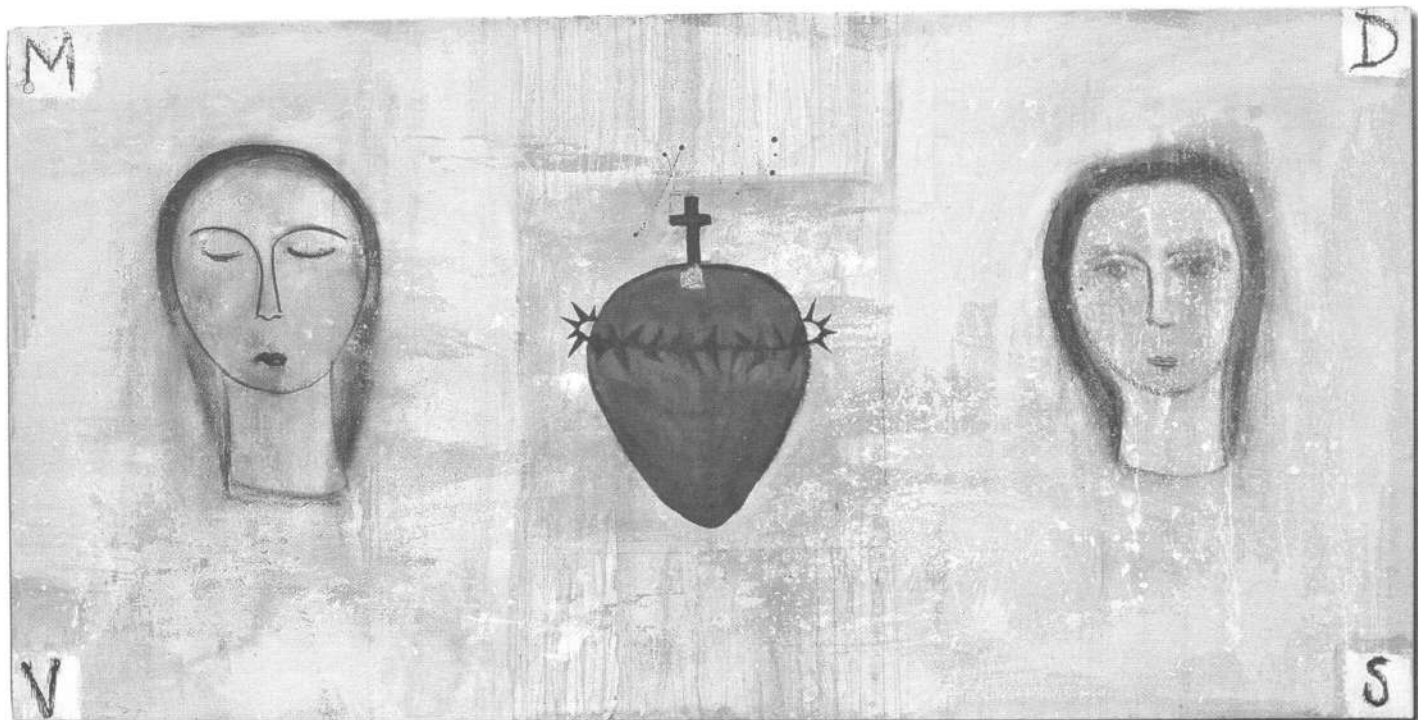
MORIN, E. **Meus demônios.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

_____. **O Método 1: a natureza das idéias.** Portugal: Biblioteca Universitária, 1997.

_____. **O Método 4: as idéias.** Porto Alegre: Sulina, 1998.

_____. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** Brasília: Cortez, 2000.

TROCME-FABRE, Hélène. **Réinventer le métier d'apprendre.** Paris: Édition d'Organisation, 1999.



MANUEL DANTAS SUASSUNA – Retrato Imaginário de Antonio Conselheiro/2002 – Técnica mista sobre tela.

Artigos

É tempo de rebelião!

Michel Maffesoli – Universidade René Descartes – Sorbonne – Paris V

Tradução e apresentação por Alípio de Sousa Filho¹

RESUMO

O artigo trata do corporativismo intelectual e do “espírito inquisitorial” predominantes nas concepções e práticas de comissões encarregadas de regular e avaliar o ensino e a pesquisa em nível universitário. Analisa as atividades dessas comissões comparando-as a verdadeiros “pequenos clãs”, que mais contribuem para a burocratização do conhecimento e para a reprodução de privilégios e desigualdades que para a realização do verdadeiro sentido da universidade e do conhecimento.

Palavras-chave: Universidade – Burocracia universitária – Corporativismo intelectual.

RÉSUMÉ

L'article traite du sujet du corporatisme intellectuel et du esprit inquisitorial qui prédominent dans les conceptions et pratiques de certaines commissions chargées de réguler et évaluer l'enseignement et la recherche scientifique au niveau universitaire. L'article fait l'analyse des activités de ces commissions en les comparant à des « petits clans » qui, plus que contribuer à la réalisation du vrai sens de l'université et de la connaissance, donnent leur partie de contribution à la bureaucratisation de la connaissance et à la reproduction de certains privilèges et inégalités à l'intérieur du champ académique.

Mots clés: Université – Bureaucratie universitaire – Corporatisme intellectuel.

APRESENTAÇÃO

Por que publicar, numa revista brasileira, um artigo cujo assunto é o trabalho de comissões ministeriais encarregadas do ensino e da pesquisa dentro do sistema universitário francês? Como o próprio leitor poderá constatar, somente à primeira vista o assunto se restringe à França. Certo, a pedido do próprio autor, eliminamos o que era “demasiadamente francês” (por exemplo, detalhes da seqüência dos procedimentos para seleção de professores para a universidade), conservando o essencial de sua análise sobre fatos cuja natureza extrapola limites nacionais. Aliás, logo cedo, o leitor perceberá que se trata, antes de tudo, de crítica a concepções e práticas que se generalizam a passos largos e que invadem as universidades em todas as partes, o Brasil não estando de fora. Trata-se, pois, de denúncia – virulenta (*au vitriol*, como diriam os franceses); virulência que nos faz lembrar Schopenhauer e Nietzsche, ao criticarem o “filisteísmo” universitário e a “especialização” do conhecimento – cujo objeto é a praga da canalhice intelectual que tem conseguido se espalhar e impor seu poder, pondo em risco o próprio sentido da universidade e do conhecimento por todas as partes.

Direto no ponto: o autor questiona a farsa das chamadas “comissões técnicas”, “comissões científicas”, “comitês de áreas”, ministeriais ou outras, que, parecendo avaliar o trabalho dos pares com supostos “critérios objetivos”, de fato, e não raramente, praticam um teatro de vinganças sórdidas, anônimas, transformando o poder do qual estão

¹ Sociólogo, professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais da UFRN. Doutor em sociologia pela Universidade René Descartes – Sorbonne, Paris V.

investidos em instrumento e ocasião de “acertos de contas”, julgamentos de escolas de pensamento, abordagens, filiações teóricas, simpatias pessoais, e também instrumento de conservação de privilégios, reprodução de “castas”, etc. Todos nós, professores e pesquisadores universitários brasileiros, conhecemos isso. É aqui valeria a pena ressaltar – contrariamente a lugar comum muito repetido – que o assunto não é privilégio das “nações acanhadas”, “atrasadas” ou, para o caso brasileiro, “coisa dos traços do caráter nacional”, como insiste em dizer bom número de intelectuais brasileiros, repetindo tradição teórica de condenação do Brasil e dos brasileiros. O artigo que apresentamos aqui é um bom exemplo do contrário.

No amplo teatro da canalhice intelectual, muitos tomam parte – alguns com a esperança dos seus “quinze minutos de glória” – realizando trocas de benefícios, favores, moedas para prestígios (ainda que efêmeros). Tudo isso mascarado nos jogos de cena, na hipocrisia dos rituais acadêmicos, e mesmo no silêncio cúmplice. É mascarado também em mil retóricas “pragmáticas”: “o pensamento adequado”, “oportuno”, “experiente”, “profissional”, “válido”, “útil”. Discurso de desqualificação e invalidação permanente de tudo aquilo ou de todo outro – estranho ao sistema – que ponha em risco a ordem de castas da canalhocracia intelectual. É contra essa ordem e seus efeitos perversos que, no artigo, o autor dirige sua crítica e a denuncia destemidamente.

Se, no Brasil, os concursos para contratação de professores para a universidade estão menos suscetíveis à influência dessa torrente de canalhice (lembrando que recentemente se cogitou, nas esferas do poder, acabar com o concurso público de provas e títulos como a forma de ingresso na carreira docente universitária; talvez pela mentalidade colonizada que impera entre bom número de intelectuais e dirigentes brasileiros e segundo a qual nosso modelo seria “arcaico”, devendo ser substituído pelo modelo da “indicação” por pares “doutos”, como se faz alhures... – na “civilização”?: que se preste atenção no que escreve Michel Maffesoli!), o mesmo não se

pode dizer quando os assuntos são avaliações de pedidos de financiamento de pesquisas, bolsas, avaliação e conceituação de cursos, revistas, produção intelectual, etc. para composição de ranques duvidosos. Avaliações que, realizadas por comissões integradas por “colegas” da chamada “comunidade universitária”, tornam-se, não raramente, ocasiões para os “assassinatos anônimos” denunciados pelo autor. “É tempo de rebelião!”, poderia ser esta a nossa divisa. Sem o que, talvez, amanhã já seja tarde para preservarmos a universidade de tudo o que lhe ameaça como “lugar em que deve reinar a laica liberdade de pensar”. A mais radical laica liberdade, pois, como ensina também Schopenhauer, tratando de ensino na universidade, “a atmosfera de liberdade é indispensável à verdade”.

Alípio de Sousa Filho

É TEMPO DE REBELIÃO!

A intolerância ganha terreno e o espírito inquisitorial parece ter dias promissores pela frente. E como é sempre o caso, em nome do bem, do justo e do verdadeiro. Vindo de um país onde o macarthismo fez estragos, o “politicamente correto” se espalhou por várias partes e agora contamina também vários domínios na França. Nada escapa à sua influência danosa. O “pensamento francês”, que, durante décadas, exerceu uma atração inegável e uma influência internacional real – justamente por sua audácia quanto a temas, análises e métodos –, não mais escapa da política de domesticação do pensamento. O conformismo lhe ameaça. E podemos nos perguntar se não é por isso que – como um encanto mágico – se insiste tanto na idéia de uma “exceção francesa”.

O presidente Bush, ao lançar sua cruzada contra o mal, constitui bem o símbolo triunfante de uma polícia do pensamento que vai também perseguir tudo e todos que não pensem “correto”. Proclamando “somos americanos”, um célebre jornal – boletim paroquial de uma baixa *intelligentsia* pertencente ao rol dos esquecidos – não

fez outra coisa que se trair: é preciso entrar na linha e ajustar-se ao pensamento enquadrado. Porém, se o som do clarim fez, curiosamente, adeptos lá onde menos se esperava, ele não foi seguido pelos espíritos mais abertos.

É tempo de se rebelar! E isso – como fala Alfred Schütz – não de modo quixotesco, fechados na ilusão de um mundo mutilado, seja este reputado “científico”. Mas abrindo-se a uma realidade mais ampla, a do surrealismo societal². Certo, não se trata de lançar desafios inúteis, mas é preciso enfrentar aqueles que nos são lançados pelos conformistas de todas as cores que querem decretar o que deve ser o mundo e como se deve analisá-lo.

No domínio acadêmico, pequenos “bushs”, despreparados, concentrando suas pífias obras purificadoras na canalhice em que se constituem as diversas comissões nas quais tomam parte, supostamente encarregadas de regular (controlar?) a pesquisa e o ensino, ocupam-se antes em se vangloriar. E sequer respeitando, na maior parte do tempo, os próprios “critérios” que inventam para legitimar seus julgamentos. Mecanismo bem conhecido, consistindo em projetar no outro – o estrangeiro – a sombra que nos aflige. Sem pretender aqui fazer especulações de cunho psicológico, lembremo-nos de Pareto e dos mecanismos de racionalização ou de legitimação que servem para justificar o ressentimento do qual se está tomado.

Além de uma escolha duvidosa, sobre o que repousa a legitimidade dessas comissões burocráticas? Seus trabalhos? Certo, esse trabalho existe para alguns que atuam com honestidade e generosidade de espírito. Mas, para a maioria dos integrantes dessas

comissões, isso inexistente. Assim, os “artistas pop” da sociologia encontram seus “quinze minutos de celebridade” onde eles podem. E tentam fazer um nome estigmatizando, desqualificando tudo o que escapa às suas continhas mesquinhas de contabilidade de bodegueiro. Aliás, desqualificação frequentemente provisória, pois, aqui seja dito, um bom número de termos estigmatizados retornam, alguns anos mais tarde, por suas próprias mãos ou de seus seguidores. Mas sem que jamais eles citem suas fontes: basta ver o número daqueles que, hoje, tratam de “redes”, “sentimento de pertença”, “tribos”, “emoções comuns”, assim como o daqueles que passaram a se interessar pelas práticas homossexuais quando estas se tornaram “movimentos sociais”, constituindo-se em objeto que tornava possível aumentar capitais de notoriedade, após terem gritado escandalizados diante das primeiras pesquisas sobre a homossexualidade. E longa poderia ser a lista do que poderia ser nomeado, conforme a preferência, um “adesismo inconsciente” aos estudos antes estigmatizados ou simplesmente sua “cópia grosseira”.

“Católicos de esquerda” reciclados, stalinistas, nostálgicos dos campos de reeducação, antigos esquerdistas desprestigiados, eles ocuparam, por arrivismo e manobras duvidosas, o lugar que sempre aspiraram: o dos notários enfatiados do saber, tornando-se assim os protagonistas daquilo que Georges Bataille chamava o mundinho da “vulgaridade instruída”. Retomando a expressão weberiana – “minúsculas engrenagens burocráticas” –, os integrantes dessas comissões conhecem bem a arte do assassinato anônimo e a praticam com prazer: gozando, para ser mais preciso. Pouco importa, por conseguinte, a *libido sciendi* atuante em todo fazer intelectual. Os burocratas do saber a trocaram por uma *libido dominandi*, de eficácia lucrativa imediata. Mas, no imediatismo de suas práticas vergonhosas, esses burocratas de libido frustrada não conseguem ver o aspecto ridículo de suas “reações”. Pois é bem disso do que se trata: eles não passam de reacionários. Empregando-se a conservar suas frentes de batalha, eles per-

² No original, *surréalité sociétale*. Na sociologia do autor, corresponde às dimensões inconscientes, imaginal, virtual, lúdica, onírica, tão bem integradas à realidade social quanto as diversas outras dimensões (econômica, política, etc.), complementando a vida social e coletiva de um surrealismo social não menos eficaz para a coesão social. No próprio sentido atribuído a essas dimensões pelo movimento surrealista (André Breton e outros) – sem dúvida, uma inspiração para o autor –, poderíamos também traduzir os termos utilizados por Michel Maffesoli como uma supra-realidade ou uma sobre-realidade existentes para além do social institucionalizado, visível, aparente (N.T.).

manecem totalmente alheios à força viva do verdadeiro pensar. Pensar selvagem e anômico, que pode vir a ser o pensamento canônico de amanhã. O vento louco da descoberta jamais se deixa enquadrar nas breves certezas ou evidências científicas do momento. E aqui se observe que todos os criadores foram objeto das iras do *establishment*.

Transformando temas, métodos e sensibilidades teóricas em tabus, os burocratas universitários ambicionam criar uma "Ordem" corporativista e hierarquizada, ao mesmo tempo legitimando os seus temas teóricos e os seus métodos. Tendo medo do desconhecido, "militarizam" suas ações. Mas não se trata aqui de se deixar obnubilado pelo que G. Tarde chamava de "combates" mitológicos. O perpétuo combate das forças do bem contra as forças do mal: os bons contra os maus objetos de tese, os bons métodos contra os maus. Tanto quanto não podemos discriminar, a priori, os estudantes que creditamos poder fazer uma tese.

Insistimos, a atitude reacionária no conhecimento não se coaduna com a sensibilidade dos jovens pesquisadores que – às vezes pagando o preço – não aceitam mais os decretos arbitrários. O desabamento das torres fálicas de Nova Iorque é disto um símbolo: o poder vertical não é mais o mesmo. E querer "profissionalizar" a sociologia, isto é, fazê-la entrar na ordem mercantil, é um objetivo (uma fantasia do poder) de velha data que seguirá o mesmo destino.

Hoje, de maneira difusa, sente-se uma exigência do pensar em não mais aceitar a priori as clausuras conceituais, assim como não mais aceitar pôr de lado escolas de pensamento por preconceitos intelectuais. E a caça às bruxas que empreendem os "comissários", "especialistas" e outros aprendizes de burocratas, se ela traduz bem o estado de espírito arrogante de uma casta no poder, não poderá nada contra os avanços do relativismo teórico cujos indícios são abundantes. Relativismo – em seu sentido simmeliano³ – que é bem o eco, no plano da descoberta intelectual, do pluriculturalismo que vigora por toda parte: as

diversas modalidades de encontros de maneiras de ser, formas de pensar, cultos, gostos sexuais, culturais, que não se reconhecem mais na *reductio ad unum*⁴ do fantasma totalitário da época moderna. Ao poder patriarcal vertical, opõe-se a potência dos debates horizontais. E, com a ajuda da Internet, os temas anômicos, acentuando os diversos aspectos do cotidiano, as diversas tribos urbanas, as "ciberatitudes" e outras formas difusas do dionisíaco, não poderão mais ser reprimidas indefinidamente – simplesmente porque correspondem à socialidade pós-moderna.

O pluralismo dos métodos, das intuições, dos temas, a transversalidade das abordagens, tudo isso reflete a pluralidade do vivido societal. E esses fatos, para serem compreendidos, necessitam de audácia teórica, até mesmo de hipóteses e de análises arriscadas. E essa é também a condição necessária para que se seja "o intelectual orgânico" de seu tempo. Tudo isso talvez imponha até mesmo – assim como Descartes tinha sugerido no início da modernidade – fazer "tábula rasa" dos dogmas "científicos", das crenças e outras opiniões acadêmicas.

A inquisição tem tempo contado. E, no estilo do Almanaque Vermot⁵, lembremos que os "verdadeiros crentes", no final das contas, não passam de "falsos céticos". Vingando-se anonimamente, aplicando a lei (imoral) de talião, em resumo, recusando

³ Trata-se aqui, sem nenhuma dúvida, de referência ao pensamento do teórico alemão George Simmel (1858-1918). Autor de uma obra cuja amplitude comporta uma abordagem diversificada, de caráter sociológico mas também filosófico, G. Simmel influenciará bom número de pensadores, entre os quais, E. Bloch, G. Lukács, M. Weber e o próprio Michel Maffesoli. Por seu caráter ensaístico e também crítico de um conhecimento separado da vida, a obra de G. Simmel pode ser vista como uma sociologia filosófica, o que a permitiu sair dos muros da instituição universitária e ocupar-se de objetos do universo vivido concreto, desprezando o "fetichismo do método" (Nietzsche) e o "especialismo", daí seu relativismo e o destaque que a ele faz Michel Maffesoli (N.T.).

⁴ "Restabelecimento da unanimidade" (N.T.).

⁵ Almanaque popular – publicado pela primeira vez, na França, em 1886, e que leva o nome de seu criador, Joseph Vermot –, bastante conhecido pelo texto de humor em estilo típico dos ambientes de cafés, bares (N.T.).

o debate e promulgando os decretos da boa ciência contra o Mal circundante, os proprietários da “ciência correta” se desprestigiam aos olhos da comunidade internacional, e, em seus provincianismos, voltando-se para seus umbigos, oferecem sobretudo uma má contribuição ao conhecimento social que afirmam defender. Rebelião contra esses burocratas e sua hipocrisia! E isso se pode fazer reconhecendo-os pelo que são: padres – vermelhos ou verdes-oliva – que, não abandonando a batina, transportam seus sonhos ou pesadelos de antigamente para um lugar em que deveria reinar a laica liberdade de pensar. Totalitários, ávidos de poder, ainda que poder irrisório e sem que exista ambiente para se impor. Para desmascará-los, é bastante lembrar o adágio popular: “não é mudando de calçada que uma puta deixa de ser puta”.

Medos corriqueiros: em busca de uma aproximação metodológica

Mauro Guilherme Pinheiro Koury – UFPB

RESUMO

Este artigo busca realizar uma aproximação metodológica com a problemática do medo, partindo de uma hipótese central de que o medo é uma construção social significativa. Em toda e qualquer forma de sociabilidade o medo encontra-se presente como uma das principais forças organizadoras do social. O fenômeno do medo se coloca como fundamental para pensar os embates de configuração e processos de sociabilidades e de formação dos instrumentos da ordem e da desordem que desenharam dialeticamente a ação dos sujeitos e grupos em relação. Processos estes que compreendem um jogo permanente de manutenção, conformação e transformação de ensaios sociais e individuais realizados sempre enquanto redes de conflito que informam e formulam um social em um tempo e em um espaço determinado.

Palavras-chave: Medo e Sociedade – Medos Corriqueiros – Indivíduo, Individualidade e Construção Social – Estranhamento, Inclusão e Exclusão Social – Redes de Conflito e Padrões Sociais.

ABSTRACT

This article looks for to accomplish a methodological approach with the problem of the fear, leaving of a central hypothesis that the fear is a significant social construction. In all and any sociability form the fear meets present as one of the main forces organisers of the social. The phenomenon of the fear is placed as fundamental to think the configuration conflicts and processes of sociabilities and of forma-

tion of the instruments of the order and of the disorder that draw as contradiction the action of the subjects and groups in relationship. Processes these that understand a permanent game of maintenance, adjustment and transformation of social and individual rehearsals always accomplished while conflict nets that inform and they formulate a social one in one time and in a certain space.

Key words: Fear and Society – Trivial fears – Individual, Individuality and Social Construction – Strangeness, Inclusion and Social Exclusion – Nets of Conflict and Social Patterns.

INTRODUÇÃO

Em toda e qualquer forma de sociabilidade o medo encontra-se presente como uma das principais forças organizadoras do social. Este ensaio busca realizar uma aproximação metodológica com a problemática do medo, partindo de uma hipótese central de que o medo é uma construção social significativa. O fenômeno do medo se coloca como fundamental para se pensar os embates de configuração e processos de sociabilidades e de formação dos instrumentos da ordem e da desordem que desenharam dialeticamente a ação dos sujeitos e grupos em relação (KOURY, 1988, 1994; KOURY et al., 1989; ECKERT, 1997, 1998; GIACOMAZZI, 1997; TIRELLI, 1996). Processos estes que compreendem um jogo permanente de manutenção, conformação e transformação de ensaios sociais e individuais realizados sempre enquanto redes de conflito que informam e formulam um social em um tempo e em um espaço determinado.

Uma das questões levantadas neste trabalho, que tem a preocupação de compreender os mecanismos gestores e configuradores da construção de um social determinado, indaga o como e o porque se formam e se informam continuamente os processos de construção social da semelhança e da dessemelhança entre indivíduos e grupos sociais. Preocupa-se, deste modo, com as bases de afirmação e superação do estranhamento, e as estratégias projetivas em que se assentam as conformações discursivas do mal e do bem em uma sociabilidade específica. Processos aparentemente sentidos pelos que os vivenciam como polares, diferenciais e naturalizados pela existência dos sujeitos, idéias e coisas que os admitem e os assumem, e vistos aqui como opostos e complementares no estabelecimento de ações a afirmações socialmente dispostas e em permanente resignificação.

Discutir e compreender as bases da construção social do medo no imaginário do homem comum, como parte do pressuposto de que o medo é uma relação social significativa à compreensão das formações societárias, é o objetivo central deste ensaio. Uma análise sociológica e antropológica compreensiva sobre o medo como fundamento da construção e constituição societária, deste modo, tem que se interrogar, metodológica e teoricamente, sobre como se elaboram as bases para o estabelecimento dos códigos de conhecimento e confiança e os códigos de desconhecimento e falsidade em um social dado. Tem que examinar também, os termos práticos e simbólicos onde estão e em que são assentados estes códigos, nas configurações socialmente expressas em uma comunidade determinada.

Como se configuram e se estabelecem os pólos antagônicos e, simultaneamente, relacionais da mentira e da verdade em um social dado? De que forma os membros de uma determinada organização são levados a aceitarem ou rejeitarem, ou a serem aceitos ou rejeitados, posicionados ou estigmatizados? Perguntas necessárias e que perpassam a preocupação metodológica compreensiva para o reconhecimento e apreensão das complexas estruturas de hierarquias na construção cotidiana do

social, enquanto sinais de reconhecimento dos homens por si próprios e da imposição da semelhança ou de distância em relação aos demais. O medo, então, sendo visto e objetivado como um elo fundamental, enquanto conjunto informativo (GOFFMAN, 1988; LOTMAN, 1981; ELIAS, 1990/1993), compreensivo e organizativo, para o entendimento dos processos societários.

Este enfoque permite compreender as bases da construção social possível em um dado espaço e temporalidade singular, como produto da construção e constituição das relações reais e imaginárias dos homens, bem como sua conformação e naturalização, onde se assentam e se acentuam os códigos do silêncio e da discrição como significantes societários e socializadores (ELIAS, 1990/1993; FREITAS, 1996; KOURY, 2001). Códigos estes que fundamentam ou parecem recriar as práticas simbólicas do segredo enquanto mecanismo estruturador de ordenamentos sociais que unem indivíduos, grupos e fundam comunidades, e os elementos de proteção, de confiança e de confissão que alimentam e reforçam uma rede simbólica efetiva, ao mesmo tempo em que constroem os seus membros a um controle acima deles mesmos e sempre renovados enquanto prova de sua lealdade.

Não se busca no esforço metodológico aqui pretendido a configuração de um medo singular ou específico, mas sim, a compreensão do imaginário sobre o medo em uma sociabilidade dada. Imaginário formado e assentado em formulações banais e corriqueiras da ação social comum ou qualquer, que recria diuturnamente, informa e fundamenta as possibilidades de conformação de um conjunto societário específico.

O medo, assim, não pode ser compreendido metodologicamente apenas como ameaça, mas, também e, sobretudo, como uma possibilidade de uma nova articulação reativa. É entendido, portanto, como um dos fatores estruturadores fundamentais, entre outros, da construção social. Conceito de estruturação social através do medo aqui compreendido como uma dialética entre a ordem e a desordem, adquirindo no cotidiano da ação, rea-

ção e relação sociais um aspecto primordial de organizador de sociabilidades e de criação societária. O papel do conflito social é analisado aqui sob a ótica teórica e metodológica simmeliana.

Os estudos sobre o medo enquanto configurações social e psicológica normalmente se debruçam no espaço singular da atitude de retraimento e subordinação. Tratam, também, do processo disciplinar ou da paralisia social ou individual por ele provocado. A maioria dos estudos, porém, esquece, deixa de lado ou em segundo plano o aspecto transgressor e inovador, também, inerentes ao conceito. Este ensaio de aproximação metodológica, ao contrário, parte do princípio de que as relações entre indivíduos ou grupos se encontram sempre permeadas e se configuram e reconfiguram-se sob a presença direta ou indireta do medo. São, deste modo, as formas que assumem o medo, enquanto processo social geral e específico de cada relação, que administram uma boa parcela dos sentidos e dos significados atribuídos ou adquiridos na conformação social oriunda ou proveniente de uma ação relacional dada.

O MEDO COMO TRANSGRESSOR E O ESPÍRITO DE AVENTURA: A EMERGÊNCIA DO INDIVÍDUO MODERNO

O medo não apenas provoca o estado de paralisia frente a um outro agressor, mas também parece provocar atitudes que visam à transgressão, a simulação e a recriação de formas de sociabilidade. Formas de ação social, imperceptíveis ou não, que desmontam no cotidiano o ordenamento instituído e recriam ou refazem permanentemente, uma nova possibilidade de viver socialmente no interior da ordem dada, pela forma assumida ou manifesta da relação¹. O viver nas franjas do sistema e o situar-se no complexo de ordens e normas na vida prática ordinária, parecem possibilitar um desabrochar de situações,

em explosões efêmeras ou duradouras, que reelaboram o instituído em um emaranhado de outras novas significações. Reelaborações de cunho imediato ou não, de busca de sobrevivência e integração, ou de melhor adequar-se aos parâmetros estabelecidos por uma organização social, parece ser um elemento contínuo da vida social em situações onde o medo é um elemento categorial de mão dupla. De um lado, como prática de imposição associativa, de normas e regulação, de outro lado, como fundamento de negação desta imposição para um melhor ajustamento a ela, ou mesmo de sua superação. Uma ou outra levando os indivíduos em interação a montagem de exercícios de leituras diferenciais sobre o conjunto de imposições que delimitam o comum organizacional ou de uma cultura, tendo o medo como parâmetro. O medo de não ser bem aceito, o medo de sentir-se estranho, ou o medo de sucumbir às normas revelando-se e, como tal, sentindo-se embaraçado (GOFFMAN, 1989) e delas escapulindo pela negação.

Telles, (1984 e 1990), Thompson (1979), Weil (1979), Arendt (1978, 1992, 1994a e 1994b), Koury (1986, 1988, 1994), Koury et al. (1989), entre outros, trabalharam com situações concretas de medo, ou de imposição de sistemas eficazes de medo, buscando compreender como se dá à transposição deste medo na vida prática e organizativa dos indivíduos ou grupos sob ordens totalitárias ou totalizantes. Embora não enfoquem o conceito de medo diretamente em suas análises, trabalham com a recriação da ordem em momentos de quebra de estados de direito, ou de situações de controle social rigoroso, em formações sociais específicas.

Um outro significado do medo como transgressor é o espírito aventureiro que provoca os indivíduos ou os grupos para romperem com limites ora instituídos como finais ou sentidos como de imposição. Esta eficácia da aventura na significação simbólica da construção social e individual faz parte do imaginário social de toda e qualquer forma de sociabilidade. Seja esta considerada por parcelas de indivíduos ou de grupos, como uma forma de ação positiva ou negativa.

¹ Ver, entre outros estudos, Delumeau (1989), Darnton (1988), Chauí (1993), Foucault (1988) e Bobbio (1991).

A demonstração de força física ou espiritual, por exemplo, fazem de indivíduos ou grupos exemplos a serem seguidos ou renegados. Permeiam o imaginário individual e social como formas idealizadas de ação de grupos e pessoas como um tipo mítico ou como formas ou fórmulas simbólicas de alguém ou de processos que venceram, ousaram, ou não se intimidaram com a composição imposta a limites quaisquer. No caminho da aventura parece se assentar à conformação do indivíduo na modernidade do Ocidente.

No imaginário da conformação ocidental moderna e da emergência do indivíduo nesta modernidade européia está presente toda uma mitologia que indaga esta transgressão dos limites, individuais e sociais, na conformação de um outro social ou na afirmação de interesses pessoais ou grupais (KRISTEVA, 1988; DELUMEAU, 1989). O exemplo do cristianismo e da figura de Jesus Cristo, passando pela odisséia de Ulisses, até figuras recentes como o Che Guevara e alguns mitos das revoluções ou ensaios revolucionários contemporâneos, recontam essa trajetória do não se deixar deter ou intimidar por forças limitantes presentes dentro de si mesmo. Construções narrativas onde o medo da dor e da morte pessoal, ou fora de si, onde idéias de monstros, demônios e de desafios sociais, naturais ou sobrenaturais, considerados difíceis ou impossíveis de serem superados (PAGELS, 1996) são enfrentados como atos heróicos ou sacrificiais.

Atos que impõe o feito individual para a sociedade ou sobrepe o indivíduo sobre o social e, através de sua ação, resgata a humanidade nele fragmentada como ação heróica. Ação individual ou de grupos, mas sempre de alguns sobre os demais. O que ao mesmo tempo que mobiliza, serve para paralisar e amoldar.

A idéia do sacrifício pessoal é um dos elementos fundamentais da constituição social do indivíduo e da sociedade na modernidade. Durante o final do século XVIII e todo o século XIX, até os anos setenta do século XX, a idéia de construção social estava assentada, na idéia da

aventura como fundamento do progresso e da transformação social. O espírito de aventura, de sobressair-se aos demais e sobre eles pairar como exemplo estava embasada na e através da idéia de sacrifício individual, ou de instâncias grupais, como forma de ajustamento ou supressão de uma ordem. Desta forma, lutava-se pela integração das massas à modernidade e à cidadania ou simultaneamente pelo seu contrário, a superação desta sociabilidade por uma outra mais humana. Como se lutava pelo fim da opressão e o advento de uma nova ordem, tendo como pano de fundo, ainda, a construção do futuro pela abnegação do individual. Nas duas formas a preocupação era com o desvendamento do segredo que alienava as massas do poder e a vontade de ampliar este poder ou dar autoridade às massas. Sempre a partir da ação individual ou grupal, um partido, por exemplo, visto como unidade de ação.

A partir dos anos setenta do século passado, por outro lado, parece se ampliar no Ocidente à esfera do prazer imediato, via consumo de massa, como possibilidade de realização do indivíduo². Esta individualização de cunho individualista vem à tona com as perdas de referenciais paradigmáticos de construção do futuro e por uma nova forma desejante de realização pessoal. Uma e outra descambando em processos individualistas de competitividade, de concorrência e de resultados a curto prazo.

² É bom frisar que a discussão da presentificação do homem moderno, que rompe com a tradição e vive em um correr sem fim para o futuro, como uma espécie de nostalgia melancólica de um passado perdido não se sabe bem onde ou quando, e que não se pode retornar e nem olhar para trás sob ameaça de morte, já era discutido nos escritos de Benjamin (1985a e 1985b) na primeira metade do século XX, e diagnosticado por Marx, Durkheim, Simmel e Weber, sob pressupostos diferentes no final do século XIX e início do XX. A esfera do prazer imediato, via consumo de massa, como possibilidade de realização individual, de que se fala aqui, contudo, parece ter se dado a partir das redefinições do capital internacional no final dos anos de 1960 e decorrer dos anos de 1970, e das rebeliões estudantis em Paris e dos movimentos hippie e da contracultura nos Estados Unidos e no resto do mundo ocidental, tal como analisado por Marcuse (1968 e 1967), entre outros.

O que parece ocasionar, além da ampliação da interiorização dos sentimentos no homem contemporâneo e de um maior estranhamento do outro e uma maior solidão individual, um novo advir de práticas simbólicas regenerativas do social. Práticas simbólicas estas associadas à construção de novos modelos paradigmáticos, que de novo possibilite a remontagem do coletivo³. Ou a possibilidades de reconstruir práticas interativas, olhadas no hoje como artificiais e perdidas na concorrência individual e estéril no interior da sociabilidade capitalista contemporânea. Ou, ainda, a organização simbólica dos conteúdos desta prática individualista, e a re-institucionalização do religioso no dia a dia de indivíduos ou grupos sociais extensos.

Processos que aparentemente buscam romper ou restaurar a instituição de uma ordem social sentida como sufocante. Tanto pela primazia do social na vida dos indivíduos e grupos, quanto pela individualização crescente da esfera do privado sobre a vida pública, acarretando uma nova corrida a ressacralização das práticas sociais.

ESTRANHAMENTO, INDIFERENÇA E SEGREDOS: A REPRODUÇÃO DE SOCIABILIDADES E DE INDIVIDUALIDADES

A problemática do estranhamento, necessário a constituição de uma sociabilidade e de uma individualidade qualquer, é um outro aspecto da constituição e ação ambígua dos medos corriqueiros aqui trabalhados. Questões podem ser levantadas como relevantes à compreensão de até que ponto o um, ou este semelhante, detém a igualdade proporcionada pela posse do segredo do outro? O que provoca e como se institucionalizam os germes de hierarquização e administração das diferenças entre indivíduos ou grupos colocados em uma mesma posição, ou de posse de

um mesmo segredo? Se o estranho parece intimidar e provocar reações sociais que visem à indiferença e a sua exclusão (GOFFMAN, 1989; HELLER, 1983; KOURY, 1998), também provoca reações de proximidade e busca de semelhança que levam a assimilação e a composição conjunta a uma esfera discursiva dada.

Nos dois casos, está se tomando como possibilidade de ação social as configurações relacionais postas em andamento por indivíduos ou grupos em jogo. O que, se por um lado, e esta é uma das hipóteses centrais deste ensaio, estabelecem configurações entre indivíduos ou grupos sob um patamar de semelhança, por outro lado, abrigam um forte respaldo de desconhecimento para o outro da relação. O que torna a ação social em um jogo sempre visto como perigoso de união sob determinados argumentos, e de suspeição por não ter segurança completa na ou da administrabilidade desse outro. Assim, o outro é sempre uma fonte de medo a ser controlada ou a ser reconfigurada e transposta (KOURY, 1988, 1995).

Simmel (1964) discutindo o conceito de segredo e sua importância para a compreensão e formulação do social irá tocar o tempo inteiro nesta tecla da insegurança e do medo que provoca a ação, e da configuração e a remontagem dos experimentos socialmente dispostos pela ação social de indivíduos e grupos. Insegurança que, antes de indicar um aspecto negativo para a ação social, provoca em si a positividade da ação social e a especificidade desta ação como criadora de significados e suas possibilidades infinitas de se reproduzirem em novos formatos sociais e de individualidades.

Coloca o segredo e a insegurança do conhecimento global dos indivíduos, ou dos grupos relacionais, do ou sobre o outro da relação, como o momento instituinte fundamental da constituição de uma sociabilidade e do estabelecimento do singular. Vistos enquanto tentativas de experimento da diferença, ou do diferencial que assemelha homens ou grupos em ação, e, ao mesmo tempo, os assentam em um patamar de insegurança quanto o *quantum* desta semelhança. O segredo, ainda mais, pressupõe

³ Idéia de coletividade sentida, cada vez mais, como fragmentada e estressante.

o medo da traição, isto é, a forma de revelar ao outro a intimidade e singularidade de uma comunidade (de afeto, de interesses, de ou de outro tipo qualquer), como forma de desfazer esta própria comunidade pelo desmascaramento daquilo que simbolicamente diz sobre a sua especificidade e unicidade frente às demais. Comunidade de interesses e de conformação vista, neste trabalho, a partir da relação social mais fundamental, isto é a *díade*, até as conformações mais complexas de um social qualquer.

A possibilidade de traição, porém, antes de anestesiar os membros de uma comunidade apenas, parece provocar, de um lado, a centralização e busca de eficácia do controle dos membros internos dessa comunidade de segredo à guarda e manutenção do mesmo e, do outro lado e ao mesmo tempo, para ganhar sentido da própria eficácia do segredo entre os comuns, o controle parece se fazer ou se exercer sob uma possibilidade de traição. É a traição, em termos últimos, o elemento que assegura em boa medida, junto às práticas ritualísticas de revisão e revisita ao segredo, a irmandade dos membros de um grupo específico. É a possibilidade de traição, também, que revitaliza a produção e reprodução do segredo e da semelhança, pela possibilidade da vigilância sobre as suas realizações práticas, reais ou possíveis. É o medo de trair ou de se sentir traído, em última instância, que leva os indivíduos em interação a ensaiar o próprio exercício da semelhança, ou a busca de novas formas discursivas no interior ou no exterior de uma comunidade específica.

Do mesmo modo que a revelação do segredo possibilita a traição, leva também a eficácia e a permanência deste segredo, ou do secreto, em si mesmo, pela possibilidade de ampliação para novos membros. Aos novos membros propostos pela revelação, contudo, se instaura uma prática de fora e de dentro de si próprios relativa a confirmação da sua fidelidade ao segredo revelado e da não recaída às ações e ensaios anteriores de onde adveio. São as práticas ritualísticas de inclusão a um tipo específico de sociabilidade e seus segredos, bem conhecida dos antropólogos pelo nome de rituais de iniciação ou passagem.

A revelação ofertada ou antevista ao novo membro, individual ou grupal, abre, assim, uma possibilidade de inserção ritual e simbólica a prática comum desta comunidade (GIRARD, 1990), e leva, ao mesmo tempo, a uma reconfiguração deste ser às estratégias do seu passado, a ser revisto e revisitado através da nova revelação. O que satisfaz e modifica o plano de vida individual e grupal, para uma nova ordem organizacional socialmente dada. O que pode exacerbar, de um lado, as inseguranças próprias do rompimento da ou com a velha ordem e, por outro lado, o receio sobre as formas e a extensão de sua inclusão à nova ordem ou ordenamento social, e da manutenção dos novos valores, em ambos os lados, o medo configura-se como uma prática ritual e simbólica a ser vencida e sua presença como um teste de sua confirmação à revelação de que foi sujeito e significado.

CONCLUSÃO

Este trabalho partiu da hipótese de que o medo é uma construção social significativa e fundamental para se pensar os processos de sociabilidades e de formação dos instrumentos da ordem e da desordem em um social qualquer. O objetivo deste trabalho, assim, foi o de discutir e compreender as bases da construção social do medo no imaginário do homem comum, como parte do pressuposto de que o medo é uma relação social significativa à compreensão das formações societárias.

Partiu da compreensão das bases da construção social em que se assentam os códigos do silêncio e da discricção trabalhados por Elias, enquanto configurações social e psicológica de retraimento e subordinação e do processo disciplinar ou da paralisia social ou individual por eles provocado. Bem como, das relações entre indivíduos ou grupos, aqui entendidas, como sempre permeadas sob a presença direta ou indireta do medo.

A problemática do estranhamento, foi um outro aspecto discutido neste trabalho sobre a constituição ambígua dos medos cotidianos que informam e conformam a vida ordinária. Simmel parece discutir a noção de segredo através do aspecto de mão dupla que este conceito permite. O da insegurança e do medo que provoca a ação, e o da configuração e a remontagem dos experimentos socialmente dispostos pela ação social de indivíduos e dos grupos sociais. Nesta via de mão dupla sobressai o fenômeno da possibilidade da traição como um elemento a mais a emoldurar as ações societárias e individuais.

A possibilidade de traição, porém, é aqui entendida através da centralização e da busca do controle dos membros de uma comunidade de segredo à guarda e à manutenção do mesmo e, simultaneamente, através da ação de garantir sentido à eficácia própria do segredo, antes de apenas anestesiar os membros de uma comunidade. A ação social e socializadora e os caminhos de sua negação ou de sua imposição, assim, parecem se fazer ou se exercer sempre sob uma possibilidade de traição. É o controle do medo ou sobre o medo de traição que parece se assentar, por fim, os códigos conformadores ou transformadores de uma instância societal qualquer.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. New York: Penguin Books, 1994.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. *O Sistema totalitário*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.
- _____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: *OBRAS escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1985. v.1, p. 165-196.
- BENJAMIN, Walter. O Narrador: considerações sobre a Obra de Nicolai Leskov. In: *OBRAS escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1985. v.1, p. 197-221.
- BOBBIO, Norberto. Três textos sobre a violência. *Revista USP*, n. 9, 1991.
- CHAUÍ, Marilena. "Sobre o medo". In: Sérgio Cardoso et al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia das Letras, 1993. p. 35-76.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ECKERT, Cornelia. Antropologia do cotidiano e estudos das sociabilidades a partir das feições dos medos e das crises na vida metropolitana. *Horizontes Antropológicos*, n. 7, 1998.
- _____. *Estudo antropológico de itinerários urbanos, memória coletiva e formas de sociabilidade no mundo contemporâneo: ensaio integrado CNPq*. Porto Alegre: 1997.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990/1993. 2v.
- FIORIN, J. L. Algumas considerações sobre o medo e a vergonha. *Cruzeiro Semiótico*, n. 16, p. 55-63, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história das violências nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- FREITAS, Décio. *O maior crime da terra: o açougue humano da rua do Arvoredo: Porto Alegre, 1863-1864*. Porto Alegre: Sulina, 1996.
- GIACOMAZZI, Maria Cristina Gonçalves. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidades, sob o prisma do medo na cidade (Porto Alegre, RS)*. Tese (Doutorado) - UFRGS. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, 1997.

- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4.ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- GOFFMAN, Erving. *Representações do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- HELLER, Agnes. *Sobre os instintos*. Lisboa: Editorial Presença, 1983.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro et al. *Violência e justiça*. *Cadernos da ASPE*, v. 1, n. 1, p. 1-54, 1989.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *As violências invisíveis: Paraíba 1993*. *Política & Trabalho*, n. 8/10, p. 3-12, 1994.
- _____. Mauro Guilherme Pinheiro. *Diferenciação entre o bem e o mal: pobreza, violência e justiça*. In: MOTTA, Alda Brito da et al. *Nordeste, o que há de novo*. Natal: Editora Universitária, 1988. p. 147-150.
- _____. *Fotografia e a questão da indiferença*. In: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (Org.). *Imagem e Ciências Sociais*. João Pessoa: Universitária, 1998. p. 67-86.
- _____. *Ser discreto: um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto*. Relatório final de pesquisa apresentado ao DCS/UFPB, João Pessoa, GREM, 2001.
- _____. *Olhares sombrios sobre a cidade: a pobreza urbana através da fotografia*. *Cadernos do CEAS*, n. 158, p. 61-67, 1995.
- _____. *Pobreza e cidade: as tentativas de regulamentação dos homens pobres no nordeste, 1889-1920*. *Cadernos do CEAS*, n. 106, p. 36-46, 1986.
- KRISTEVA, Julia. *Histórias de Amor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- LOTMAN, I.M. *Semiótica dos conceitos de vergonha e medo*. In: *ENSAIOS de Semiótica Soviética*. Lisboa: Horizonte, 1981.
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- _____. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- PAGELS, Elaine. *As origens de satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- SIMMEL, Georg. *The Secret and the Secret Society*. In: WOLF, K. H. (Org.). *The sociology of Georg Simmel*. New York: Simon & Schuster Inc., 1964. p. 307-376.
- TELLES, Vera da Silva. *Espaço público e espaço privado na construção do social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt*. *Tempo Social*, v. 2, n. 1, p. 23-48, 1990.
- _____. *A experiência do autoritarismo e práticas instituintes*. Dissertação (Mestrado) - USP, São Paulo, 1984.
- THOMPSON, E. P. *La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII*. In: *TRADICIÓN, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona: Critica, 1979. p. 62-134.
- TIRELLI, Cláudia. *Cartografia social da violência: estudo sobre a criminalidade na região metropolitana de Porto Alegre - 1988/1995*. Dissertação (Mestrado) - UFRGS. PPGS, Porto Alegre, 1996.
- WEIL, Simone. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

Poder central e autonomia estadual no início da República no Rio Grande do Norte¹

Almir de Carvalho Bueno – UFRN

RESUMO

Este artigo discute as relações entre poder local e poder central nos primeiros anos da República no Brasil, particularmente no estado do Rio Grande do Norte, num contexto econômico, social e político marcado pelas oligarquias, pelo clientelismo e pelo ruralismo. Também discute as principais idéias das diversas correntes políticas que disputavam o poder no pequeno estado nordestino no final do século XIX.

Palavras-chave: República – Política – Rio Grande do Norte.

ABSTRACT

This article discusses the relations between local and central authority in the first years of the Republic in Brazil, especially in the state of Rio Grande do Norte, in a economic, social and political context marked by oligarchy, patronship, and ruralism. It also discusses the principal ideas of the diverse political currents that disputed authority in the small Northeastern state at the end of the XIX century.

Key words: Republic – Politics – Rio Grande do Norte.

Os anos que coincidiram, grosso modo, com as administrações de Floriano Peixoto no governo federal e de Pedro Velho de Albuquerque Maranhão no Rio Grande do Norte foram dos mais conturbados da história da República no Brasil.² Os dois governantes ressentiram-se da instabilidade política característica do momento, fruto da encarniçada disputa pelo controle do poder central e estadual entre facções rivais de militares e civis. Também tiveram que lidar com o acirramento das paixões ideológicas entre republicanos e monarquistas, que, não raro, terminaram em violentas escaramuças de rua, sobretudo a partir da Revolta da Armada, entre setembro de 1893 e março de 1894 (QUEIROZ, 1986; JANOTTI, 1986). Neste artigo discuto as ambíguas relações entre Pedro Velho e Floriano Peixoto, dentro do contexto político nacional radicalizado e da característica civilista e nativista do Rio Grande do Norte na época.

A Constituição de 1891, consagrando o “federalismo” como principal bandeira do movimento republicano desde 1870, deu margem a que aflorassem em todo o país fortes demandas por autonomia regional há muito sufocadas pelo centralismo imperial. Em alguns casos, como em São Paulo, essas demandas geraram um discurso separatista poderoso e, no Rio Grande do Norte, reviveram o antigo nativismo orgulhoso da propaganda.

¹ Este artigo é uma versão resumida do cap. 4 de minha tese de doutorado intitulada *Visões de república: idéias e práticas políticas no Rio Grande do Norte (1880-1895)*, defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, em setembro de 1999, p. 147-96.

² A principal fonte sobre o período é o Arquivo Particular Floriano Peixoto, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro (doravante citado como AFP). Os documentos do Arquivo (cartas, telegramas, papéis administrativos organizados por estados da Federação) são valiosíssimos para o estudo dos bastidores das relações entre União e estados naquele momento crucial da República no Brasil. Eles mostram como era tênue então a fronteira entre o público e o privado na política republicana.

Esse “bairrismo” alimentou queixosos pronunciamentos dos representantes potiguares no Congresso Nacional, contra o descaso do governo central dominado por “estados grandes” (quer dizer, ricos) e em defesa dos “estados pequenos e pobres”. Os dois primeiros governos republicanos, com sua tendência à centralização ditatorial e intervencionismo nos estados, contribuíram para que as elites políticas civis regionais logo compreendessem que, nesse aspecto, quase nada mudara em relação à Monarquia. Para elas, especialmente as que estivessem na oposição, o apregoado federalismo republicano transformara-se num sofisma, apenas perpetuando a prática imperial de dirigir o país de “cima”, do Rio de Janeiro. Muito contribuiu para isso o sentimento antioligárquico da maioria da oficialidade do Exército, seu desprezo pelos políticos civis, os “casacas”, muitos dos quais, após aderirem ao novo regime, continuaram nos governos e administrações republicanas estaduais (SCHULZ, 1994; CARVALHO, 1977).

No Rio Grande do Norte, nesse momento, a sensação de “abandono” por parte do poder central e o perigo de uma intervenção federal foram agravados pela particularidade de que, ao contrário do que ocorria em outros estados, aqui os militares não tiveram um papel decisivo nas disputas políticas locais após a proclamação da República, contentando-se em agir dentro dos marcos da ordem legal vigente (CASCUDO, 1965, p. 136-137). As disputas limitaram-se à elite política civil (republicanos históricos ou ex-monarquistas adésistas), que controlou a transição Império-República no estado desde o primeiro instante. Prevaleceu um civilismo que vinha do Império, um antimilitarismo que conseguiu manter os oficiais quase sempre subordinados ao poder estadual civil. Por outro lado, esse civilismo potiguar acirrou os atritos com os militares, donos do poder central, e foi um dos complicadores responsáveis pela constante tensão que marcou as relações entre o governador Pedro Velho e o vice-presidente em exercício, Floriano Peixoto.

Essas relações reproduziam o que ocorria em outros pontos do país, em certa medida, um conflito de interesses entre uma União dominada por mili-

tares e os estados, que, desde a Monarquia, queixavam-se de seu “esquecimento”, e que esperavam do federalismo republicano um melhor tratamento. Pedro Velho, almejando consolidar uma oligarquia familiar local, mas ao mesmo tempo preocupado em sobreviver no poder estadual, procurou não se chocar abertamente com Floriano. Este, por sua vez, queria ampliar seu domínio sobre o Rio Grande do Norte, favorecendo a oposição florianista. Pedro Velho, habilmente, como haviam feito os paulistas, apoiou firmemente Floriano nos momentos mais graves da Revolução Federalista no sul e da Revolta da Armada em plena capital federal, sem deixar de reclamar da preterição a seus pedidos e fustigando sem piedade os partidários do marechal no estado.

Tal ambigüidade não era apenas de Floriano ou de Pedro Velho, mas do período em que exerceram o poder, um dos mais turbulentos da história do Brasil. Na verdade, o período Deodoro-Lucena fora por demais identificado com monarquismo, o que fez com que Floriano assumisse o governo com uma natural e esperançosa expectativa do republicanismo histórico extremado de que finalmente começaria o verdadeiro regime republicano, conspurcado pelo nepotismo e pela corrupção. Por outro lado, desde o início, por ter promovido a deposição dos governadores que haviam apoiado o fechamento do Congresso e pela dura repressão contra jornalistas, parlamentares e militares revoltosos, Floriano enfrentou uma cerrada oposição dos deodoristas e dos liberais legalistas no Congresso Nacional. Essa oposição o chamava de “ditador”, “tirano sanguinário”, um verdadeiro “monstro”, comparável aos grandes déspotas da História, acusando-o de implantar no Brasil o “Terror da Convenção Francesa” (O FIM do terror, 1892; LABOREMOS, 1892; CARVALHO, 1894, p. 181-184).

A personalidade particularmente enigmática do vice-presidente da República se prestou a esse julgamento ambíguo dos contemporâneos e da posteridade, sendo capaz de suscitar as mais calorosas paixões, um incondicional “culto” à sua pessoa, ao lado dos ódios mais intransigentes. Ao mesmo tempo em que ele era, para a oposição liberal legalista, o

“ditador feroz”, responsável por todos os males da nação, para os radicais jacobinos ele era o “salvador da Pátria”, espécie de Cristo republicano, que combateu implacavelmente os mais temíveis inimigos da República; para o cidadão comum, foi o popular “Marechal de Ferro”, o presidente que congelou o preço dos gêneros de primeira necessidade e baixou os aluguéis, no mesmo instante em que a sobrevivência do regime ou, pelo menos, a de seu governo, estava sendo seriamente ameaçada. Passaria à história oficial, mas também ao imaginário popular, como o “consolidador da República”, o militar capaz de todos os sacrifícios em prol da nação (PEIXOTO, 1940; SILVA, 1963; LIMA, 1990, p. 27-43).

A realidade histórica, porém, não é maniqueísta. Nem “santo” nem “demônio”, Floriano teve que atuar numa das quadras mais graves de toda a história brasileira. Estudar as suas relações com Pedro Velho e com os diversos grupos políticos atuantes no Rio Grande do Norte significa não apenas desvendar as marchas e contramarchas do relacionamento entre a União e os estados no jovem federalismo que se implantava na ticularidades desse federalismo num pequeno estado nordestino. Um dos principais problemas que dificultaram essas relações foi o arraigado “civilismo” da elite política norte-rio-grandense, que não suportava o militarismo exacerbado dos detentores do poder central, identificado por ela no radicalismo dos jacobinos florianistas da época.

O fato é que, nesses anos, o governo Pedro Velho, como o de outros governadores, esteve sob a ameaça constante de intervenção federal, fruto da instabilidade inicial dos primeiros tempos republicanos. Essa instabilidade irritava os susceptíveis humores dos políticos nortistas, que a viam como um perigo ao dogma federalista da autonomia estadual, um dos principais pontos da propaganda republicana. No Rio Grande do Norte, além disso, havia a particularidade de que a quase totalidade da elite política era composta por gente que vinha do Império, antimilitarista por excelência.

Os militares tiveram pouca influência direta na proclamação da República no estado, e os repu-

blicanos civis controlaram e dirigiram o processo desde o início, aliados aos líderes monarquistas que aderiram. Mesmo quando Deodoro, em represália pelo voto de Pedro Velho e José Bernardo a Prudente de Moraes para presidente da República em fevereiro de 1891, nomeou novo governador, foi ao juiz aposentado Amintas Barros, político que vinha do antigo Partido Conservador, que entregou o poder, não a companheiros de farda. A visão de mundo desses antigos monarquistas era profundamente civilista, antijacobina e principalmente positivista, o que os colocava na contramão dos novos donos do poder central (HOLANDA, 1985, p. 306-307; SCHULZ, 1994, p. 75-93).

Assim, o militarismo e o positivismo dos primeiros anos de República, presentes em alguns dos componentes do Governo Provisório, foram combatidos no Rio Grande do Norte com os argumentos civilistas da época do Império. Amaro Cavalcanti, no Senado, definiu cabalmente o papel das forças armadas na política, argumentando que “as classes armadas têm um escopo muito elevado, o de manter a ordem pública no interior, defendendo no exterior a honra e a dignidade da pátria” (ASF, 1892, p. 82; ASF, 1891, v. 5, p. 65).

Da mesma forma, os jornais dos antigos grupos Conservadores da ex-província defendiam que os militares deveriam restringir-se a seu papel constitucional. O *Rio Grande do Norte*, partidário de Deodoro porém de índole antimilitarista, criticando o positivismo, afirmava com todas as letras: “somos francamente adversários do militarismo” (CONJECTURAS, 1894). Elias Souto, no mesmo sentido, tocava no ponto-chave, criticando os erros da educação militar da época, essencialmente livresca: “[...] a classe militar não resmoe filosofia e nem faz rabulices em direito público. A sua missão é outra: aperfeiçoar-se na ciência da guerra [...] para melhor desempenhar-se de seus compromissos com a Pátria” (REACÇÃO, 1892; A QUEDA da legalidade, 1892).

Portanto, lugar de soldado era na guerra ou nos quartéis, não na política. A alusão à filosofia permitenos introduzir as outras características do pensamento de grande parte da elite potiguar que vinha do

Império: um antipositivismo intransigente e um anti-jacobinismo radical. O governo de Floriano Peixoto, identificado com uma “tirania militar”, era “um governo jacobino e ateísta que arrasta o país à ruína iminente” (O FIM do terror, 1892). Positivismo associado com jacobinismo era a fórmula que desgraçava a República. Durante todo o período estudado as referências negativas ao positivismo e ao jacobinismo são onipresentes, responsabilizados pelo militarismo e pela anarquia que a nação atravessava (HOLANDA, 1985, p. 289-305). O darwinismo social dos bacharéis seridoenses formados no Recife era minoritário e pouco influente para representar uma alternativa à visão de mundo hegemônica, conservadora e oligárquica.

Desde o primeiro número de seu novo jornal, “O Nortista”, Elias Souto denunciou a influência nefasta do positivismo no Exército, lamentando que “hoje em dia, [...] tudo se bitola pelo catecismo do Mestre Comte e do ritual do CENTRO PUZITIVISTA transformado em ESTADO NO ESTADO” (O NORTISTA, 1892, p. 2). O antipositivismo de Elias Souto era acompanhado pelo “Rio Grande do Norte”, que associava a origem do Apostolado Positivista ao jacobinismo francês de 1793. Em 1893-94, época da Revolução Federalista e da Revolta da Armada, o ataque ao jacobinismo e ao positivismo se radicalizou. Segundo o jornal, o “jacobinismo dominante [...] o autoritarismo aliado ao mais infrene partidarismo, e ao espírito da seita positivista” (REPÚBLICA democrática, 1894) teriam levado o país ao ponto crítico ao qual chegara, pois, “a não ser a tirania que a oprime, tendo-a arrastado até os horrores da guerra civil, a República Brasileira seguiria as pegadas da grande República americana [...] O governo, porém, entre nós, é o positivismo” (DIREITO de reunião, 1894).

A elite política potiguar que vinha do Império incorporava, assim, a crítica liberal de que a fase jacobina da Revolução Francesa, que acreditava estar revivida no Brasil de Floriano cem anos depois, só levaria à ditadura e ao “terror”, servindo aos inimigos da revolução, como mostrara aquele exemplo histórico. E transportavam a análise histórica francesa

para interpretar a conjuntura política do Brasil de então, com toda a força da analogia e do vocabulário conceitual: “Entramos em plena fase terrorista [...] Começa o regime da vingança *em nome da fraternidade*, da seleção jacobínica pelas listas de proscricção em nome da *igualdade*, do encarceramento em nome da *liberdade*” (PROSCRIÇÃO, 1894).

De qualquer forma, era um ataque que visava a atingir os militares, influentes no poder central, e seus aliados civis locais, como os florianistas do senador José Bernardo, este sim uma força a ser levada em conta, que nem positivista era e muito menos radical. Janúncio da Nóbrega e Braz de Mello, os mais próximos de Comte entre os republicanos norte-rio-grandenses, não tinham condições de influir ideologicamente de maneira decisiva, dada a pouca penetração do positivismo entre as elites potiguares. No Rio Grande do Norte, o jacobinismo ou, mais propriamente o florianismo, era o inimigo mais perigoso a se temer e combater e, portanto, o mais atacado.

Nem todo florianista era jacobino embora todo jacobino fosse florianista. O jacobinismo foi a manifestação do republicanismo radical, purista, que se inspirava no seu congêneres francês de 1793 (CARONE, 1983, p. 190; QUEIROZ, 1986, p. 173-210). Defendendo uma sociedade laica, anticlerical, um estado forte, nacionalista e xenófobo, os jacobinos brasileiros eram naturalmente militaristas, aproximando-se, assim, da figura do vice-presidente da República, que encarnava para eles todas as virtudes do republicanismo genuíno. Daí a render um verdadeiro “culto à personalidade” de Floriano Peixoto era apenas um passo. Políticos florianistas civis como Amaro Cavalcanti e José Bernardo, no entanto, não compartilhavam do discurso mais violento dos jacobinos nem de seu militarismo exacerbado. A defesa que faziam do governo Floriano era conjuntural: o apoio a um intransigente defensor da República no momento em que esta se via atacada por todos os lados por elementos desagregadores. Portanto, hipotecavam solidariedade e principalmente apoio parlamentar para que Floriano superasse aqueles tempos difíceis.

Assim, a rigor, podemos afirmar que não houve um movimento jacobino no Rio Grande do Norte, mas apenas florianismo. Faltava para tanto dois dos componentes essenciais, encontrados em outras partes do país, especialmente no Rio de Janeiro: grandes contingentes militares ideologicamente comprometidos com a teoria do “soldado-cidadão” e a existência de uma “classe média urbana” suficientemente forte, que fosse sensível à pregação exaltada dos oficiais radicais. No Rio Grande do Norte de então, não havia espaço para Silva Jardins ou Lopes Trovões, por mais que Janúncio da Nóbrega tenha tido atitudes pessoais de rebeldia e altivez dignas do melhor “romantismo revolucionário”. Tanto o caicoense quanto Braz de Mello, os mais próximos do republicanismo de tipo jacobino, estavam por demais ligados, por laços de família, compadrio ou lealdade, aos chefes políticos de seu estado, para poderem desenvolver uma ação mais efetiva. Mesmo assim, dentro das limitadas possibilidades que o seu meio social permitia, Janúncio, seu irmão Diógenes e o antigo liberal radical Manoel Dantas (grosso modo, o grupo seridoense que se articulava outrora em torno de “O Povo”) conseguiram atuar politicamente nos tumultuados anos iniciais da República: o florianismo lhes forneceu a oportunidade da radicalização.³

E será nas páginas radicalizadas de “O Estado” que aparecerá a concepção teórica e política difusamente evolucionista e positivista que acabava na defesa do culto a Floriano, contrapondo-se ao restante da oposição estadual, intransigentemente antiflorianista. Os editores do jornal apoiavam Floriano porque

Amam a República e vêm que a idéia asilou-se, frutificou no coração da mocidade brasileira e no pensamento dos que constituem a cerebração nacional, advoga as conseqüências políticas que dimanam dos atos de energia, de coragem, de abnegação, de patriotismo que elevaram o Vice-Presidente da República à culminância dos grandes estadistas americanos: o ‘Washington’ brasileiro [...] a sua ação benéfica, o prestígio da sua individualidade, o seu nome perdurará eternamente como a personificação da República Brasileira (O ESTADO, 1894).

No entanto quem melhor sistematizou a defesa política do florianismo foi Amaro Cavalcanti, que não era jacobino. Seus discursos no Senado, a partir de 1893, são verdadeiras aulas de pragmatismo político. Como um ano antes ele se havia declarado em oposição a Floriano, parece-nos importante acompanhar a trajetória de sua argumentação, comprovando que o senador norte-riograndense não se limitava ao constitucionalismo estrito de um Rui Barbosa, mas extraía suas conclusões e posicionamentos sobre a realidade que o cercava, de acordo com a análise que fazia das conjunturas políticas, cambiáveis por definição.

Apesar de ter votado em Deodoro em 1891, Amaro logo passou para a oposição, criticando o proclamador da República por aliar-se a monarquistas notórios como o Barão de Lucena e por desprezar o bom relacionamento com o Legislativo, governando “despoticamente”. Apoiou o contra-golpe que obrigou Deodoro a renunciar, para “restaurar para a nascente república o império da Constituição e da legalidade”, mas em maio de 1892 estava na oposição, explicando sua posição no discurso de reabertura do Congresso Nacional. Sob o impacto da prisão de quatro senadores, após a decretação do estado de sítio, por ocasião dos desdobramentos do 10 de abril, Amaro declarou-se, “excepcionalmente”, em oposição a Floriano, a quem chama de “ditador”. Assumindo naquele momento um discurso republicano ético e moral, de estrito constitucionalismo, é interessante acompanhar as razões de sua total reviravolta um ano depois. Em julho de 1893 foi acusado de “espelho

³ Para expor suas idéias e defender seus pontos de vista, os bernardistas lançaram, em outubro de 1894, *O Estado*, jornal redigido por Manoel Dantas e Janúncio da Nóbrega, que a oposição antiflorianista logo identificou como órgão dos “jacobinos inflamados”. *O Estado* era impresso em Natal e seu agente era um tenente-coronel do Exército, Whertemundo Coelho, confirmando a tendência de participação de militares em jornais florianistas ou jacobinos, como ocorria no Rio de Janeiro.

da incoerência” pelo “Jornal do Brasil” de Rui Barbosa, por ter recomendado “a maior calma na análise dos sucessos recentes” (a eclosão da Revolução Federalista, a tentativa de golpe, a prisão do senador contra-almirante Wandelkolk e a saída de Custódio de Melo e Serzedelo Corrêa do ministério de Floriano). Amaro retrucou que as situações eram distintas e que naquele instante, a República “corria perigo”:

[...] Entendo agora que os que querem a consolidação da República devem conservar o que há, para haver ensejo de fazer o melhor. (Apoiados) Não posso fazer parte de partido, se há algum, tendo por fim a perturbação! [...] Quero a República inteiramente consolidada e a República só pode tornar-se séria e forte [...] não por caprichos de parte a parte, não por meio de revendas pessoais, mas quando todos convergirem para um só plano de vistas, em que imperem a lei e a Constituição. (Apoiados) Estou no mesmo posto que o ano passado com a diferença de que, o ano passado o erro parecia-me nos atos que o governo praticou e este ano acho que vão errados aqueles que querem destruir o governo com simples intuitos de oposição. Para assim fazê-lo, não preciso ser governista, mas sim um senador independente [...] Jamais advoguei aqui interesse pessoal (ASF, 1892, p. 50-51; ASF, 1893, p. 90).

Em 1892 o governo errara. No ano seguinte, segundo Amaro, o erro estava na “oposição perturbadora”. A revolta da Armada o aproximaria ainda mais de Floriano, pois Custódio de Melo encaixava-se perfeitamente, para o senador potiguar, entre aqueles “que querem destruir o governo com simples intuitos de oposição”. Por essa época jogou-se com tudo na defesa da República e da legalidade representadas por Floriano e ameaçadas por inimigos internos e externos, tornando-se um dos mais íntimos colaboradores do “marechal de Ferro”. Se, para salvar a República, fosse necessário passar por “pequenas arbitrariedades”, o jurista-político saberia como justificá-las, ao contrário de um Rui Barbosa, que jamais saiu de seu constitucionalismo absoluto, qualquer que fosse a situação.

Amaro Cavalcanti foi um dos mais competentes “quadros” da elite política da Primeira República, paradigma do jurista erudito e respeitado, mas suficientemente político para saber atuar de acordo com as vicissitudes das conjunturas, chegando até a sugerir, em bilhete ao Marechal ainda durante a Revolta, que este não abandonasse o poder, alegando que o momento era gravíssimo (AFP, cx. 8L-16). Em termos estaduais, afinara-se com José Bernardo (ambos eram seridoenses), e foi tenaz adversário de Pedro Velho, embora à distância, nas instâncias do poder central no Rio de Janeiro, pois cedo se afastou das lutas varejistas do Rio Grande do Norte.

Outro componente importante para se compreender os atritos entre Pedro Velho e Floriano Peixoto nesse período é o sentimento de independência e autonomia, presente na elite política potiguar desde os tempos do Império. O federalismo republicano, consagrado na Constituição de 1891, só fez acirrar esse sentimento. As linhas gerais do entendimento que essa elite tinha sobre o federalismo, no que diz respeito ao relacionamento União/Estados na nova organização republicana, geraram um clima de desconfiança mútua entre as “unidades ricas” e as “unidades pobres” dos “Estados Unidos do Brasil”. Essa compreensão particular do federalismo, que classificamos como “nativista”, é o que analiso a seguir (SILVEIRA, 1978; LESSA, 1988).

Como sabemos, o federalismo foi a bandeira que unificou interesses políticos e econômicos de diversas províncias contra a Monarquia e significava coisas diferentes para cada uma delas. No Rio Grande do Norte da propaganda, a ênfase fora o resgate das pequenas províncias pobres e esquecidas pelo Império, em favor das maiores e mais ricas, o que trouxera novamente à tona o orgulho nativista de ter nascido norte-rio-grandense.

Na medida em que as duras lutas políticas do início do regime republicano iam definindo os novos donos do poder, começou a tomar força o discurso desiludido com a República e seus governos militares. Após a ascensão de Floriano e a der-

rubada generalizada dos deodoristas, foi unânime na oposição a crença de que nada mudara com a república federativa no Brasil.

O ano de 1892 começou com uma saraivada de ataques às “intervenções indébitas” dos militares na política interna dos estados, comprovando o fracasso do sistema federalista. O padre João Manuel de Carvalho, de seu “exílio” no interior de São Paulo, continuava a escrever artigos virulentos contra o militarismo republicano:

A política inaugurada nos Estados por inspiração hoje clara e manifesta do sr. Floriano Peixoto, tem sido uma série de golpes vibrados contra a autonomia dos mesmos Estados e contra o princípio federativo, tão solenemente proclamado na constituição republicana de 24 de Fevereiro do ano passado. Em nome da legalidade restaurada a 23 de Novembro depuseram-se os governadores e desorganizaram-se os Estados [...] (CARVALHO, 1894, p. 181).

As queixas se repetiam no Rio Grande do Norte, que adotara o federalismo presidencialista norte-americano como seu modelo de República, não sem antes destilar leve ironia contra os republicanos históricos:

[...] Em vez da descentralização, que já era de há muito uma aspiração nacional e pela qual se bateram vultos políticos de elevada estatura, vê-se hoje, em pleno regime federativo, a ação absorvente dos poderes centrais, movidos pelos mesmos, que aparentavam trazer em cada uma das mãos um evangelho de reformas liberais, democráticas [...] Bem longe estamos ainda da democracia americana (A FEDERAÇÃO brasileira, 1892; SITUAÇÃO política, 1892).

Elias Souto, defensor histórico do “unitarismo parlamentarista”, também criticava o federalismo republicano de Floriano Peixoto, comparando-o desfavoravelmente com a Monarquia:

Releva confessar que a alegada e proclamada independência dos Estados era apenas uma fantasmagoria da República. Em geral os Governadores Estaduais eram uma espécie de donatários de feitorias lucrativas distribuídas pela munificência do poder central. Mas apesar de todos esses vícios e

defeitos, havia ao menos aparência de legalidade e tudo se fazia em ordem. Agora não. Rasgou-se a constituição; feriu-se de morte o sistema federativo...As deposições de Governadores e dissoluções de Congresso são violência flagrante do sistema federativo [...] (SECÇÃO editorial, 1892).

Assim organizada, a República estava pior que a Monarquia: fizera ressurgir “a centralização mais ferrenha, com suas práticas abusivas, desacreditadas, estigmatizadas” (A SITUAÇÃO, 1892), o contrário de um genuíno sistema federativo. Em junho de 1893, o “Rio Grande do Norte” resumia bem o ponto de vista da oposição autonomista, no artigo intitulado “A Escravidão política”:

[...] Os estados da União Brasileira, tem visto atrofiar-se a sua autonomia, levados a ferro e fogo, reduzidos a uma verdadeira escravidão política [...] É preciso libertar o país da escravidão política que tem abastardado os caracteres, anulado todos os poderes, concentrados nas mãos do chefe do executivo, que governa ditatorialmente, apunhalando a constituição, sacrificando, atraíndo a República (A ESCRAVIDÃO política, 1893).

Novamente é Amaro Cavalcanti quem tem a mais sistemática e abalizada posição sobre o federalismo norte-americano, que conhecia como poucos, especialmente no que se refere à relação União/Estados e Executivo/Legislativo, e sua aplicação no Brasil. Para ele, era clara a separação entre os três poderes numa república federalista genuína, como se depreende de seu duro posicionamento, em 1891, contra a ingerência do Executivo no Legislativo e nos estados, a qual feria a autonomia destes e desvirtuava o federalismo no Brasil:

[...] nós precisamos de uma cousa urgente, indispensável: é que o Poder Executivo se coloque no seu lugar e não crie embaraços à ação benéfica e legítima do Poder Legislativo (apoiados) [...] Para que a federação, bem entendida, possa chegar aos resultados que são da sua natureza é sobretudo essencial, é condição básica que os poderes federais girem em esferas suas, próprias, separadas, independentes das esferas dos poderes locais e reciprocamente [...] (ASE, 1891, p. 145, 147).

Para Amaro, deveria haver nítida separação de atribuições entre a União e os estados, como se estabelecera teoricamente desde os tempos de Montesquieu, para não ocorrer a freqüente confusão entre federação e confederação. Federalismo, para Amaro Cavalcanti, era aquele consagrado nos EUA, a saber, o que estabelecia claramente as competências da União Federal e dos estados. Os EUA haviam feito a distinção adequada, consagrada na Constituição Federal de 1787, que substituíra a frouxa confederação anterior.

A diferença básica, segundo o senador potiguar, estaria nos conceitos de “autonomia” e “soberania”, óbvios numa federação, mas confundidos pelos republicanos franceses e brasileiros. Nesse sistema, os estados-membros eram apenas autônomos, nunca soberanos, atributo exclusivo do Estado-Federal, como o próprio Amaro Cavalcanti definiu a União: “Em uma federação não há estados soberanos, estes exercem a autonomia de poderes, que lhe são reservados nos limites da Constituição; o soberano único é o povo, a nação” (CNC, 1890, p. 163).

O problema essencial estaria no fato de que a associação federativa originava uma “dualidade de governos” (conceito extraído de Montesquieu, que distinguia estado federal e estado unitário), os quais coexistiam no mesmo território – o federal e o estadual. Isso acarretava, conseqüentemente, também uma dualidade nas relações entre os membros associados, ao contrário do que ocorria em um “estado unitário”, onde prevalecia a “autoridade exclusiva do governo geral sobre o todo” (CAVALCANTI, 1983, p. 19-20, 33). Tal dualidade, se não equacionada corretamente, gerava crises entre a União e os estados da Federação e entre o poder Executivo e o poder Legislativo, como as que preencheram os primeiros anos de regime republicano no Brasil.

Em relação a essa questão, Amaro Cavalcanti defendeu firmemente, na situação particularmente difícil da época de Floriano, a precedência da União sobre os estados. O futuro ministro de Prudente afirmava que o federalismo americano

não deveria ser simplesmente transposto para cá, mas “acomodado às nossas circunstâncias” (CNC, 1890, p. 160). O problema da divisão das rendas entre União e estados, junto com a preocupação política em relação ao polêmico artigo 6º da Constituição, o qual dispunha sobre “intervenção federal nos Estados”, era o “nó” das relações entre as duas “entidades” federativas, na conjuntura tensa em que se materializavam.

O senador potiguar procurava encaixar seu pensamento federalista a um florianismo conjuntural, não apoiando demandas exageradas por mais autonomia estadual (ou soberania, como queriam os mais radicais), as quais poderiam levar ao fracionamento da nação. Para fixar o princípio teórico em que acreditava e firmar definitivamente sua opinião sobre o assunto, Amaro afirmava em 1893, quando ainda se discutia no Senado a “divisão de rendas” entre estados e o governo federal, que “a União, se tem o direito, não tem o dever de prestar socorros aos estados para ocorrer a deficiência de suas receitas [...] Se, de hoje em diante pois, pedir algum estado auxílio pecuniário em caso que não seja o de calamidade pública provada, negá-lo á absolutamente” (CNC, 1893, p. 13).

Em posição oposta, estava seu adversário na política estadual, o deputado e seu sucessor no Senado, Almino Affonso, que representou paradigmaticamente o ponto de vista de que a União, representando os estados mais ricos, tinha, sim, o dever de auxiliar os estados pobres. Almino, aqui apoiado pelos parlamentares “paulistas”, criticava Amaro Cavalcanti por antepor a defesa dos interesses nacionais à dos estaduais e o atacava justamente por não fazer nada pelo estado natal, prometendo certa vez dar “um queijo de ouro” a quem achasse nos discursos do senador caicoense o nome do Rio Grande do Norte, numa evidente provocação (ASF, 1894, p. 65). No entanto partilhava com o adversário o sentimento antipaulista, culpando o domínio desse estado no Congresso como causa do descaso do parlamento para com os estados pequenos, que tinham “poucos votos” e, portanto, quase nenhuma influência política. Em linguagem prolixa

e de lamuriosa indignação com o Legislativo republicano, o nativismo exacerbado de Almino Affonso chegava às raias do separatismo (mais retórico do que real, é verdade), como podemos constatar nesse mesmo discurso, ao protestar contra o corte de verbas feito pela Comissão de Orçamento a um pedido seu:

A república não pode consentir que o Rio Grande do Norte só por não ter grande representação que pese com seus votos na balança da votação e do governo, continue naquele esquecimento, naquela degradação. O seu estado prefere pertencer até à República de Andorra, contanto que não morra à mingua de socorros ao passo que seus irmãos sorriem de sua infelicidade. Entendo que os estados grandes e felizes devem socorrer aos pequenos, dando-lhes estrada de ferro, alfândegas e isenção de tributos para os grandes maquinismos que importem [...] O Rio Grande do Norte não vem pedir esmola, mas sim aquilo a que tem absoluto direito [...] conclui que quem dá aos grandes não pode negar aos pequenos (ACD, 1892, v. 6, p. 361-371).

Mais importante do que os arroubos separatistas de Almino Affonso, é sua visão de que o Congresso e suas comissões, compostas em sua maioria pelos representantes dos “estados grandes e ricos”, tinham o dever de auxiliar o desenvolvimento dos pequenos, posição louvável a princípio, mas que na Primeira República favoreceu o procedimento de se elaborarem emendas “particularistas” das bancadas estaduais visando a seus interesses clientelísticos. Nesse sentido, Campos Sales percebeu bem o espírito de sua época, ao consagrar, em sua “política dos Estados”, que, para prevalecerem em nível federal as “virtudes públicas” republicanas, era necessário fazer vista grossa aos “vícios privados” das oligarquias estaduais. A esse ponto de ressentimento mútuo entre as regiões, exemplificado por Almino Affonso e Moraes Barros, chegaram os discursos sobre o relacionamento entre os estados e a União nos primeiros anos da “República dos Estados Unidos do Brasil”.

As relações União-Estado no Rio Grande do Norte se complicavam pelo nativismo e civilismo da elite política potiguar e se acirraram a partir de feve-

reiro de 1892, com a eleição indireta de Pedro Velho para o governo do estado. A personalidade forte e a sede de consolidar uma oligarquia de base familiar tornariam mais tenso seu relacionamento com o poder central, controlado pelo marechal Floriano Peixoto. Durante todo o tempo em que esteve à frente do executivo estadual, a posição de Pedro Velho junto a Floriano nunca foi totalmente sólida; pelo contrário, ele era considerado demasiado amigo dos “paulistas” e de Custódio de Melo desde o Congresso Constituinte e a conspiração contra Deodoro, referências suficientes para criar um clima de desconfiança mútua entre o governador e o vice-presidente em exercício. Iniciava-se um dos períodos mais agitados da história política norte-riograndense, caracterizado por uma verdadeira “queda de braço” entre Pedro Velho, o “Cronos potiguar” (que “engolia” todos os adversários que lhe apareciam à frente!), e Floriano Peixoto, o impassível “Marechal de Ferro”. Ambos tiveram de lançar mão de todos os recursos de que dispunham, para fustigar o oponente não explicitado e, ao mesmo tempo, manter-se no poder, em meio a inúmeros boatos espalhados pela feroz oposição e mesmo a reais tentativas de deposição.

Mais do que em qualquer outro período, a fonte mais fecunda para esclarecer os bastidores dessa “queda de braço” é, sem dúvida, a correspondência epistolar e telegráfica trocada entre o vice-presidente da República e diversas autoridades políticas estaduais ou funcionários públicos federais civis ou militares que desempenhavam funções oficiais no Rio Grande do Norte. Nessa correspondência, transparece pleno o jogo do poder entre as facções em luta, quando isso não podia ser admitido francamente nos jornais ou solenidades públicas. É o “lado oculto” das tramas políticas, apenas supostas nas entrelinhas dos órgãos partidários ou dos manifestos políticos formais, que se torna evidente, apondo vários episódios de atrito entre o “Marechal de Ferro”, o governador Pedro Velho e as oposições estaduais. Esses episódios são fundamentais para o desvendamento das relações entre União e os estados no início do regime federativo no Brasil.

O mais significativo e documentado desses episódios foi o chamado “caso Holanda”. O juiz de Direito de Canguaretama, o pernambucano Lourenço Justiniano Tavares de Holanda (1853-1935), ex-deputado estadual do Congresso deodorista de 1891, era das relações de Floriano desde antes da República (AFP, cx. 8L-14, pc. 1). Membro da oposição a Pedro Velho no reduto político do irmão do governador, Fabrício Maranhão, Holanda denunciara-o por irregularidades no pleito do ano anterior para escolha do Congresso estadual lucenista, atacando o domínio violento da família Maranhão no município. Fora por isso perseguido, transferido para uma comarca do sertão, e estava sendo processado pelos correligionários pedrovelhistas. Decidiu, então, queixar-se da parcialidade do governador ao poderoso patrono, pedindo a interferência de Floriano para ser nomeado ao Superior Tribunal de Justiça do Rio Grande do Norte, o que lhe fora obviamente negado por Pedro Velho. Floriano, como era da praxe administrativa, instou o governador, em telegrama urgente, a aproveitar o afilhado em alguma comarca, pois “era parente de um amigo a quem muito prezo”, pedido reiterado um mês depois, apelando à “vossa benevolência para esse bom funcionário público” (AFP, cx. 8L-21, pc. 2).

Os telegramas e cartas do governador em resposta às solicitações de Floriano são esclarecedores do modo como se processava a “troca de favores” no novo regime republicano, a qual nada tinha a ver com o “governo do bem público” da propaganda, mais parecendo uma reedição do clientelismo imperial em novas roupagens. Pedro Velho, contemporizador, a princípio procurou minimizar o caso, afirmando serem “inexatas” as acusações de perseguição política a Holanda, reconhecendo existir apenas “conflito magistraturas federal local, onde não posso agir” (AFP, cx. 8L-1, pc. 3). Resolvido, porém, a impedir a qualquer custo a nomeação do adversário, terminou por admitir suas verdadeiras razões: “[...] foi na comarca da Penha [Canguaretama], onde residuiu, muito envolvido [sic] em lutas e perseguições e posso assegurar-vos que nem sempre com ânimo de justiça” (AFP, cx. 8L-14, pc. 4), concluindo

o magnânimo que “conto porém apagar os ressentimentos contra ele, dando fim a essa questão por meios amigáveis” (AFP, cx. 8L-20, pc. 3). Os “meios amigáveis” empregados por ele foram a não inclusão de Holanda na lista dos desembargadores e a extinção de quatro comarcas, inclusive aquela na qual o adversário era juiz, “por estar pronunciado por crime inafiançável” e pelos “exíguos recursos das nossas rendas”, como explicou a Floriano em carta de 29 de julho (AFP, cx. 8L-20, pc. 3).

Sentindo-se fortalecido, o governador admitiu mais abertamente, um pouco depois, as razões que o tinham levado a tomar as decisões contra o juiz, embora ainda mantendo a perspectiva conciliadora: “O Dr. Holanda foi aqui um partidário violento da situação decaída e malquistou-se muito em Canguaretama. Entretanto, conto afastar amigavelmente os queixosos de insistirem no processo” (AFP, cx. 8L-20, pc. 3). Perseguido, sem recursos financeiros, Justiniano Holanda foi para o Rio de Janeiro, em fins de 1894, encontrar-se com Floriano, que o nomeou, primeiro, Diretor da Imprensa Nacional e, posteriormente o transferiu para o Maranhão, onde terminou seus dias como simples magistrado.

Floriano jamais perdoaria Pedro Velho pela desfeita pessoal, e as relações entre os dois, a partir de então, seriam pautadas pelo formalismo protocolar, pelo cálculo político e, sempre que possível, por represálias de parte a parte. O marechal foi transferindo para o sul todos os funcionários federais, civis ou militares, suspeitos de “pedrovelhismo”, colocando em seus lugares pessoas que lhe eram fidelíssimas, montando no Rio Grande do Norte uma verdadeira “rede de informantes”, que se revelaria bastante útil nos momentos críticos da Revolta da Armada e nos incidentes entre as forças federais e estaduais, que por pouco não redundaram na deposição do governador potiguar, em outubro de 1894. Naturalmente, o vice-presidente da República foi aproximando-se da oposição estadual antipedrovelhista, parte importante da qual – o grupo do senador José Bernardo de Medeiros – evoluíra para o florianismo (MANIFESTO político..., 1892).

A aproximação dos republicanos seridoenses com Floriano foi difícil, pela posição inicial de José Bernardo e Amaro Cavalcanti, que haviam sido contrários à decretação do estado de sítio após os acontecimentos de 10 de abril. Só no final do ano, mediado pela bancada paulista, é que José Bernardo afinou-se definitivamente com o vice-presidente, o que se comprova numa longa carta, na qual o velho senador dá a entender que o marechal o incumbira de mantê-lo informado sobre “os negócios do Rio Grande do Norte” (AFP, cx. 8L-14, pc. 4).

Amaro Cavalcanti, que acompanhara José Bernardo no “rompimento”, destacava-se cada vez mais no Congresso Nacional, onde sua opinião era ouvida com atenção e sua influência era crescente. Como sabemos, ele reavaliara sua posição sobre Floriano, especialmente a partir do início de 1893, quando a Revolução Federalista e tentativas de motins militares o fizeram defender veementemente a ameaçada legalidade republicana, representada pelo Marechal. Aos poucos e nos momentos críticos que se aproximavam, Amaro se transformaria num dos principais defensores de Floriano Peixoto no Senado.

De qualquer modo, Floriano colocou anti-pedrovelhistas, fossem florianistas ou não, em postos-chave da administração federal no Rio Grande do Norte. Toda a magistratura federal no estado estava na mão da oposição: Diógenes da Nóbrega ocupou a Procuradoria da República entre 1892 e 1895; os cargos de juiz seccional e juiz substituto foram respectivamente para Oliveira Santos (que não era florianista) e Manoel Dantas. Um expediente bastante utilizado pelo marechal para humilhar o governador foi o de nomear parentes e correligionários de José Bernardo (às vezes só adversários de Pedro Velho) para oficiais da Guarda Nacional, título ainda de grande prestígio social, para desespero do governador, que via suas indicações serem preteridas uma após a outra e ao qual restou apenas reclamar amargamente a Floriano, esperando a oportunidade de retaliação.

A obstinação de Pedro Velho em indicar o irmão, junto com o desgaste do caso Holanda, trouxe para o governador um período de isolamen-

to e atribulações, na esfera estadual e federal, o qual se estendeu até o final de seu governo. Fez ir para a oposição ninguém menos do que Nascimento Castro, o segundo homem na hierarquia do Partido Republicano do Rio Grande do Norte, seu grande braço direito. O ex-pedrovelhista abandonou de imediato a redação de “A República”, acusando o líder do PRRN de passar por cima dos organismos partidários e foi colaborar no “Rio Grande do Norte”, engrossando as fileiras oposicionistas (CASCUDO, 1965, p. 221). Apesar da previsível derrota de Augusto Severo no Seridó, o candidato de Pedro Velho venceu amplamente em quase todas as regiões do estado mas as denúncias de irregularidades foram tantas, a eleição tão contestada, que terminou “*sub judice*”. Na Câmara dos Deputados, a oposição autonomista conseguiu a anulação do pleito, considerando Severo incompatibilizado, por ser “concessionário de um engenho central no vale do Cunhaú” que gozava de favores do governo federal, como a garantia de juro, o que era proibido a candidatos a mandatos parlamentares (ACD, 1892, p. 341ss).

A anulação da eleição de Augusto Severo, em julho de 1892, no mesmo instante em que ocorria a “queda de braço” entre Pedro Velho e Floriano em torno do “caso Holanda”, acentuou a incerteza da política estadual e o isolamento do governador na bancada federal, onde contava apenas com Almino Affonso, entre seis parlamentares. Para compensar a perda da segunda maior liderança estadual, Pedro Velho aproximou-se de Francisco Gurgel, de Mossoró, antigo desafeto, aos poucos cooptado. Prevalencia a velha máxima do “*divide et impera*”. O apoio do “coronel” mossoroense era importante eleitoralmente, embora inócuo na “opinião pública” estadual. Nesta, a oposição antiflorianista, que se abstivera no pleito, contava com jornais contundentes, como o “Rio Grande do Norte” e “O Nortista”, os quais teimavam em divulgar notícias, muitas vezes meros boatos, de que Floriano esperava apenas um pretexto qualquer para depor o governador, o que era insistentemente exigido por eles. Formalmente, Floriano hipotecara a neutrali-

dade política das forças federais estacionadas no Rio Grande do Norte, jurando que seu governo esforçava-se sempre por agir nos “limites Constituição, inda [sic] que adversários procurem convencer existência intervenção, do que jamais terão provas” (AFP, cx. 8L-18, pc. 1). Na prática, continuaria com as represálias administrativas a Pedro Velho, agraciando oposicionistas com patentes da Guarda Nacional e cargos no funcionalismo público federal.

De qualquer forma, Pedro Velho procurou garantir-se, como demonstra em carta de julho de 1892, na qual ofereceu ao vice-presidente “máxima lealdade”, tentando afastar o fantasma da intervenção federal, ao apelar a Floriano para que este reafirmasse seus intuítos não intervencionistas ao comandante do 34º B.I.: “V. Exa. compreende que nos pequenos estados e nas capitais de pouca população, como esta, as forças federais muito podem influir, desde que saíam da neutralidade que V. Exa. tão honradamente mantém [...]” (AFP, cx. 8L-20, pc. 1).

Observe-se a preocupação de Pedro Velho com a possibilidade de interferência dos militares na política estadual, acostumado que estava com o controle sobre eles, ao sentir que isso poderia mudar na “era Floriano”, com o fortalecimento do militarismo jacobino, receio também compartilhado pelo agora adversário José Bernardo, na carta ao marechal à qual aludimos, em que tentou indispor o comandante pedrovelhista com Floriano.

Por outro lado, desde julho, o governador procurava ressaltar o caráter republicano de suas primeiras medidas administrativas à frente do governo potiguar, com o objetivo de não dar nenhum motivo de intervenção federal:

[...] A situação política do Rio Grande do Norte é firme e dedicadamente republicana e solidária com o patriótico e honrado governo federal [...] A nossa constituição é libérrima e as leis orgânicas elaboradas pelo congresso tem um verdadeiro cunho democrático. O corpo legislativo não admitiu nenhum privilégio e o único que lhe foi solicitado – loterias – foi negado em votação unânime [...] (AFP, cx. 8L-20, pc. 1).

Para contrabalançar a influência crescente da imprensa oposicionista na “opinião pública”, Pedro Velho foi obrigado a valer-se do expediente de criar um “órgão independente”. “A República” era facilmente acusável de situacionismo, não apenas por ter contrato com o governo estadual para publicar seus atos oficiais mas principalmente por ser o órgão do PRRN, o que lhe tirava qualquer veicidade de isenção. Em agosto de 1892, surgiu em Natal um novo jornal, “O Caixeiro” (1892-94), aparentemente defensor dos interesses dos “trabalhadores no comércio”, mas que desde o editorial afirmava aspirar a “horizontes mais dilatados” e que “a política mesmo não nos será indiferente”. Impresso na tipografia d’ “A República”, o que já queria dizer muito, o jornal tornou-se, na realidade, um “pasquim”, que criticará sem tréguas a oposição, respondendo na mesma linguagem boateira e caluniosa aos ataques dos adversários do governador, o que este não poderia fazer nos mesmos termos (O CAIXEIRO, 1892).

No final de 1892, estavam amadurecidas as condições para o surgimento de uma ampla frente oposicionista, reunindo pela primeira e última vez florianistas e antiflorianistas contra Pedro Velho. De fato, a 20 de dezembro, o antiflorianista “Rio Grande do Norte” publicou um manifesto de toda a bancada federal potiguar (à exceção óbvia do deputado Almino Affonso), em que esta criticava os rumos da orientação do PRRN dominado pelo governador e se propunha organizar “um partido republicano oposicionista”, de que o jornal seria o porta-voz. Verdadeira frente anti-Pedro Velho, a dissidência reunia novamente, embora por pouco tempo, antigos líderes dos partidos monárquicos, como José Gervásio e Nascimento Castro, com republicanos históricos da propaganda, como Janúncio da Nóbrega. Foi uma das raras oportunidades, senão a única, em que a oposição a Pedro Velho esqueceu velhas diferenças políticas e marchou unida em prol do objetivo comum de derrotar o adversário de todos. José Bernardo abriu mão de seu candidato (Janúncio, considerado radical pelo “Rio Grande do Norte” e provavelmente pelo próprio senador), espe-

rando que a aliança se estendesse à esfera federal. Em fevereiro de 1893, é lançada pelo “partido republicano opositor” a candidatura do republicano histórico e antiflorianista Tobias do Rêgo Monteiro, nas novas eleições marcadas para 23 de abril, contra o mesmo Augusto Severo, cuja candidatura o governador insistiu em manter. Confirmava-se a queixa de José Bernardo, que criticara Pedro Velho por “não procurar atender ao mérito do pessoal escolhido porém ao partidarismo e a afilhagem somente”, garantindo a Floriano que o governador “está completamente divorciado da opinião geral do Estado” (AFP, cx. 8L-14, pc. 4).

O resultado da eleição foi previsível: Tobias Monteiro – mais precisamente, José Bernardo – esmagou o adversário no “curral” do Seridó com quase dois mil votos de frente (2457 a 461), insuficientes, é claro, para compensar a fragorosa derrota para o irmão do governador nos outros “currais” do estado. Dessa feita, Augusto Severo foi reconhecido pela Câmara dos Deputados, embora pesasse novamente sobre ele outra suspeita de incompatibilidade, a de receber verba federal para desenvolver suas pesquisas sobre o “balão aeróstato”, as quais interessavam ao exército brasileiro e o tornariam célebre. Mas a conjuntura era outra: Floriano necessitava do apoio dos governadores e de parlamentares mais situacionistas para combater os federalistas no Sul. Assim, com a eleição do irmão, Pedro Velho recebia um reforço providencial na Câmara dos Deputados, até que, em março do ano seguinte ele pudesse eleger toda a bancada federal e mais o terço do Senado em disputa, cortando o braço parlamentar da oposição antiflorianista no Congresso. A necessidade premente de sair do isolamento parlamentar federal, além da obstinação em criar uma oligarquia familiar no estado, são explicações que consideramos plausíveis para a insistência na candidatura de Augusto Severo.

O ano de 1893 começara com a deterioração da conjuntura política nacional. Desde a promulgação da Constituição gaúcha, explicitamente inspirada no positivismo – permitindo a reeleição indefinida do chefe do executivo estadual – portanto,

consagrando a idéia comteana do “ditador republicano”, a tensão entre o positivista governador Júlio de Castilhos e os “federalistas” liderados pelo velho monarquista Liberal Gaspar da Silveira Martins acumulou-se perigosamente, degenerando em conflito armado no início do ano (CARONE, 1983, p. 97-117). A contemporização do ministro da Marinha, contra-almirante Custódio de Melo, protelando o início da mobilização militar contra os rebeldes, malquistou-o com Floriano. Em abril, Custódio e Serzedelo Corrêa saíram do ministério, pretextando concorrer à presidência da República, na verdade encobrendo divergências profundas com o marechal. Os acontecimentos que se seguiram são sobejamente conhecidos, fazendo parte de um dos períodos mais dramáticos da história brasileira.

Desde a eclosão da Revolução Federalista, Pedro Velho colocou-se ao lado da legalidade republicana representada por Floriano, não acompanhando a simpatia do amigo Custódio de Melo pelos federalistas. Diplomáticamente, colocou os recursos do estado à disposição do marechal, defendendo, ao mesmo tempo, uma solução negociada e pacífica que “mantivesse a integridade nacional a todo o custo”, como também pedia no Senado seu adversário, Amaro Cavalcanti. O governador deixava à “República” e principalmente a “O Caixeiro”, o embate mais duro com a oposição antiflorianista, insistindo no caráter restaurador do movimento armado dos federalistas.

Mas foi a Revolta da Armada, por seu caráter dramático, sitiando a própria capital federal, que radicalizou as posições e acirrou os ânimos (FREIRE, 1982). Pedro Velho realmente teria de ser cauteloso a esse respeito. Amigo de Custódio, precisava ainda garantir-se no poder estadual na situação instável que o país atravessava e, naquele momento, a atitude mais prudente lhe pareceu ser acompanhar os paulistas no apoio a Floriano. Colocou novamente os recursos do estado à disposição do governo da União e decididamente ficou a favor da legalidade. Ao mesmo tempo, os representantes pedrovelhistas no Congresso atacavam duramente Custódio e a Revolta, defendendo

Floriano e a salvação da República, ainda que posteriormente tenham sido frontalmente contra a prorrogação do estado de sítio e a tentativa de suspensão da nova sessão legislativa de 1894 (A REVOLTA da armada, 1893; OS ACONTECIMENTOS..., 1893).

Apesar de contar com a solidariedade política formal e mesmo a promessa de ajuda material de Pedro Velho às suas forças, além do apoio explícito dos florianistas de José Bernardo, Floriano preferiu usar seus próprios meios para inteirar-se da situação do Rio Grande do Norte durante a revolta. Pelo menos é o que permite inferir-se de sua correspondência na época, ao receber relatórios, cartas e telegramas confidenciais dos funcionários federais, geralmente militares ou chefes de repartições públicas, gente de confiança que pusera no lugar dos pedrovelhistas. Seu principal "informante" no estado parece ter sido o Inspetor da Alfândega Federal, Germano Machado, no cargo desde novembro de 1892. A correspondência reservada que manteve com Floriano, delatando os "inimigos custodistas" e acusando Pedro Velho de dissimulado, não deixa dúvida sobre a verdadeira função de Germano no Rio Grande do Norte. Numa longa carta enviada ao vice-presidente em 3 de dezembro de 1893, no auge da revolta da Armada, o funcionário revelou-se em toda a plenitude. O trecho é extenso, mas fundamental para o entendimento das relações políticas na República então, inclusive por demonstrar, novamente, que as relações de parentesco e clientelismo valiam muito mais do que princípios ideológicos:

Entendo do meu dever, como seu verdadeiro amigo, dar-lhe parte de quem são os seus inimigos n'este Estado. O Governador Dr. Pedro Velho, finge-se amigo de V. Ea tão somente para agüentar-se no poder, mas deseja tanto a vitória do Custodio como a sua conservação no governo do Estado. Está cercado de alguns desembargadores, seus conselheiros que se declaram ostensivamente em favor da revolução. No batalhão 34o contam-se quatro oficiais que são: o Major Claudino Cruz, endeusado pela oposição que continua atazanar (?) V. Ea, pela (?) do ten (ente) cel. Nery, o Ten Manoel Castro [parente de Miguel Castro] e os

alferes Joaquim Potengy e Baptista de Mello [...] As mais perniciosas e mais inimigas de V. Exc^a são: o Tesoureiro Gaspar Monteiro, irmão do Tobias Monteiro que foi secretário particular do Rui Barbosa; os 1^{os} secretários Bonifácio Câmara, Joaquim Monteiro, Alípio Barros e o 2^o João Backer[...] quase todos esses empregados são muito protegidos pelo Diretor do Tesouro Alonso de Almeida, atual oficial de Gabinete do Ministro da Fazenda, por ser parente de quase todos por sangue ou afinidade[...] Por minha parte nada posso fazer porque não tenho forças e conto com aquele grande elemento (Diretor Alonso de Almeida) contra mim: Deixo de tratar-lhe da oposição porque esta se manifesta pelos jornais daqui e seria enfadonho fazê-lo. Digo tam somente que ela continua, porque o Cel. Nery é muito bom homem e muito frouxo. Meu irmão por duas vezes já o tem convidado para quebrar as duas tipografias que falam grosseiramente para V. Exc. mas ele tem respondido que essa missão é do Governador do Estado. Aqui fico às ordens de V. Exc^a. como seu verdadeiro dedicado amigo e velho camarada. Germano Machado (AFP, cx. 8L-15).

Observe-se, além do apelo às relações de parentesco e patronagem prevaletentes, o tom claramente "delator", de "caça às bruxas", e a semcerimônia do funcionário público de confiança de Floriano em sugerir o empastelamento dos jornais oposicionistas. Na carta de Germano Machado também fica clara a forte vinculação dos antiflorianistas potiguares radicados no Rio de Janeiro com a burocracia governamental. As ligações de parentesco com a terra natal continuavam firmes, a ponto de, se o quisessem, tornar a vida dos florianistas insuportável, demonstrando a complexidade das relações políticas "locais" e "nacionais" naquele momento. O próprio florianista sentiria na pele esse poder sub-reptício. Um pouco mais tarde, em telegrama a Floriano, o Inspetor da Alfândega pedia para ser removido do cargo no Rio Grande do Norte, por achar-se

sob forte pressão, sem liberdade para obrar como chefe de repartição porque Delegado Tesouro aqui comissão seis meses identificado com quase todos os empregados parentes diretor Alonso d'Almeida procura somente desautorar-me insubordinados a repartição. O fim é proteger ditos

empregados inimigos declarados do Governo e prejudicar-me para que as minhas informações não caiam por terra e eles fiquem impunes (AFP, cx. 8L-12, p. 5).

Floriano, como prêmio à fidelidade do funcionário, o transfere para a Alfândega de Santos, a mais movimentada do país.

A segunda metade de 1893 seria reservada, na política nacional, às gestões do líder do governo na Câmara, o deputado paulista Francisco Glicério, para organizar um partido verdadeiramente nacional que sustentasse Floriano no Congresso Nacional e defendesse a Constituição presidencialista contra a pregação parlamentarista da Revolução Federalista. Mais ainda: que controlasse o processo sucessório ameaçado por uma possível candidatura Custódio de Melo à presidência, considerada inaceitável pelas suspeitas de simpatia do ex-ministro pelos federalistas (WINTER, 1984, p. 14-15).

Numa carta de Glicério ao Ministro da Justiça, Fernando Lobo, datada de 5 de junho, aquele relata as dificuldades de sua empreitada, motivadas por “faltar ainda mais de uma resolução a tomar por parte do governo, em relação à política de alguns estados”, citando entre estes o Rio Grande do Norte, o que demonstra como era complicada a situação. O trecho a seguir é significativo das articulações políticas de bastidores para aparar arestas e atender a interesses, muitas vezes antagônicos, que envolviam Floriano e os paulistas, como também Pedro Velho, José Bernardo e Amaro Cavalcanti:

[...] Quanto ao Rio Grande do Norte peço e rogo que o governo, uma boa vez se resolva atender francamente, partidariamente, a requisição de Pedro Velho - principalmente no que respeita à Guarda Nacional. Sei que se tem em consideração a José Bernardes [sic] ele a merece. Mas o governo deve lembrar-se das memoráveis sessões parlamentares de 10 de Abril [de 1892], nas quais o voto do respeitável Senador foi sistematicamente contrário à o governo e aos nossos amigos. Agora ouça-me: se nós cáissemos conosco cairia Pedro Velho, mas o Bernardes iria, com os homens de 10 de Abril, governar o Rio Grande do Norte. Se o embaraço vem do desejo que o governo tem, da reeleição

senatorial do Amaro, eu asseguro que posso obtê-la dos nossos amigos d'aqule Estado. De mim há o mais intenso desejo de reeleição do Amaro, cuja cooperação no Senado muito interessa a nosso partido [...] Mas não atendam por favor a mim, senão por interesse do próprio governo às necessidades do nosso partido (WINTER, 1984, p. 171-172).

Nessa carta, aparece clara a intenção de Glicério em organizar um partido nacional a partir de sólidas bases estaduais representadas por governadores e oligarquias fiéis. Nesse sentido, Pedro Velho lhe parecia mais confiável do que José Bernardo e até mesmo Amaro Cavalcanti, que um ano antes haviam sido adversários de Floriano, embora no momento estivessem firmemente com o vice-presidente. Era justamente essa aproximação dos seridoenses com Floriano que exasperava Pedro Velho, ao ver a maioria de suas indicações preterida pelo marechal, em favor das de José Bernardo. É isso que o governador deixou claro em telegrama a Floriano, ao qual se queixa magoado da “ingratidão” deste, explicando mais uma vez porque era contra a reeleição de Amaro:

Entretanto parece que nossos serviços, nossa dedicação nada valem vendo-nos preteridos por aqueles mesmos que não escolhem meios de intrigar-nos e caluniar-nos [...] Ignoreis certamente que de muitos meses nenhum pedido nosso é satisfeito, antes procura-se considerar aqueles que nos guereiam e vos agridem. Não me consta ter havido aqui, até agora por parte republicanos compromissos favor reeleição Amaro. Respondendo telegrama de João Lopes [?] disse que para corresponder vossas vistas, partido não poria dúvida aceitar dita reeleição, uma vez Amaro abandonasse nossos e vossos inimigos, se manifestasse solitário [sic] conosco e que fossem restabelecidas confiança e apoio que merecemos pelos nossos serviços e esforços em prol instituições e vosso governo. Compreendeis não seria honesto que eu apresentasse aos meus amigos para ser sufragado nome de cidadão que vos hostiliza [...] (AFP, cx. 8L-5).

Começava mais um “round” da queda de braço entre Pedro Velho e Floriano. De nada valeram as interferências de Quintino Bocaiúva, Campos

Sales e Francisco Glicério, em nome do PRF, a favor de um compromisso. O próprio Amaro Cavalcanti, em carta a Floriano, de setembro de 1893, analisando o quadro eleitoral do país, chegou a abrir mão de sua candidatura em favor de uma solução negociada para seu estado natal, que satisfizesse a todos:

[...] RGN: Parece-me que uma injunção direta do Pedro Velho daria em resultado tomar ele o compromisso – 2 para si e 2 para José Bernardo – ficando a eleição do Senador como obrigação positiva de ambos. Eu, porém, devo declarar não se faça nenhum conchavo para salvar candidatura minha. Se o governo confiar bastante na gente do Pedro Velho, pode mesmo preferi-lo. Eu quero gente para vir decidida a tudo; quanto a mim, servirei em qualquer parte. O Pedro Velho é governador e tem as mesas. Mas havendo elementos e disposição franca do J. Bernardo, este também fará a eleição – parece-me toda para o Governo. Liberdade inteira sobre o Rio Grande do Norte, é a minha última palavra [...] (AFP, cx. 8L-20, pc. 3).

Realmente, o “nó” do xadrez político acabou sendo a candidatura Amaro. Tanto Pedro Velho quanto Floriano Peixoto não arredaram pé de suas posições e, pior para as oposições estaduais, essa intransigência mútua rachou a frente antipedrovelhista, que apresentara Tobias Monteiro contra Augusto Maranhão. Após terem sido procurados por José Bernardo para um acordo mais duradouro, que reconduziria todos à Câmara em troca do voto destes a Floriano, os deputados federais antiflorianistas Miguel Castro e Amorim Garcia romperam a aliança, alegando impossível o apoio àquele que os tinha deposto do poder em 1891, mesmo que isso significasse a não reeleição para ambos. Num duro manifesto em resposta a outro de José Bernardo, Miguel Castro denunciava as supostas “manobras” e “negociações” entre o senador floriano e o governador. A política federal novamente dividia as oposições a Pedro Velho no Rio Grande do Norte e, agora, definitivamente. Sem acordo, o grupo do “Rio Grande do Norte” foi “massacrado” nas eleições federais de março de 1894, perdendo todos os mandatos de que dispunha na Câmara

dos Deputados, inclusive o reservado à oposição pelo mecanismo do “terço das minorias”, habilmente manipulado pelo governador em favor de seu correligionário Junqueira Ayres (CASCUDO, 1965, p. 233-234). Pedro Velho caminhava a passos largos para tornar-se o único senhor do Rio Grande do Norte republicano, embora seu instinto de sobrevivência política tivesse que passar ainda pela última e decisiva prova.

O clímax das tensões entre o poder estadual e o federal no Rio Grande do Norte deu-se em outubro de 1894, quando o 34º Batalhão de Infantaria do Exército, estacionado em Natal e então comandado pelo tenente-coronel Virgínio Napoleão Ramos, chegou a descer o bairro da Ribeira para, ao que tudo indica, depor o governador. Seria o ato final da longa queda de braço entre Pedro Velho e Floriano Peixoto, entre a tendência centralizadora e intervencionista dos militares e a tendência descentralizadora das oligarquias e grupos políticos que se afirmavam nos estados (CASCUDO, 1965, p. 235-243).

Já apontamos, numa das primeiras cartas de Pedro Velho a Floriano, a preocupação do governador norte-rio-grandense com uma possível deposição à força, como acontecera com seu antecessor e da qual ele próprio fora um dos orquestradores. Fiel a sua ambígua política de não se indispor abertamente com o governo federal, mas sempre desconfiado das intenções do marechal, procurou precaver-se. Na aludida carta, Pedro Velho insistira na conveniência de que o tenente-coronel Pedro Nery permanecesse à frente do batalhão federal, principalmente porque era “alheio de todo a questões políticas”, sendo então atendido por Floriano. Ao mesmo tempo, reiterava pedido de cessão de “400 espingardas de sobra no quartel do 34” para aparelhar a pobre polícia estadual, que possuía apenas “59 [rifles?] desconjuntados e pré-históricos” (AFP, cx. 8L-14, pc. 4).

Simultaneamente, uma das primeiras medidas de Pedro Velho no governo foi regulamentar o Corpo Militar de Segurança (CMS), que fora criado por lei estadual de maio de 1892. Essa “força pública” estadual, que recebeu tratamento especial e

muita verba, logo estava militarizada e melhor equipada do que a precária polícia provincial. No entanto, mais do que prova de altiva autonomia estadual ou retórica nativista, essa medida revelou-se sábia orientação de um instinto de sobrevivência diante dos incertos rumos dos primeiros anos republicanos. O CMS será, justamente, um dos protagonistas do momento mais crítico das relações entre o poder estadual e os militares federais no Rio Grande do Norte durante o governo de Pedro Velho.

No início de 1894, um incidente banal entre praças do 34º e do CMS, motivado por mera rixa de rua, resultou em troca de tiros entre eles. No ambiente radicalizado daquele momento da vida nacional, a ocorrência foi amplamente noticiada e amplificada pela imprensa de todas as correntes, e levada ao conhecimento de Floriano por um telegrama do senador José Bernardo (AFP, cx. 8L-10; PROVIDÊNCIA inepta..., 1894). Não querendo melindrar o vice-presidente naquele instante, que coincidia com o auge da Revolta da Armada e com as articulações das candidaturas do estado ao Congresso Nacional, Pedro Velho achou por bem retirar o CMS de Natal, aquartelando-o em São José do Mipibu, a poucos quilômetros da capital. O policiamento da cidade passou a ser feito por patrulhas do 34º, cedidas pelo então comandante Nery.

No começo de março, julgando serenados os ânimos, o governador fez o CMS retornar à capital, em meio a manobras de encerramento do treinamento do “Batalhão Silva Jardim”, também realizado em São José. O desfile militar foi uma deliberada demonstração de força do governador, ao mesmo tempo em que prestigiava o amigo comandante do batalhão federal: a imprensa situacionista noticiou o acontecimento com destaque de várias páginas, o que era bastante raro na época e só concedido a ocasiões especialíssimas (AS FESTAS..., 1894).

Como sabemos, Floriano mantinha em Natal uma bem informada rede de “espiões”, que o alertaram da “lentidão” de Nery em tomar providências contra os supostos simpatizantes de Custódio no funcionalismo federal e na imprensa antiflorianista, além de avisar o marechal das cordiais relações do

contra-almirante com Pedro Velho. Essas razões devem ter pesado na decisão de Floriano de transferir Nery e nomear o tenente-coronel Virgínio Napoleão Ramos para o comando do 34. Escolhido a dedo por ser militar cioso, Virgínio foi personagem central das intrigas do período e a correspondência trocada por ele com o marechal permite-nos conhecer os bastidores finais, na versão dos florianistas, da tensa e ambígua relação entre Pedro Velho e Floriano (AFP, cx. 8L-11, 12, 13).

A chegada de Ramos, a 10 de março de 1894, praticamente coincidiu com as eleições gerais do dia 1º e a volta do CMS à capital. A princípio, Virgínio procurou manter cordialidade e solicitude com o governador, mas o temperamento de caserna logo o levou a desentender-se com Pedro Velho, em razão do antigo problema do recrutamento forçado para o Exército, e em seguida, pelas carabinas emprestadas à polícia estadual (AFP, cx. 8L-11, pc. 8). A tendência de Ramos em intrometer-se na política – comum entre os oficiais mais radicalizados – e aproximar-se obviamente da oposição estadual florianista fê-lo cair depressa no desagrado de Pedro Velho.

A partir daí o clima de desconfiança mútua chegou a seus níveis mais perigosos, bastando um pretexto para degenerar em crise aberta. O estopim foi a demissão, em abril, do chefe de Polícia, Guedes Alcoforado, aliado de Pedro Velho, mas acusado pelos pedrovelhistas de conivência com o comandante, no caso dos recrutamentos forçados. Sentindo-se com o controle da situação, o governador recusou-se a devolver as armas emprestadas por Floriano em 1892, alegando falta de recursos para pagar a indenização exigida. Numa carta reservada, Virgínio Ramos protestou violentamente junto ao marechal, anexando o balanço financeiro do governo estadual, publicado por “A República”, que mostrava saldo positivo em caixa, e lembrando-o de que “o único meio, viável, de salvar-se a questão”, seria a restituição das carabinas (AFP, cx. 8L-16, pc. 6).

Assim, o militar procurava envolver Pedro Velho em articulações contra Floriano, como fizera antes Germano Machado, além de dar margem aos que acreditavam nos boatos de que Floriano não

entregaria o poder aos civis paulistas, como acalentavam setores da oposição local, florianista ou não (NÃO pode continuar, 1894; DEPOSIÇÃO em perspectiva, 1894). O que talvez inibisse uma ação mais efetiva de Virgínio, além da preparação e obsessão de Pedro Velho em resistir armado a uma tentativa de deposição, era a divisão da oposição estadual em termos da política nacional. Apenas o grupo do senador José Bernardo era florianista e sua base de apoio eleitoral e clientelística era o Seridó, não a capital, onde seus próceres se encontravam em cargos federais (Diógenes da Nóbrega, procurador da República e Manoel Dantas, juiz seccional substituto, sem falar em Janúncio, deputado estadual). A própria intransigência da oposição antiflorianista reunida no "Rio Grande do Norte" e no "O Nortista" impedia qualquer aproximação com os florianistas e irritava o comandante do 34. A situação era complexa, explosiva e Virgínio Ramos sabia que qualquer passo em falso precipitaria uma situação que poderia fugir ao seu controle.

A proximidade da data de transmissão presidencial trazia de volta a suposta intenção de Floriano de não entregar o cargo e tornar-se ditador, o que chegou a ser cogitado até por Amaro Cavalcanti e dito em telegrama de José Bernardo a oposicionistas do estado (CASCUDO, 1965, p. 236-239). Os jornais antipedrovelhistas pediam a renúncia do governador ou, caso não o fizesse, apelavam ao "legítimo direito" do povo de depô-lo ("ajudado", é claro, pelo 34^o), pois seu governo era ilegal, consequência de um golpe, como o de Floriano. No início de outubro de 1894 saiu o primeiro número de "O Estado". Poucos dias depois, um tiro disparado contra a casa de Manoel Dantas foi considerado atentado pelos florianistas, desencadeando verdadeiro clima de terror em Natal, agravado pela flagrante parcialidade de Virgínio Ramos a favor dos florianistas. Todos os grupos políticos acusavam o adversário pelo que viesse a acontecer. A 13 de outubro, manobras do 34^o na Ribeira foram encaradas por Pedro Velho como tentativa de depô-lo, obrigando o comandante do batalhão federal a negar taxativamente tal inten-

ção, em telegrama a Floriano (AFP, cx. 8L-13). Nesse ínterim, o governador colocava o CMS em estado de prontidão quase permanente.

Pretextando ter sabido de plano de soldados do CMS para assassiná-lo, Ramos exigiu a demissão do comandante da polícia estadual, tenente Lins Caldas, responsabilizando pessoalmente o governador pelo que viesse a acontecer. Foi na noite de 31 de outubro e madrugada de 10 de novembro que os atritos chegaram a seu clímax e ocorreu o incidente mais grave, que por pouco não degenerou em conflito aberto. Para pressionar a demissão do comandante do CMS e exigir o fim das escaramuças mútuas, as tropas do 34 desceram o bairro da Ribeira, sede do governo estadual, numa clara ação para intimidar o governador e, se as condições fossem favoráveis, depô-lo (CASCUDO, 1965, p. 238-243).

No entanto, como já vimos, Pedro Velho se preparara há muito para tal eventualidade e postara o Corpo Militar de Segurança, de prontidão desde alguns dias, em posição de combate, fortemente armado, aguardando os acontecimentos no palácio governamental. Não esperando tal reação e avaliando não ter a situação sob seu inteiro controle, temendo mesmo as repercussões de um banho de sangue desnecessário e que contrariaria Floriano, Virgínio Ramos deu ordem de recuo às suas tropas. Dirigiu-se ao palácio para negociar e, por um acordo de última hora, conseguiu o afastamento do comandante pedrovelhista do CMS e também o do Chefe de Polícia, em troca da neutralidade das forças federais na política local. Os ânimos arrefeceram um pouco, sem encerrar-se totalmente as escaramuças isoladas, como a imprensa ainda noticiava em dezembro (HORROROSO!, 1894).

Essa aparente derrota de Pedro Velho na realidade mostrou-se uma "vitória de Pirro" para os florianistas. Quinze dias depois do incidente, Prudente de Moraes assumiu pacificamente a presidência e a reação contra os florianistas não demorou. O novo presidente da República cancelou as nomeações de Floriano para a Guarda Nacional, os partidários de Pedro Velho logo retornaram ao estado e o estopim da crise de outubro, o tenente Lins Caldas, foi

reconduzido ao comando do CMS logo em janeiro de 1895. Por outro lado, o principal foco de intranquilidade no campo florianista, o tenente-coronel Virgínio Napoleão Ramos, foi transferido para o Mato Grosso e substituído por um militar “não político”. Impossibilitada de assumir o poder através de um golpe, a oposição, já dividida em relação a se posicionar frente a Prudente e desfalcada de seu braço parlamentar, limitou-se, a partir de então, às denúncias de praxe em seus jornais (tão contundentes quanto inócuas), voltando-se mais para questões da administração municipal.

O grave incidente, contudo, demonstrou o grau de tensão a que podiam chegar as relações entre os poderes federal e estadual enquanto não fossem encontradas fórmulas federativas que assegurassem a harmonia entre o Executivo, o Legislativo e os governos estaduais representantes das oligarquias locais, o que só seria conseguido anos mais tarde, com a “política dos governadores” de Campos Sales. No Rio Grande do Norte, durante todo o período estudado neste artigo, essas relações foram potencialmente explosivas.

A oposição antiflorianista foi fragorosamente derrotada nas primeiras eleições diretas para governador, em junho de 1895 e, simbolicamente, morreu junto com o seu candidato, Moreira Brandão, o velho Liberal, falecido três dias após o pleito. Encerrava-se no Rio Grande do Norte a fase das “oposições significativas”, de que nos fala Janice Theodoro da Silva (SILVA, 1978, p.21-25). Pedro Velho, que soubera habilmente atravessar o conturbado período sem perder o poder estadual, deixará seu isolamento no Congresso Nacional e consolidará a oligarquia Albuquerque Maranhão no estado, que controlará com mão de ferro até meados dos anos 10 do século passado.

REFERÊNCIAS

ACD – ANNAES DA CÂMARA DOS DEPUTADOS, sessão em 25/06/1892, v.2, p.341ss.

ACD, sessão em 13/07/1892, v. 3, p.264-269.

ACD, sessão em 7/10/1892, v. 6, p. 183-184, íntegra na p. 361-371, Apêndice.

ACD, sessão em 19/07/1894, v. 2, p. 185-204 e p. 216-226.

OS ACONTECIMENTOS da Capital Federal: revolta da Armada. A República, Natal, 16 set. 1893.

AO eleitorado norte-rio-grandense. Rio Grande do Norte, Natal, 1 fev. 1893.

AFP – ARQUIVO PARTICULAR FLORIANO PEIXOTO, cx. 8L-1, pc. 3/RN.

AFP, cx. 8L-5, pc. 1, ago.

AFP, cx. 8L-10, pc. 1, jan.

AFP, cx. 8L-11, pc. 8, abr. 1894.

AFP, cx. 8L-11, 12, 13.

AFP, cx. 8L-12, pc. 5, jun.

AFP, cx. 8L-13, pc. 8, out. 1894.

AFP, cx. 8L-14, pc. 1.

AFP, cx. 8L-14, pc. 4/RN.

AFP, cx. 8L-15, pc. 4 nov./dez. 1893.

AFP, cx. 8L-16, pc. 2, fev. 1894.

AFP, cx. 8L-16, pc. 6.

AFP, cx. 8L-18, pc. 1.

AFP, cx. 8L-20, pc. 1, jul./out. 1892.

AFP, cx. 8L-20, pc. 3/RN, jul./out. 1893.

AFP, cx. 8L-21, pc. 2/RN, bl. 2.

ASF – ANNAES DO SENADO FEDERAL, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, sessão em 25/9/1891, v. 4, p. 145 e 147.

ASF, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, sessão em 20/10/1891, v. 5, p. 65.

- ASF, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, sessão de 17/5/1892, v. 1, p. 50-51 e 55
- ASF, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, sessão em 21/5/1892, v. 1, p. 82
- ASF, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, sessão de 26/7/1893, v. 3, p. 90.
- ASF, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, sessão em 15/10/1894, v. 5, (apêndice, p. 65).
- O CAIXEIRO. Natal, 10 ago. 1892.
- CARDOSO, Fernando Henrique. Dos governos militares a Prudente-Campos Sales. In: FAUSTO, Boris (Dir.). *O Brasil republicano*. São Paulo: Difel, 1977. v. 1, cap. 1, p. 15-50. (História geral da civilização brasileira, t. 3).
- CARONE, Edgard. *A república velha*. 4.ed. São Paulo: Difel, 1983. 2v.
- CARVALHO, João Manuel de. *Reminiscências sobre vultos e factos do império e da república*. Amparo (SP): Typographia do Correio Amparense, 1894.
- CARVALHO, José Murilo de. As forças armadas na primeira república: o poder desestabilizador. In: FAUSTO, Boris (Dir.). *O Brasil republicano*. São Paulo: Difel, 1977. v. 2, cap. 5, p. 183-234. (História geral da civilização brasileira, t. 3).
- CASCUDO, Luís da Câmara. *História da república no Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Edições Val, 1965.
- CAVALCANTI, Amaro. *Regime federativo e a república brasileira*. 2.ed. Brasília: UnB, 1983.
- CNC – CONGRESSO NACIONAL CONSTITUINTE, sessão em 13/12/1890, v. 1.
- CNC, sessão em 17/8/1893, v. 4.
- CONJECTURAS. *Rio Grande do Norte*, Natal, 19 set. 1894.
- DEPOSIÇÃO em perspectiva. *Rio Grande do Norte*, Natal, 19 out. 1894.
- DIREITO de reunião. *Rio Grande do Norte*, Natal, 13 maio 1894.
- ELEIÇÃO de Touros. *Rio Grande do Norte*, Natal, 30 abr. 1893.
- ELEIÇÃO federal. *Rio Grande do Norte*, Natal, 27 abr. 1893.
- ELEIÇÃO federal. *A República*, Natal, 29 abr. 1893
- _____. _____. Natal, 6 maio 1893.
- _____. _____. Natal, 3 mar. 1894.
- _____. _____. Natal, 10 mar. 1894.
- ELEIÇÕES no Seridó. *Rio Grande do Norte*, Natal, 11 maio 1893.
- A ESCRAVIDÃO política. *Rio Grande do Norte*, Natal, 14 jun. 1893.
- O ESTADO. Natal, 7 out. 1894.
- A FEDERAÇÃO brasileira. *Rio Grande do Norte*, Natal, 8 jan. 1892.
- A FESTA do “Silva Jardim” em São José do Mipibu. *A República*, Natal, 10 mar. 1894.
- AS FESTAS do dia 4 de Março em São José do Mipibu. *O Caixeiro*, Natal, 7 mar. 1894.
- O FIM do terror. *Rio Grande do Norte*, Natal, 20 abr. 1892.
- FREIRE, Felisbello. *História da Revolta de 6 de setembro de 1893*. 2.ed. Brasília: UnB, 1982.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Do Império à República. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Dir.). *O Brasil monárquico*. 4.ed. São Paulo: Difel, 1985. v. 5. (História geral da civilização brasileira, t.2).
- HORROROSO!, *Rio Grande do Norte*, Natal, 1 dez. 1894.
- JANOTTI, Maria de Lourdes M. *Os subversivos da república*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

A modernidade como época de crise: Leo Strauss e as raízes do niilismo ocidental

Francisco Rüdiger – Famecos (PUC/RS)

RESUMO

Leo Strauss elaborou um diagnóstico sobre a crise de nosso tempo que, em vários sentidos, anuncia o debate sobre o advento de uma pós-modernidade. O artigo evidencia o caráter político de sua reflexão e o ponto de vista tradicional, clássico no caso, de suas análises. Em conclusão, sugere-se que seu conservadorismo não prejudica a importância de suas teses e pertinência de sua eventual discussão pelos interessados na fortuna da vida política na contemporaneidade.

Palavras-chave: Crítica da modernidade – Razão antimoderna e Crítica da cultura: Leo Strauss

ABSTRACT

Leo Strauss has created a historical diagnosis about our times that in many ways announces the debates over the so-called post-modern condition aroused at the end of 20th century. This article stresses the political features of his reflection and the traditional point of view, classical in his case, followed by his analysis. It ends with a suggestion that his conservatism does not cause damage to the intellectual value of his thesis and the philosophical merits contained in its discussion by all people interested in the fate of our political life.

Key words: Critique of modernity – Antimodern reason and Cultural criticism: Leo Strauss

Nos 80, Lyotard contribuiu – sem ser essa sua vontade – para popularizar nos meios intelectualizados um tema já conhecido da crítica da cultura centro europeia e explicitado em termos bastante semelhantes algumas décadas antes por Leo Strauss: a crise dos grandes relatos com que os tempos modernos pretendiam fundar a criação de um mundo mais humano. Embora fosse o esclarecimento das circunstâncias de estruturação e legitimação do saber científico mais recentes que o interessasse em sua obra sobre o pós-moderno, o pensador foi alistado no rol dos profetas de uma nova cultura como o mensageiro da crise das narrativas de legitimação, senão do próprio projeto filosófico de emancipação que continha a essência política e filosófica da modernidade.

O cinismo que caracteriza seu relato levou muitos a suporem se tratar de um entusiasta do processo, que na verdade era visto por ele com olhos críticos e desencantados, ainda que não histericos ou desesperados. O resultado foi sua conversão em porta-voz de uma combinação da tese benjaminiana sobre o esgotamento das condições favoráveis à experiência articulada narrativamente do mundo com as teses bem mais comuns sobre o declínio da cultura ocidental moderna na era da técnica progressiva pregada por tantas vozes desde, pelo menos, Spengler.

Assumindo vez por outra o encargo que a opinião lhe atribuiu, o pensador propagandeou a idéia de que entrou em declínio a confiança que colocávamos num ou noutro princípio de progresso, enriquecimento e libertação da humanidade. Desde o final do século XVIII, “as principais tendências se encontravam na mesma crença de que as iniciativas, as des-

cobertas, as instituições só têm alguma legitimidade se contribuírem para a emancipação da humanidade” (STRAUSS, 1987, p. 95). Agora, porém essas idéias estão em declínio na opinião geral dos países desenvolvidos: o projeto moderno não foi destruído ou abandonado mas, em linguagem heiddegeriana, “liquidado pelo triunfo da tecnociência capitalista sobre os outros candidatos à finalidade universal da história humana” (p. 32).

Em linhas gerais, parecem muito próximos disso os termos propostos por Leo Strauss no final dos anos 40 para descrever o que chamou, na esteira de outros, de crise de nosso tempo. Para ele,

A intenção do processo de desenvolvimento moderno era produzir uma civilização superior, uma civilização que ultrapassaria todas as anteriores, mas seu resultado foi outro: o que ocorre na época moderna tem sido uma gradual corrosão e desestruturação do legado pela civilização ocidental (STRAUSS, 1989, p. 268).

O Ocidente está em crise não tanto porque, como cultura, declina, mas porque está perdendo confiança em seu desenho fundador. As premissas em que se baseava se tornaram amplamente questionáveis do ponto de vista interno e externo. As categorias formadoras de seu núcleo não merecem mais fé e com isso surge uma certa desorientação coletiva. “O termo progresso em sentido enfático e pleno praticamente desapareceu da literatura mais séria”, e “as pessoas não pretendem mais que estamos nos movendo na direção certa” (1989, p. 258).

Conforme o projeto moderno, o conhecimento deveria ser posto a serviço de um esforço visando à solução dos problemas humanos, permitir que o homem se tornasse mestre e senhor da natureza, ao invés de a ela se sujeitar, como dizia Descartes (STRAUSS, 2000, p. 86).

Cada um teria sua parte em todos os benefícios da vida e da sociedade, tornando verdadeiro em realidade o direito natural de cada um a sobreviver confortavelmente, com tudo o que esse direito prescreve, e do direito natural de cada um se desenvolver plenamente em todas as suas capaci-

dades de maneira coordenada com o desenvolvimento de todos os seus semelhantes.

As Guerras Mundiais e a subsequente divisão do mundo em dois blocos hostis fizeram esse projeto enfraquecer mas não foi apenas esse o efeito da situação; ela também “colocou em dúvida a crença segundo a qual a abundância é a condição suficiente e necessária da felicidade e da justiça [universais]: a abundância não cura os males mais profundos” (1989, p. 91).

Para Strauss, o pretendido declínio de nosso mundo seria efeito dessa situação, muito mais do que causa. Explicitando seu desenho fundamental ele o define em função da busca de uma “sociedade universal, uma sociedade constituída de nações iguais, cada qual formada por homens e mulheres livres e iguais e que deveriam se desenvolver plenamente do ponto de vista de suas possibilidades produtivas, graças à intervenção da ciência” (1989, p. 80).

O projeto moderno estava nesse sentido em linha de continuidade com o mundo medieval mas não com o mundo clássico. O estado mundial que nele se prefigura havia sido o sonho político da cristandade. Os filósofos políticos clássicos, ao contrário, viam nessa idéia algo bárbaro e perigoso, interpretando a opinião vigente nas *pólis* gregas.

Aristóteles não imaginava um estado mundial porque estava totalmente persuadido de que a ciência era essencialmente teórica e que a tecnologia, liberada de controle político ou moral, conduzi de maneira inevitável ao desastre: a união da ciência e das artes com o progresso sem limite nem controle da tecnologia arrisca-nos com a eventualidade de uma tirania universal e perpétua (STRAUSS, 1986, p. 33).

A observação abre caminho para entendermos porque, segundo o filósofo, o projeto moderno não somente vive uma crise em nosso tempo mas é criador dela de uma forma que não comporta solução positiva, permite-nos entender porque, para ele, a crise de nosso tempo é fruto de nosso tempo tentar se definir pelo projeto político moderno.

A Guerra Fria colocou em cheque as últimas esperanças positivas nesse projeto que haviam sobrevivido a 1945, ao dividir o mundo e colocá-lo sob risco de destruição. Desse modo ela conferiu motivo vasto e cotidiano à crescente descrença na paz por parte da opinião. Depois da revelação dos crimes do estalinismo, verificou-se que o projeto comunista continha não apenas uma diferença de grau mas uma diferença de natureza para com o projeto ocidental. De resto, o período serviu para estabelecer uma desconfiança para com a ciência em meio à população. “A explosão da primeira bomba atômica fez duvidar que o progresso ilimitado da ciência e da técnica seja algo de bom em todos os pontos de vista” (STRAUSS, 2000, p. 120).

Segundo Strauss, o centro ou núcleo dessa crise vivida por nosso tempo desde tantas décadas está ligada a uma perda de fé, “consiste no fato de o que era na origem uma filosofia política se tornou uma ideologia” (p. 82). O projeto político moderno é posto sob suspeita de ser perigoso senão equívoco. Os regimes totalitários permitiram evidenciar com sua política tecnocrática de força que não se pode pôr de lado as questões morais em nome do progresso. Embora desejável não se pode erradicar totalmente o mal dentre os homens: nosso embate com essa consciência está, segundo o autor, no centro da crise da modernidade.

Privadamente o pensador encontrou na construção de seu entendimento do direito natural antigo e da filosofia política clássica uma forma de justificar sua rejeição só em parte arrazoada do mundo democrático moderno, muito mais do que essa crise. Desse modo se pode entender bem porque se tornou um adversário ignorado pela teoria política interessada em enfrentar os desafios de nosso tempo isso não se aplica, se essa última for lida em chave de crítica da cultura. O conservadorismo aristocrático que professava não autoriza a julgar que seus escritos não sejam pertinentes como questionamento da modernidade. Embora secundária em relação às suas motivações centrais, a diagnose da crise de que é palco nosso tempo recebeu de sua parte importante contribuição, que nos interessará examinar nos próximos parágrafos.

SISMOGRAFIA DA CRISE: AS TRÊS ONDAS DA MODERNIDADE

Segundo Leo Strauss, a modernidade constitui época de crise cada vez mais profunda e grave nos planos objetivo e subjetivo porque formada a partir da superposição de três ondas especialmente problemáticas. O pensador é cuidadoso o bastante para notar que essas ondas não esgotam o período histórico, marcado por maiores ou menores reações ou contra-movimentos. O denominador comum daquelas, como queira, é, segundo seu relato, a rejeição da filosofia política pré-moderna, criada pelos gregos. O Cristianismo adaptou para seus fins um legado que estava inscrito nas instituições e formas de vida clássicas. Os tempos modernos procuraram secularizar essa herança, pondo-a em dia com as exigências do novo pensamento científico.

Os clássicos haviam definido os regimes não tanto pelas instituições quanto pelas finalidades realmente procuradas pela comunidade ou seus elementos mais influentes e por causa disso considerava, o melhor deles como o cujo fim é a realização da virtude [da vida virtuosa] (STRAUSS, 1986, p. 174).

No século XVII, as concepções científicas que então começavam a se por em voga todavia se infiltraram no campo do pensamento político, levando a uma reinterpretação do legado antigo e medieval por parte da nova filosofia política. Os problemas com que se defrontava sua forma clássica e as propostas de entendimento por ela sugeridas se caracterizam por serem encarados de maneira aberta e não-especializada. Os problemas que lhe eram subjacentes surgiam das reuniões de assembleias e concílios comunais, sendo formulados em termos familiares ao indivíduo adulto interessado. Contrariamente a ela, a relação do pensamento político moderno com a filosofia, tanto quanto com a vida política, contudo, passou a ser mediada pela ciência a partir do século XVII.

O resultado foi um abandono da questão sobre qual é a melhor ordem política e, no limite, da própria filosofia política, em favor de um confor-

mismo com a ordem social e humana conforme essa foi sendo moldada pelas monarquias absolutistas e a economia de mercado (STRAUSS, 1989, p. 60-61).

Partindo de Maquiavel, os pensadores políticos modernos inverteram o projeto clássico, seguido pelos medievais, de controlar ou educar as paixões, pretendendo ao contrário criar as condições para satisfazê-las. Deslocando as figuras de Deus e do cosmos para a periferia, assumiram o postulado de que o eu humano era o centro deste mundo, que se revelou com o tempo fonte de não menores desatinos do que os que já conhecêramos. Noutros termos, o homem se tornou, assim, sujeito ou origem, ao invés de fim da ação política; o processo social se tornou histórico e tecnológico, ao invés de moral e cosmológico.

Desde então, passou-se a crer cada vez mais que “não deviam mais existir limites a auto-afirmação humana” (ROBERTSON, 1997). Verificou-se uma secularização do pensamento político que, resumidamente, consiste não só em abandonar as pretensões à sabedoria clássica e ao pietismo medieval, mas em sustentar o projeto de aliviar o homem do sofrimento e, ambigualmente, aumentar seu poder sobre a natureza.

Esclarecer e apontar essa ambigüidade não é dos menores méritos da obra de Leo Strauss, conforme fica claro lendo seu ensaio sobre as três ondas da modernidade. Para ele, Hobbes procedeu ao rompimento radical com a tradição e, portanto, suscitou a primeira onda, ainda que muitos de seus motivos estejam, de um modo mais disfarçado, em Maquiavel. Procedendo a uma profunda mudança na tradição clássica, tanto um quanto o outro opuseram um enfoque totalmente realista dos assuntos humanos ao entendimento normativo e, portanto, idealista da filosofia política tradicional. Além disso, entenderam que esses assuntos, embora sujeitos ao acaso, como rezava essa última, poderiam ser controlados mediante o emprego da força organizada politicamente.

Para ambos, ocorre não haver mais sentido nas idéias de vida boa e de boa sociedade que até então haviam predominado espiritualmente em

nossa civilização. A filosofia política se reaproxima da práxis de um modo não-normativo, mas antes realista, convertendo-se essencialmente numa filosofia do poder, ao invés de uma doutrina da boa vida.

A criação da sociedade política e até mesmo da mais desejável dentre elas não depende do acaso, ou porque o acaso pode ser vencido ou porque uma matéria corrompida pode ser transformada em seu contrário. Existe a garantia de solução para os problemas políticos, porque a meta é baixa, isto é, está em harmonia com o que os homens realmente desejam e b) o acaso pode ser dominado. O problema político se torna pois um problema técnico. (STRAUSS, 2000, p.87).

Thomas Hobbes tem nesse esquema um papel decisivo, ainda que afirmado de modo idealista pelo seu comentador, na medida em que, segundo ele, articula teoricamente, de um modo pleno em conseqüências, a ruptura que representou Maquiavel. A revolução iniciada por esse último só adquire força em todos os sentidos quando aquele logra restaurar a conexão entre práxis política e direito natural por esse rompida. Deixando o fato sem explicação direta, o pensador sugere que ela foi motivada pela revolução científica da época, reinterpretando os princípios do direito natural de acordo com as máximas da filosofia política maquiavélica: isto é, basicamente em termos de autoconservação.

Enquanto para Heidegger os fenômenos revelados pela ciência moderna foram produzidos pela técnica e por uma nova relação entre o ser e o homem, para nosso autor ocorreu que a ciência antiga se tornou incapaz de dar conta dos fenômenos naturais revelados na época moderna. O fundamental para ele porém que é, assim:

O direito natural veio a ser entendido primariamente em termos de direito à autoconservação enquanto algo distinto de qualquer outro dever ou obrigação, o que resultou na substituição da lei natural pelos direitos do homem (o homem substitui a natureza, os direitos substituem a lei) (STRAUSS, 2000, p. 88-89).

Hobbes separou a idéia de lei natural do projeto comunitário de promoção da perfeição humana, rebaixou os critérios e parâmetros da existência à autoconservação. Os fundamentos da lei natural foram deslocados do ponto de realização para suas origens, para a *prima naturae*, de modo que a vida social deve ser vista como posterior ao indivíduo (STRAUSS, 1986, p. 164-167).

A segunda onda criadora da modernidade começa um século mais tarde, com Rousseau. Rousseau entrou em polêmica com o amoralismo cínico e materialista que resultou da instauração da primeira. Desejava ver a sociedade fundada em princípios virtuosos comuns e, portanto, republicanos, ao invés do materialismo econômico e cinismo político do que foi chamado de individualismo possessivo por C. B. McPherson. Entretanto, pressupunha em seu pensar a concepção moderna do estado de natureza como estado em que o homem está em posse de si mesmo desde e por princípio. O resultado é uma reinterpretação do conceito de virtude, através da qual ela passa a depender do escrutínio humano e da deliberação coletiva. A virtude passa, noutros termos, a ser produto da vontade comum, abrindo caminho para a fundamentação da política em filosofias da história que ocorreu na passagem do século XVIII para o século XIX.

O conceito rousseauiano de vontade geral, de algo que como tal não pode errar e que indica o que deve ser pelo mero fato de ser, pretendeu mostrar como o abismo entre o ser e o dever [que fora apenas ignorado pela primeira onda] podia ser superado [...] De acordo com essa visão, a sociedade racional ou justa, caracterizada pela existência de uma vontade geral identificada como tal, isto é, ideal, se concretiza necessariamente através do processo histórico, sem que os homens tenham essa intenção (STRAUSS, 1986, p. 91).

A consciência dos prejuízos que isso importava ao indivíduo fizeram por outro lado que deslocasse o conceito de natureza humana, do qual era sobretudo um nostálgico, do campo da razão para o da emoção. A crença que professava era a de que, “essencialmente, é a natureza e não a vontade do

homem que o torna membro da sociedade” (STRAUSS, 1986, p. 240). A projeção da vida virtuosa num espaço ideal em que regeria uma vontade geral plena e perfeita não só foi pensada como algo afastado temporalmente do alcance da realização individual. O pensador procurou compensá-la através da promoção filosófica do sentimentalismo em voga em seu tempo por quase toda a Europa.

Percebido por ele como um elemento dissolvente dos laços sociais que desejava rearticular teoricamente, o calculismo da sociedade moderna foi por ele condenado como forma degenerada de convívio. Na verdade, esforçou-se por no fazer crer, o fundamento da sociedade está em nossa sensibilidade em relação ao modo de ser de nossos semelhantes. Embora recusando ao homem a condição de ser social por natureza, ele conservou uma referência a ela, porque ao mesmo tempo que, procurando conservar o máximo de independência individual, pesquisou um parâmetro natural que a pudesse favorecer sem rejeitar totalmente a idéia de sociabilidade, dando início ao romantismo (STRAUSS, 1986, p. 241).

Segundo Rousseau, pretende o comentador, o indivíduo civilizado pode experimentar a doçura da vida e retornar à natureza originária, através “da entrega solitária ao sentimento presente, simples e imediato de sua própria existência, sentimento esse que, desprovido de qualquer referência ao futuro, parecia-lhe capaz de nos fazer viver sem lembrar do cuidado e do medo [existentes na civilização]” (STRAUSS, 1989, p. 55).

Nietzsche seria, nesse esquema, o pensador da terceira onda criadora da modernidade. Para Strauss, culmina nele o processo de descrédito das filosofias da história, na medida em que se desembaraça de seu correlato: a crença no progresso racional da humanidade. Depois de Rousseau a história assumiu o lugar da doutrina do direito natural como princípio de articulação da vida social. O historicismo, todavia, liquidou assim com a filosofia política, conscientizando-nos pouco a pouco, de que vivemos em um universo sem fins, ordem ou valores que não os criados por uma certa correlação de forças, conforme pretendem ou deixam muito claro os escritos de Nietzsche.

O pensador, todavia, ainda se situa nos horizontes da época moderna, na medida em que, apesar disso, defende que sua revisão das fundações do período abriria caminho para a realização menos de um ideal finalístico do que dos ideais do ser que assumiu essa transvaloração: o super-homem (*overman* = o além do humano).

Apenas uma coisa é certa para Nietzsche a respeito do futuro: o fim do homem tal como ele até agora existiu e o que virá será o super-homem ou o último homem. O último homem, o mais baixo e decadente de todos, o homem do rebanho, sem ideais e aspirações, mas bem nutrido, vestido, alojado e cuidado por médicos e psiquiatras é o sujeito marxiano do futuro visto de um ponto de vista anti-marxista (STRAUSS, 1989, p. 97).

Nietzsche segue sendo porta-voz do pensamento moderno porque, segundo nosso intérprete, a possibilidade do super-homem é para ele a possibilidade de pela primeira vez o homem ser senhor de seu destino, mas ao mesmo tempo ele estabelece um rompimento com as premissas anteriores da época, ao desvinculá-la da natureza do processo histórico universal. O aparecimento do super-homem e a criação consciente do futuro dependem de uma livre escolha por parte do homem, que põe de lado o historicismo ou, então, melhor ainda, o converte num super-historicismo, como dizia Henri Lefévre.

Deixaremos de lado o decisionismo altamente questionável do ponto de vista exegético atribuído às teses do filósofo por essa leitura. Notaremos apenas que ela não deixa de sublinhar o voluntarismo moderno presente em Nietzsche. Visando explicar o super-homem, comenta o intérprete, o pensador tem de forjar a doutrina do eterno retorno: só assim logra explicar o super-homem como intensificação de uma possibilidade que sempre esteve aí, tanto quanto os ordenamentos hierárquicos com que sonhava em ver restaurados no futuro. O resultado é uma naturalização do homem como ser movido por uma vontade de poder violenta e subjugadora e isso “significa em primeiro plano vontade de dominar os outros: o homem não seja a

igualdade por natureza, satisfaz-se dominando a si e aos outros” (STRAUSS, 1989, p. 97-98).

Observa com sarcasmo Leo Strauss que Nietzsche “anuncia um regime que, enquanto durar, é capaz de fazer a democracia cair em descrédito parecer de novo uma idade de ouro” (STRAUSS, 1989, p. 57). Para aquele, o emprego com objetivos políticos da palavra dos pensadores é sempre uma perversão de sua reflexão. Contudo verifica-se que o que eles pensaram termina chegando à práxis e a inspirá-la, de modo que, malgrado sua vontade, suas idéias são responsáveis indiretos pelos acontecimentos históricos. Destarte se a primeira onda da modernidade originou o liberalismo, também a segunda serve de ponto de partida do socialismo e a terceira do fascismo.

Segundo parece, provém dessa superposição a crise não apenas do mundo liberal mas ainda o que ele chamou de crise do mundo moderno, se aceitarmos que, na base, “a crise da modernidade é a crise da filosofia moderna” (STRAUSS, 1989, p. 82), se entendermos, como pretende o pensador, que os “gênios” (*great minds*) que procederam a ruptura que a instaurou eram conscientes do que faziam mas não de todos os seus supostos e implicações. Os Gênios são uma espécie de legisladores involuntários, homens de notória raridade, que se deixam conhecer pelos seus textos (STRAUSS, 1968, p. 3) que modernamente assumem uma postura inversa, passando a procurar influenciar no curso das coisas (Maquiavel é importante nesse sentido, do ponto de vista político).

Strauss é, na verdade, ambíguo, porque deixa supor que a segunda e terceira ondas foram articuladas de modo a provocar aquela primeira crise, mais do que resolver os problemas e contradições engendradas pela primeira, na medida em que nenhuma delas logrou se desvencilhar da referência ao direito natural e portanto de uma forma de pensar não-moderna: “o pensamento pré-moderno da tradição ocidental” (STRAUSS, 1989, p. 8). Assim sendo, porém, verificar-se-ia que, embora responsável pelos efeitos, o pensamento moderno não o seria pela totalidade de suas fundações, só em parte criadas em seu âmbito.

Em última instância, o pensamento moderno seria devedor do direito natural antigo não somente no sentido de lhe parecer atrelado enquanto pretende ter dignidade intelectual mas no sentido de que todas as suas propostas de solução dos problemas sociais estão aquém das propostas pela filosofia política clássica tanto quanto pela teologia judaico-cristã (se aduzirmos às nossas reflexões suas análises sobre esse elemento).

Para bem entender o ponto, convém esclarecer o que o autor chama de crise da modernidade. Para ele, consiste, em síntese, no fato de o homem não saber mais o que deseja, de não mais crer que pode saber o que é bom ou mal, o que é certo e errado e, portanto, viver assolado por uma desorientação pavorosa. De acordo com a visão de mundo dominante, o conhecimento merecedor do nome é apenas o científico. Destarte, não há lugar, no sentido de que se tornou impossível, viver de acordo com uma doutrina moral (filosofia política): “isso foi um sonho, talvez nobre, mas de qualquer modo um sonho”.

O problema todo é que, vista bem, o conhecimento científico não pode validar julgamento de valor ou sugerir máximas de conduta. Os modernos têm de conviver com uma separação entre pensamento e vida cotidiana. A escassez de pensamento não é apenas índice de estultice mas de resistência a um desafio potencialmente doloroso. O cotidiano é presa de incerteza moral e o pensamento o arremete em empresas cada vez mais ousadas, violentas e arriscadas, sem que se tenha muita consciência.

Dado que a ciência moderna é incapaz de justificar os fins para os quais ela busca os meios de realização, na prática ela é compelida a satisfazer as finalidades ditadas por seus consumidores, pela sociedade a qual os cientistas pertencem e em muitos casos inclusive pelas massas (STRAUSS, 1968, p. 23).

Perguntaríamos nessa altura se Strauss chegou ou não a notar que o pensamento científico é coisa distinta do conhecimento que porta o mesmo título? Percebeu ou não que o primeiro

depende de o que chama de filosofia política, por mais que ela esteja degenerada? Discípulo brilhante de Heidegger, Strauss parece ter passado ao largo do esclarecimento desse ponto. Todavia entender a crise da modernidade como crise da filosofia política dependeria muito disso, por mais que ainda seja insuficiente.

De qualquer modo, verifica-se que, para ele, o problema não é a superação, sempre relativa, dos limites atingidos pela vida social em dado momento, porque essa sempre houve na tradição ocidental. Os Gregos e cristãos souberam, como tantos outros povos, criar em todos os campos. O problema é o rompimento com um pensamento político e, em seguida, teológico, que pressupunha limites e refreava a procura de mudança radical e generalizada, ao pregar uma doutrina da sabedoria baseada na idéia de limites. O Ocidente moderno parte do princípio de que tudo o que deve ser, além de ser para todos igualmente, o será de fato e de maneira cada vez ampliada e profunda. O balanço entre um projeto e outro só tem sentido, porém, confrontando seus diversos pressupostos.

O homem moderno é um gigante em comparação com o anterior mas convém notar que não há entre ele e o outro um correspondente aumento em sabedoria e bondade. O homem moderno é um gigante do qual não sabemos se ele é melhor ou pior do que o anterior. Mais do que isso, verifica-se que o desenvolvimento da ciência moderna culmina na visão de que o homem não é capaz de distinguir de modo responsável entre o bem e o mal – fazer o famoso julgamento de valores (STRAUSS, 1989, p. 264).

As sociedades modernas se desenvolvem com base em uma peculiar forma de realismo, na premissa de que os princípios morais e o apelo a eles, seja pela pregação moral ou pela educação individual, são em última instância ineficazes. A tecnologia é vista em suas várias modalidades como o único meio certo e seguro de induzir mudanças e constituir realidades. Acontece, porém, que esse sucedâneo e seus diversos modos de articulação intelectual têm se revelado menos insuficientes do

que criadores de novos problemas. A carência de uma noção de medida e a pretensão de fundir o ser ao dever implicam sem dúvida em progresso rápido e extenso, mas ao mesmo tempo abre caminho para todo o tipo de violência e barbarismo.

Os Gregos clássicos admitiam, ainda que dentro de ciclos, o progresso nas instituições, nas artes e na vida mas “falando de maneira geral, parece que no pensamento clássico as questões decisivas tinham sido respondidas na medida em que elas o podem sê-lo [isto é, dentro de certos limites]” (STRAUSS, 1989, p. 260).

Os tempos modernos, ao contrário, pretendem suplantar os limites, quaisquer que sejam eles: eles puseram em questão o princípio de que o progresso era intelectual e estava reservado a uma minoria moral e intelectualmente excelente. As finalidades da vida social foram reinterpretadas por eles em termos puramente políticos e econômicos. Junto com isso houve um rebaixamento dos parâmetros morais e intelectuais estipulados pela tradição. O aparecimento da ciência experimental fomentou a expansão do pensamento materialista e mecanicístico, que não apenas incentivou os novos termos de entendimento da vida coletiva mas fomentou uma moralidade indigna do nome, devido ao seu cunho hedonista e de acento individualista.

O método produziu um nivelamento das diferenças intelectuais, na medida em que pode, em princípio, ser apreendido por qualquer um [...] abrindo a todos a possibilidade de adquirir os resultados das descobertas e em especial da descoberta de novos métodos (STRAUSS, 1989, p. 261).

O problema todo a longo prazo é que, recorrendo à noção de eternidade cristã, os modernos criaram para si um horizonte de incerteza, que no caso não é só o de saber qual é, para cada um o bem, mas para todos saber qual é a finalidade do progresso. Strauss não previu quando se daria o fim, mas sabia, como intérprete de Nietzsche, que essa crença estava condenada e sua forma terminal atendia pelo nome de socialismo. O tradicionalismo distinguia entre o bem e o mal, obedecendo a um

ponto de vista moral. Os tempos modernos projetaram em seu lugar o contraste entre novo e antigo, entre o avançado e o arcaico, promovido em favor dos primeiros termos pela ciência e a tecnologia.

As sociedades pré-modernas ocidentais transmitiram-nos vários conceitos com que estruturamos nosso mundo mas possuíam “uma estimativa diferenciada das virtudes contidas na tecnologia” (STRAUSS, 2000, p. 36). Diferentemente delas, acreditamos que essa força fará por nós o que não conseguimos com o emprego de nossos próprios recursos morais e intelectuais. As culturas anteriores supunham que “a emancipação das tecnologias e das artes em relação aos controles políticos e morais levaria ao desastre ou à nossa desumanização” (STRAUSS, 2000, p. 36). Diferentemente delas, acreditamos durante muito tempo e em geral ainda não nos libertamos da idéia de que, ao contrário, nossa salvação, no sentido da fusão de nossos desejos com a realidade, advirá desse elemento.

Strauss sugere, porém, que se esse projeto fosse sustentável, não haveria, como há, a propagação de uma crise estrutural, que desemboca em violência destrutiva generalizada, tanto quanto em crescente sentimento de desorientação, senão de niilismo perante a marcha da civilização. Parece-nos de bom alvitre para esclarecer melhor o ponto recorrer nesta altura ao exercício de equilíbrio a que se dedica o filósofo em sua conferência sobre o niilismo alemão, proferida em 1941.

Segundo nota nela o pensador, o chamado niilismo ocidental e, em particular o alemão, que culminaria no nazismo representa uma revolta menos contra a cultura em geral do que contra a nossa civilização. A civilização designa para ele uma ordem política de significado moral para seus integrantes. Nasceu e se impôs com os tempos modernos “a perspectiva de um planeta pacificado, sem governantes nem governados, de uma sociedade planetária consagrada apenas à produção e ao consumo de mercadorias materiais” que aterrorizou certas camadas intelectuais alemãs porque para eles “a perspectiva de um mundo no qual cada um seria feliz e satisfeito, no qual cada um tivesse seu peque-

no prazer diurno e seu pequeno prazer noturno, um mundo no qual não pudesse bater nenhum grande coração e nenhum grande alma respirar, um mundo sem sacrifício real outro que não metafórico, isto é um mundo sem sangue, suor e lágrimas” era inadmissível (STRAUSS, 2000, p.39-40).

Carentes de verdadeiros mestres e perdidos em uma situação confusa, eles encontraram resposta em seus anseios à mensagem dos nazistas, de quem acabaram servindo de intérpretes e grupo de apoio, na medida em que o movimento se baseou sobretudo num ataque furioso e devastador contra a tradição moral em que se fundava a civilização. A movimentação irracional no sentido radical e destrutivo de tudo o que era representativo da moral burguesa e das maneiras modernas serviu de resposta às suas angústias em relação ao desenvolvimento tecnológico e à perspectiva, por ela sugerida, de uma sociedade completamente desprovida de verdadeiras qualidades éticas, conforme ajudara a divulgar o individualismo aristocrático defendido por Nietzsche.

Para Strauss, o ponto a notar é que esse processo se funda em algo não niilista e destrutivo, que é o protesto contra o amoralismo da cultura moderna. O niilismo moderno expressa uma revolta contra a falta de conteúdo moral de nosso modo de vida, do

protesto resultando da convicção de que o internacionalismo inerente à civilização moderna, ou mais exatamente, que o estabelecimento de uma sociedade totalmente aberta que é, por assim dizer, a razão de ser dessa civilização, e por consequente todas as aspirações ligadas a essa finalidade são inconciliáveis com as exigências de uma vida moral (STRAUSS, 2000, p. 34).

Os movimentos radicais de direita teriam, pois, interpretado de maneira equivocada um problema ontológico fundamental, que é o da moralidade. A nostalgia amorosa para com a vida moral, o sentimento comunal e a evocação de responsabilidade, que nada tinham a ver com o belicismo, racismo ou o nacionalismo, foi interpretado por eles como necessidade de “uma atmosfera de ten-

são, uma vida fundada sobre a consciência permanente dos sacrifícios aos quais ela deve sua existência, do dever, do sacrifício da vida e de todos os bens terrestres” (STRAUSS, 2000, p. 35).

Muito mais do que na oposição aos meios técnicos modernos dos quais ela contrariamente mostrava simpatia como meio de restauração da cultura. “A perfeição técnica dos métodos parecia um argumento poderoso contra a terminologia da antiga escola [de pensamento] e, portanto, contra essa escola, incluindo-se aí o comunismo” (STRAUSS, 2000, p. 47).

Confirmada pelo menos em parte pelo estudo de Herf (1993), o argumento noutros termos tenta salvar o momento de verdade que, segundo o pensador, guarda o nazismo enquanto movimento de reação à modernidade. Indicador extremo da crise a que ela pode nos conduzir enquanto coletivo humano, conserva, todavia, esse extremismo certas forças que nada tem de modernas e que, de maneira não-niilista, estavam contidas, segundo o autor, inclusive na conduta daqueles que deram início a esses tempos em termos sociais, os ingleses (HERE, 1993, p. 72-73).

Embora não menos distorcidos em volume, as figuras tradicionais clássicas da virtude, da moderação, da honestidade, da império da lei e do respeito à liberdade não-licenciosa lograram manter-se como um contrapeso ao radicalismo político e mercantil incentivado pelas ondas posteriores que vieram a formar a modernidade. Isso é o que faz “nutrir a idéia de que essa nova espécie de sociedade, nossa espécie de sociedade, seja animada por um outro espírito que aquele que a anima desde o princípio” (HERE, 1993, p. 78).

PENSAMENTO POLÍTICO E PROJETO MODERNO

Segundo Strauss, qualquer ação que vise conservar ou mudar um estado de coisas coletivo pode ser chamada de política e, como tal, é guiada em algum sentido por algum pensamento. A filosofia

política surge no momento em que esse pensamento e, portanto, essa ação é submetida a uma reflexão crítica interessada em saber se ambos têm em vista ou não uma forma de vida superior ou algum tipo de sociedade melhor em relação à existente.

O pensamento político a enseja mas não a compreende por inteiro, já que inclui ainda a criação, exposição e difusão de idéias com objetivos práticos, os conhecimentos que se lança mão para implementá-los e as opiniões e imagens que se formam espontaneamente entre os homens, seja ou não a partir delas. "O pensamento político é tão antigo quanto a raça humana [...] a filosofia aparece em um momento preciso do passado conhecido: na antiga Grécia" (STRAUSS, 1989, p. 25).

Os primeiros pensadores políticos, homens gregos do período clássico, desfrutaram de uma situação excepcional, que jamais se voltou a repetir, porque estavam em comunicação direta com os saberes, habilidades, práticas, costumes e opiniões de seu tempo: "estavam abertos aos aspectos legais e institucionais da vida política tanto quanto do que transcendia o marco legal e institucional" (STRAUSS, 1989, p. 25). A filosofia política clássica refletiu intelectualmente mas ao mesmo tempo sublima, visando contemplar de maneira perfeita, as práticas em voga no seu tempo. A consideração de seus principais exemplos, fossem eles bons ou maus, foi seu ponto de partida. O propósito, porém, era menos legitimar ou atacar um regime do que tentar responder à questão muito mais abstrata sobre qual é, teoricamente, o melhor deles (STRAUSS, 1989, p. 33).

A sabedoria clássica partia do princípio de que a natureza humana se caracteriza por uma precariedade tal e é escravizada de tantos modos que, se era, no limite, impossível a um indivíduo conseguir a perfeição, tanto o mais seria esperá-la da coletividade. A relação entre o pensamento social dominante e a vida cívica era singularíssima, porque ainda que o cidadão requisitasse dele uma confirmação ou legitimação de suas condutas, os pensadores mais representativos do período "sabiam que as virtudes careciam de fundamento no sentido pretendido em relação a elas pelo cidadão" (ROBERTSON, 1997).

Necessária ao exercício da cidadania, a prática da virtude não o é, como a coisa mesma, para o filósofo, interessado sobretudo em pesquisar seu fundamento e esclarecer suas circunstâncias sem preconceito, ainda que mantendo como horizonte a idéia de que possui um fundamento na natureza. As verdades que ele descobre não se destinam, porém, a ser postas em prática no contexto de um projeto político. Também cidadão, o filósofo sabe que, se quiser preservar a cidade, o cidadão precisa crer em certas coisas que não são verdadeiras.

Strauss vê que o engano é necessário mas não é algo simplesmente manipulado pelo filósofo com objetivos nefastos ou extra-cívicos; ao invés disso, o filósofo mente a fim de preservar e fortalecer a vida da cidade, ao mesmo tempo em que preserva o espaço da filosofia [como livre investigação da verdade] (ROBERTSON, 1997).

A consciência de que o mundo é limitado para o homem, forças demoníacas o dirigem, prevenia o filósofo de se engajar em processo de mudança. A moralidade do filósofo é provisória em termos teóricos, ainda que inflexível em termos práticos, porque se, por um lado, reconhece o caráter problemático dos fundamentos da vida cívica, não pretende, por outro, destruí-los com o lançamento de um programa de reformas. O filósofo está ao mesmo tempo dentro e fora da cidade: dentro, porque é cidadão e só por possuir essa condição pode filosofar; fora, porque sendo filósofo se julga capaz de pensar livremente em relação às suas leis e compromissos (STRAUSS, 1968, p. 230; HADOT, 1995, p.148-150).

Maquiavel, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel e Nietzsche representam ao contrário as principais estações do movimento histórico que, rompendo com a filosofia clássica, pretende secularizar os ideais políticos, procura fazer coincidir o real e o racional e, assim, livrar-se da transcendência que orientava e conduzia a vida humana durante a égide do pensamento antigo e medieval.

Maquiavel foi o primeiro pensador leigo a se ver como ser profeta capaz de conquistar as massas através da conversão de lideranças políticas pela

propaganda. Apenas “não tinha certeza se o final do cristianismo ocorreria um século após sua morte ou se ele sobreviveria por mais um milênio e meio” (STRAUSS, 1989, p. 45).

Maquiavel foi o primeiro filósofo que procurou forçar o curso de suas idéias, controlar o futuro, acionando uma campanha de propaganda [...] Desejou convencer, mais do que persuadir ou sugerir. Foi o primeiro de uma série de pensadores modernos que procuraram estabelecer novas formas de ordem através do esclarecimento (STRAUSS, 1989, p. 47).

Os pensadores clássicos resignavam-se com o fato de seus ensinamentos coexistiriam com os falsos e equivocados, porque sabiam que não apenas era impossível mas desastroso tentar controlar o futuro da vida coletiva. Refletiam a partir do que pretendiam ser a regra e não a exceção em relação à vida da cidade. “Maquiavel foi autor de uma mudança radical no entendimento dos assuntos políticos na medida em que constrói seus argumentos tomando por base a exceção, o caso extremo” (STRAUSS, 1989, p. 48).

Hobbes e Locke o revisaram, retomando a concepção de direito natural, que aquele havia abandonado. O primeiro reduziu o egoísmo por esse projetado como base da política ao desejo de autoconservação ou, o que é uma variante, de evitar a morte violenta. A Glória perigosa entronizada pelo italiano se acomoda a uma visão mais cotidiana e democrática, convertendo-se em vaidade privada. O principal politicamente passa a ser o exercício controlado e eficaz do poder entre os homens.

Locke postulou que o principal campo de exercício desse poder é a atividade econômica, preparando o conformismo político da época pós-revolucionária. O negócio bem realizado é a última estação do processo de substituição da virtude como meta da existência que começou com Maquiavel. “O economicismo significa a chegada à maturidade do maquiavelismo” (STRAUSS, 1989, p. 51).

Através dos três, a natureza passa da condição de cosmo hierarquizado, significativo e finalizado para a condição de caos, neutro e desprovido

de significado. O conhecimento se torna atividade operada com objetivo de domínio desse espaço puramente objetivo em que se converte a natureza.

Maquiavel transacionou as duas épocas, entre outras razões, porque não tomou o paliativo que elaborou como cura; embora pretendesse enfrentar realiticamente os problemas políticos, sabia que eles não seriam solucionados pelas suas propostas. Depois de Rousseau e do arrefecimento da primeira onda da modernidade, passou-se a perder de vista esse entendimento. Os acontecimentos que se originaram daí estão no centro do que se chama de crise da modernidade. O pensamento político moderno paradoxalmente resulta na progressiva dissolução desse próprio pensamento do ponto de vista filosófico e doutrinário, reduzindo-se à ideologia. Em resumo, “a crise de nosso tempo é consequência da crise da filosofia política” (STRAUSS, 2000, p. 78).

A filosofia política tradicional partia do princípio de que o melhoramento da sociedade, sempre parcial e limitado, dependia da formação do caráter de seus integrantes. Os tempos modernos transferiram essa responsabilidade para a administração das instituições coletivas. “A democracia liberal moderna parte da afirmação de que o indivíduo soberano é um indivíduo pleno em consciência, limitado e guiado por sua consciência [por princípio natural]” (STRAUSS, 2000, p. 93).

O problema com essa atitude é a contrariedade com os fatos; ninguém possui esses atributos naturalmente; eles não são fatos legais; só podem ser, se o forem, favorecidos por um processo infinito de educação. O resultado a longo prazo é o crescimento do igualitarismo permissivo à expensa da democracia, o privilegiamento das necessidades, imediatas ou não, em detrimento da obediência à consciência, fato que está na raiz do declínio da moral e da ascensão da tecnocracia, senão do totalitarismo, nestas sociedades.

O crescente predomínio do pensamento científico sobre o pensamento filosófico, do pensamento factual sobre o pensamento normativo, do ser sobre o dever ser, é núcleo espiritual da crise, porque do ponto de vista dos primeiros elementos citados todos os valo-

res são iguais. Os pensadores que articularam teoricamente a modernidade passaram por alto a circunstância de que “a distinção entre fatos e valores é estranha à compreensão das coisas políticas por parte do cidadão comum” (STRAUSS, 2000, p. 99). O resultado é que sempre que a ciência é chamada a intervir num assunto prático, e ela o é sempre mais, ocorrer dela se conduzir sem uma orientação mais meditada, isto é, irresponsavelmente do ponto de vista dos negócios da coletividade.

Destarte no centro da crise de nosso tempo está uma crise do pensamento político. A cidade antiga visava idealmente o bem estar de todos os cidadãos. Aprender e praticar a virtude moral em comum, conduzindo a vida de forma a assegurar uma realização individual, significava felicidade. O pensamento político clássico defendia que a nossa razão de ser era viver com virtude, e não desfrutar da liberdade individual. A espinha dorsal da sociedade era formação do caráter pelas instituições, ao invés da procura de satisfações egoísticas. A educação era a fonte de aprendizado da virtude.

Pressupunha-se idealmente, mas isso não significa sem algum alcance prático, uma ordem natural que fixava para cada homem em cada momento certas expectativas e retribuições. Nessa ótica uma vida virtuosa consistia em, satisfatoriamente, desempenhar papéis e obter apoio e reconhecimento da coletividade. A Glória premiava os que se excediam positivamente, adquiriam excelência, nesse processo, visto como progressivo e dependente de uma educação que, no limite, durava por toda a existência. A felicidade consistia em viver bem de acordo com a natureza, como sumariou Aristóteles.

A finalidade mais elevada a qual podia uma cidade se dedicar era fomentar a excelência humana: “o homem transcendia a cidade pesquisando a vida feliz, e não a procurando da maneira como bem o entendesse” (STRAUSS, 2000, p. 142). A coletividade pretendia conhecer a natureza humana, a constituição natural do homem, e por isso sabia o que era bom ou mal por natureza para sua existência. A existência se regulava por uma ordem de exigências natural e hierárquica, ao invés de uma massa desordenada.

Os seres humanos eram vistos como possuidores da capacidade de se expressar por conta própria. Possuíam o *logos*, e isso não apenas os diferenciava dos animais, mas, sempre que essa faculdade fosse usada com moderação, permitia diferenciá-la dos bárbaros, colocando a seu alcance o poder de deliberar racionalmente sobre os assuntos coletivos da comunidade. Todavia vivia-se em uma ordem hierárquica: mais do que injusto, não era possível a seus olhos que todos tivessem os mesmos direitos e, quando era o caso de os terem igualmente, valerem o mesmo do ponto de vista moral e metafísico. Considerava-se em suma que “os homens não eram todos igualmente dotados pela natureza para progredir no caminho da perfeição: nem todas as naturezas são boas naturezas” (STRAUSS, 1986, p. 127).

A filosofia surgiu, neste contexto, como prova de que os homens podem se perguntar pelo valor da forma de vida existente em uma sociedade, de que há nele algo que não se deixa sujeitar por completo às instituições vigentes e que, por conseguinte, pode-se, senão se deve, pesquisar um critério para julgar a nossa e as demais formas de sociedade. O rompimento com as tradições ancestrais e a pesquisa do que é bom por natureza assinalam seu nascimento. Nesse sentido, representa uma mediação do processo através do qual surge a própria figura da democracia, se lembrarmos que, antes de surgir a filosofia, o pensamento se caracterizava pela identificação entre a vida e a tradição, a condução da vida era vista como algo definido pelos deuses, seus filhos ou seus agentes (STRAUSS, 1986, p. 85).

A Antigüidade negava que a ciência fosse essencialmente uma força a serviço do aumento do poderio humano sobre a existência. A consciência natural do homem de então sentia terror em relação às liberdades que o homem podia ter, fazendo-se sempre acompanhar da noção de que nem tudo lhe era permitido (STRAUSS, 1986, p. 123). Surgiu com Bacon e Descartes, porém, uma nova interpretação da ciência, oposta à interpretação aristotélica, na medida em que fundada na técnica e, portanto, com fortes vínculos potenciais com a atividade econômica, todavia assim deslanchada.

“Segundo essa nova interpretação, a ciência existe em vista da potência humana, e não em vista da compreensão ou em vista da contemplação [de uma ordem transcendente]” (STRAUSS, 2000, p. 120).

Os antigos pretendiam regular as relações entre seus membros por meio da noção de lei natural, no sentido que todos tinham deveres para com a coletividade. A existência dessa última tinha por finalidade assegurar a felicidade de todos os cidadãos. A modernidade reinterpretou esse legado como direito natural. Aqueles entendiam que o homem era parte de uma ordem mais vasta, submetida a hierarquias, que chamava de natureza. Os modernos substituíram esse entendimento pela concepção de que o homem é o centro da vida coletiva e que é, como tal, a fonte do ou origem de todos os direitos. “A expressão direitos do homem é o equivalente moral deste começo célebre da filosofia moderna, o ego cogitans, o eu pensante, de Descartes” (STRAUSS, 2000, p. 129).

Durante o século XVII, verifica-se em consonância com isso uma profunda mutação no pensamento político ocidental. Começou uma inversão sistemática e generalizada dos ordenamentos transmitidos pelos antigos. O homem foi deixando de ser visto como um ser social, moldado por natureza para viver em comunidade. O hedonismo clássico serviu de pretexto para uma reinterpretação do direito natural em termos de procura da satisfação individual. “Hobbes retoma a tradição epicurista, ao admitir que o homem, originalmente, é por natureza um animal apolítico e mesmo associal em, aceitando as premissas dessa doutrina, admite que o bem é essencialmente idêntico ao agradável” (STRAUSS, 1986, p. 155).

Desde essa época, a natureza se converteu em fonte de mandatos individuais, passando todo o resto a ser entendido como convenções pactuadas mais ou menos livremente, mas sem efetividade ontológica (STRAUSS, 1986, p. 110). A felicidade passou a ser vista como algo inteiramente subjetivo e, portanto, algo que não pode servir para determinar o bem comum. O entendimento desse último foi identificado com a conservação da vida a todo preço, a liberdade individual de movimento e cren-

ça e o direito a cada um encontrar sua própria forma de auto-satisfação, desde que respeitados os outros pontos como direitos de toda a coletividade.

Desde Hobbes, “a boa vida pela qual os homens se agrupam em sociedades não se justifica mais pela procura da excelência humana mas da vida confortável capaz de nos recompensar pelo trabalho pesado [que temos de lhe dar em troca]” (STRAUSS, 1986, p. 171). A sociedade política deve se limitar a criar as condições para os indivíduos viverem dessa forma, precisa apenas regulamentar e proteger os seus direitos naturais, já que a procura de felicidade individual, embora em parte seja cooperativa, também compreende uma dimensão de competitividade perigosa para todos e, no limite, violenta e destruidora.

Conforme observa Alasdair MacIntyre em apoio a esse entendimento, os perigos que rondam a ordem social moderna provém desse fato, do conflito entre a necessidade de regular os desejos individuais e a tendência ao impulsionamento sem limites da liberdade individual (MACINTYRE, 1984, p. 33-35). A pretensão tradicional de que os homens só podem se aperfeiçoar através do controle e educação de seus instintos primários foi cedendo passo ao sentimento de que é via a sua liberação controlada, higiênica e produtiva que ele se satisfaz como indivíduo, mas que não está isenta de criar vários tipos de problemas coletivos.

Falando em termos habermasianos, a situação é geradora de teoremas de crise interna e externa. Interna ao indivíduo porque se torna muito difícil a ele, quando só e inculto, fazer escolhas, quando todas as escolhas são por princípio válidas. Externa a ele porque, em o fazendo, o indivíduo tende a entrar em conflito com um ou outro grupo de indivíduos. Acontece não por acaso de modernamente se aceitar que a vida humana é palco de conflitos políticos dos quais não se pode escapar e que se vive com desesperação, porque carecem de um horizonte de interpretação unificado.

As condições necessárias à condução de uma vida coerente e responsável são paulatinamente debilitadas, provocando prejuízos interiores ao

indivíduo mas sobretudo aos semelhantes, de forma que ajuda a entender os anseios senão os movimentos no sentido de providenciar uma solução política autoritária dos problemas que vez por outra se constata ou emergem entre a população.

AVALIAÇÃO DA CULTURA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Na Grécia clássica, “o político não era pensado diretamente como uma construção humana, como um produto da ação e ainda menos como a emanção de uma racionalidade absoluta” (FERRY; RENAUT, 1991, p. 63). A filosofia se limitava a investigar contemplativamente o mistério que é a relação do homem com o cosmo natural. O conceito de mundo era fechado, hierárquico e finalístico. A sabedoria que o guiava prevenia a busca de solução de seus problemas através de projetos universalísticos. “Adotando a natureza como critério do justo (como padrão) os antigos tomam como norma não a razão do sujeito mas um elemento substancial, a ordem cósmica, que, sendo independente do sujeito, integra uma dimensão objetiva” (FERRY; RENAUT, 1991, p. 39).

Strauss lembra várias vezes que a civilização ocidental não se origina apenas dessa fonte. Possui pelo menos duas raízes, em conflito uma com a outra, que são a judaico-cristã e a grega clássica. Acreditava porém que esse conflito não-resolvido, por mais violento que por vezes tenha sido, podia ser e fora criador de diversas criações institucionais positivas. Jerusalém e Atenas eram, combinadas, o segredo da vitalidade espiritual do Ocidente (STRAUSS, 1989, p. 289-310). “Comparada às peculiaridades do moderno, os blocos grego e hebraico cristão acabaram constituindo um único indivíduo e mantido junto por uma mesma relação, de certo problemática, mas ainda possível, entre natureza e lei, ordem e bem, filosofia e política” (ESPOSITO apud STRAUSS, 1994, p. xvi).

O Ocidente moderno, ao contrário, nos lançou numa situação bem mais prejudicial e problemática, incluindo-se aí as realidades ligadas de maneira mais direta a esse ponto de vista (o espiritual). A civilização por ele criada projetou-se com a idéia de que embora existam várias culturas, nenhum povo vive na selvageria, ainda que existam graus de evolução. A pretensão de que a cultura seria um elemento capaz de mediar a brecha que se abriu entre os indivíduos a partir do momento em que passaram a ser vistos como veículos de projetos de vida singulares foi seguida de outra mais ambiciosa, de que por meio dela se poderia criar um estado mundial ordeiro e pacificado.

O principal, porém, é sua pretensão de que é a cultura definitiva graças a essa consciência de ser cultura em meio às outras e de entender as outras todas como tais. A proposição implica no seu declínio, na medida em que importa a longo prazo no enfraquecimento da possibilidade mesma de haver uma cultura superior em relação a outras que define a própria idéia de cultura. A decadência não é todavia a crise, resultante antes da crescente dúvida para com o projeto de que era portadora.

O Ocidente foi persuadido um dia da justeza de seu desenho, um desenho que se julgava capaz de unir todos os homens. Houve então uma visão clara de seu futuro como futuro da humanidade. Perdemos essa certeza e essa clareza, e muitos de nós agora se desesperam com o futuro (STRAUSS, 2000, p. 184).

A cultura ocidental se encontra agora sob violento estado de devastação, cujas raízes estão, segundo o autor, na democracia moderna, embora ele não se detenha muito no ponto em seu significado antropológico. A democracia supõe, como conceito, que a maior parte de seus membros sejam homens virtuosos e portadores de alguma sabedoria. “Sociedade na qual todos ou a maior parte desenvolveu sua razão em alto grau” (STRAUSS, 1968, p. 4), porque suas instituições visam formar um homem capaz de não apenas obedecer às leis mas julgá-las de acordo com idéias de justiça apreendidas através de processos educacionais coletivos (p. 13).

Pergunta-se o que pode ser sociedade democrática na qual as pessoas se contentam em ler as páginas de esportes e preferem as diversões aos assuntos políticos? Originalmente um sujeito educado seria o homem que se conduz de modo a ser tornar um homem livre, capaz de se conduzir com independência, e não como um escravo de qualquer coisa. A cultura de massas surgida com os tempos modernos é todo o oposto da educação liberal porque reforça no homem tudo o que tende a fazer dele tal tipo de pessoa: sua tendência é produzir “especialistas sem espírito ou visão e sensualistas sem coração”, como dizia Weber citando Nietzsche. Enquanto aquela procede a um nivelamento dos seres humanos no plano de suas necessidades primárias, essa visa desenvolver a excelência humana, os padrões de grandeza humana.

Modernamente aconteceu que as virtudes passaram a ser tratadas como paixões, ao invés de serem o que as refreava, como na Antigüidade. As paixões se emanciparam e passaram a legitimar nosso modo de ser. Assim, porém, a natureza humana passou a ser algo que adquirimos, ao invés de nos ser concedida. O homem a faz como bem entende através de seus inventos e atividades (STRAUSS, 1989, p. 271-272).

A educação compreende várias práticas, da religião à agricultura, mas enquanto ordem hierárquica reconhece na filosofia sua ordem maior, porque só ela é procura pela sabedoria, no sentido de procura pelo que é mais elevado, sublime, perigoso e profundo. A filosofia questiona temas e assuntos que o cidadão aceita até certo ponto por tradição, devido a razões práticas. O filósofo procura a sabedoria; o cidadão confia que ela está definida pela comunidade. O primeiro vive na cidade mas não faz parte de seu mundo, porque os fins de um e de outro, filósofo e cidadão, não são os mesmos.

Exatamente por isso a verdadeira educação “exige de nós um rompimento com o barulho, a correria, a superficialidade e o comodismo do festival de vaidades da vida intelectual tanto quanto dos de seus inimigos” (STRAUSS, 1968, p. 8).

A cidade exige o respeito às leis e às concepções por ela estabelecida, para continuar sendo uma comunidade. A filosofia é tal coisa na medida em que sustenta ou não sua independência perante tal pretensão. A comunicação entre os dois não é direta, porque a cidade só precisa dela de maneira diluída, como um elemento de civilização. O verdadeiro filósofo, enquanto cidadão, preserva a cidade de conhecer as verdades que a poriam em risco de continuar sendo cidade, sob pena de ser - literalmente - um mau filósofo.

Segundo Strauss precisamente isso é o que são os filósofos modernos, gênios como os outros, mas que, misteriosamente, comprometeram-se com o processo de converter a procura contemplativa pela verdade em projeto de criação cotidiana de uma ordem perfeita. Os pensadores modernos se distinguem dos antigos na medida em que pretendem tornar o esclarecimento teórico de poucos em um esclarecimento prático universal. Passando por alto a convicção de que sendo a sabedoria inacessível ao humano, nossas virtudes e felicidades jamais poderiam ser perfeitas, engajaram-se em um processo de transformação científica da vida política cuja sorte todos nós conhecemos através das experiências totalitárias.

Maquiavel legislou como criador de uma nova era ao pretender que “não há mais necessidade de uma conversão genuína da preocupação pré-moral, senão imoral, com os bens mundos em preocupação com a bondade da alma, mas apenas a transição calculada do auto-interesse grosseiro para o esclarecido” (STRAUSS, 1968, p. 21). Hobbes consagrou a redefinição do pensador como cientista social que, há cerca de quatro séculos, domina nosso horizonte político. Desde então, a ciência separou-se da procura pela sabedoria, comprometendo-se com a busca de poder que, sem ser estranha aos períodos anteriores, era limitada por preconceitos políticos e religiosos.

Deriva daí que a retomada pelos modernos dos ideais democráticos clássicos com que se insurgiram contra o despotismo obscurantista dos monarcas absolutos encontrar-se desde o princípio em tensão com um ethos tecnocrático que lhe é totalmente antagônico. A tecnocracia não é res-

ponsável em sentido moral mas em sentido social às demandas das massas incultas e desorientadas que a sociedade moderna tende a engendrar, na medida em que as desliga de um projeto portador de um sentido coletivo (STRAUSS, 1968, p. 23).

Segundo Strauss o problema da democracia moderna não é que exponha a excelência humana a não perigos do que outros regimes mas que se exponha a perigos que outros jamais pensaram senão utopicamente. “Devemos abandonar a pretensão de que a educação liberal possa se tornar educação universal: ela sempre será obrigação e privilégio de uma minoria” (STRAUSS, 1968, p. 24).

Parte do desatino ocidental nos últimos séculos tem sido fruto desse tipo de pretensão: o de que o esclarecimento possa se tornar um poder político de pleno direito e ao alcance do homem comum. Os problemas da modernidade surgem em boa parte não da falta de esclarecimento mas dos seus excessos de pretensão, do projeto bem intencionado, mas desastroso socialmente, de estendê-lo politicamente às massas. A sabedoria exige uma moderação e paciência incompatíveis com as expectativas visionárias que estão embutidas em tal projeto político.

Apenas por um rebaixamento do conceito de vida humana cheio de efeitos desastrosos é que isso é possível, como se pode notar no primeiro a pensar esse projeto, Maquiavel. Para ele, a virtude precisa ser redefinida em função de o que os homens são e não daquilo que pelo menos alguns podem se tornar. A virtude deve ser definida em função do bem comum, ao invés de definirmos o bem comum em função da vida virtuosa (STRAUSS, 1989, p. 41). A natureza humana é radicalmente egoísta e má, mas também maleável, de modo que se pode manipulá-la de modo a ser melhor, sem que se toque em sua essência. “O poder do homem é muito maior do que poder da natureza e do acaso, ao contrário do que supunha o pensamento antigo” (STRAUSS, 1989, p. 42). Perde-se tempo com a educação. “A conversão da formação do caráter em fé nas instituições é o corolário característico da crença na maleabilidade quase infinita do homem” (STRAUSS, 1989, p. 43).

METAFÍSICA E NIILISMO MODERNO

Strauss (1989, p. 272) defendeu, ninguém contesta, que a crise por que não podem deixar de passar os tempos modernos nos força a retornar aos princípios fundadores de nossa civilização. Todavia seria bem entendido se o víssemos menos como o defensor de um retorno prático ou teórico ao antigo do que como criador de um confronto negativo do moderno com suas próprias suposições. O retorno aos antigos é uma estratégia para pensar a crise atual e sua eventual diagnose, mas não em termos práticos, porque isso é bem o problema que ele discerne no pensamento político moderno. A reflexão do autor tem uma função crítica, cujo conteúdo terapêutico é sobretudo negativo, ainda que seu diagnóstico do presente será curto e se baseia em evidências muito escassamente desenvolvidas.

Embora limitada, sua análise tem força e não pode ser invalidada em nome de alternativa que não o são menos. Também se equivocam os que pensam ser linear seu relato dos processos de modernização institucional do Ocidente. O pensador mencionou vez e outra que não faltaram movimentos de resistência e tentativas de reagir ao seu avanço, como mostra aliás o próprio caso de Rousseau. Como Goethe, ele e outros esboçaram teoricamente essa atitude, e seus fracassos não devem ser vistos como prova de impossibilidade de se encontrar uma alternativa mas indícios de sua necessidade.

Strauss rejeitou categoricamente qualquer pretensão de retorno político ao mundo antigo tanto quanto os projetos de estado mundial e outras coisas do gênero, porque enquanto a primeira parecia-lhe no mínimo inexecutável, os segundos lhe era estapafúrdios: para ele a ordem política perfeita, por definição ideal, fora já definida por Platão e Aristóteles.

Na Europa, os sistemas globais de interpretação compartilhados já se encontravam debilitados na fase inicial da modernização. A história das ideologias totalitárias durante os últimos cem anos demonstra que nada, nem sequer uma regressão

radical, pode restaurar de forma permanente esses esquemas interpretativos ou transformar-lhes em característica estrutural de uma sociedade moderna (BERGER e LUCKMANN, 1997, p. 62).

As cidades estados de tipo grega ou as cidades livres medievais e suas não podiam ser mais restabelecidas na era da bomba atômica, “para não falar das cidades com milhões de habitantes, *gadgets* e *funeral homes*” (STRAUSS, 1994, p. 24-25).

O retorno aos antigos era para ele uma máxima muito mais crítica do que política, tivesse ou não consciência dessa circunstância, fosse ou não isso de acordo com seu desejo. O sentido positivo da mesma é sobretudo o de nos obrigar a refletir sobre a modernidade, suas contradições e possibilidades de superação historicamente. Qual seria essa via ele não nos diz e, talvez, nos dissesse que nem o poderia, mas estava convicto que não o seria via historicismo.

Strauss recorreu à reflexão histórica consciente de que não há outro método crítico disponível na modernidade tardia, estando consciente da contradição performativa assim operacionalizada. Sempre sublinhou, contudo, que esse expediente era para ele um simples meio preparatório para superar a própria modernidade. O pensador tinha consciência de que:

A modernidade não pode ser superada com meios modernos na medida em que não nos conduzimos mais como seres naturais que possuem um entendimento (intelecto) natural, em que perdemos os instrumentos de pensamento do entendimento natural e em que gente simples como eu e os que me são semelhantes não os consigam reconquistar com suas próprias forças; limitamo-nos a aprender com os antigos (STRAUSS, 1994, p. 24).

Karl Löwith contestou Strauss afirmando que ele está errado, se pensa que podemos nos livrar dos supostos modernos e retomar ao passado tal como foi vivido e pensado pelos antigos (STRAUSS, 1994, p. 16). As respostas naturais a nossos problemas que lhes pedimos provem de perguntas desnaturadas desde o princípio. A natureza seria ela mesma um categoria histórica. Strauss teria sido vítima do mito moderno do natural e

que nem na época dos mitos se sustentavam, como sugeriu mais tarde, aliás, o historiador Paul Veyne (*Acreditavam os gregos em seus mitos?* Paris, 1982).

Segundo esse interlocutor, a história precisa ser reconhecida como mudança da natureza objetiva da cultura muito mais do que da consciência em relação aos assuntos humanos. Todos os que tentaram passar por cima desse fato teriam caído numa forma de mitologia. De resto, acontece que isso é cada vez menos possível, porque doravante a tendência parecia ser, para ele, a naturalização da modernidade: ela não é mais, ou o é cada vez menos, “sentida como algo a ser superado” (STRAUSS, 1994, p. 27).

Strauss respondeu de maneira furiosa ao colega, chamando atenção que é esse precisamente o problema a ser resolvido, é isso que está na base das crises vividas pelo mundo moderno. Tomado por esse furor, o pensador chega às vezes a sugerir que, pensando como vencê-las, resta apenas esperar pela revelação de uma nova religião. Grande como seu antípoda Max Weber, o pensador todavia soube conservar em relação ao ponto uma atitude racional, deixando em aberto a tensão entre a modernidade, Atenas e Jerusalém.

Creemos de nossa parte que Löwith toma mal o entendimento de que Strauss pretenderia que, fosse antes, fosse agora, se pudesse instaurar uma ordem perfeita, e só por isso objeta que suas idéias nada teriam de “natural” (STRAUSS, 1994, p. 27). Para Strauss, a condução política dos assuntos humanos, a única que lhe interessava, era por definição imperfeita. A verdadeira filosofia é tentativa de substituir a opinião sobre tudo por uma idéia sobre o todo mas apenas para uns poucos e sem pretensão de convertê-la em objeto de prática política. Correto ou não, o entendimento da filosofia como articulação da consciência histórica do homem, defendida, segundo ele, pelo colega, era menos um corretivo do que parte da crise de nosso tempo.

Enquanto tal coisa, ela compartilha do seu equívoco fundamental, que é a pretensão infundada ontologicamente, segundo ele, de fundir o ser com o dever num sentido social e político. George Friedman vem em nosso auxílio neste ponto lembrando que

[O pensamento] moderno está marcado por uma autoconfiança radical: crê ser possível que o todo possa ser tal como deve ser. Os sinais externos da modernidade - a tecnologia social e industrial - testemunham a confiança que tem em si mesma. O que mantém unidas a medicina, a engenharia, o planejamento urbano e as diversas ciências que regulam nossa vida é a confiança em dispor do critério adequado e suficiente para captar a natureza em suas representações (FRIEDMAN, 1996, p. 12).

Desde Marx e Nietzsche, o último sobretudo, sabe-se, porém, que o triunfo do razão moderna passa por alto o problema a respeito de quais são os perigos e as chances do homem em um mundo cujos limites não são mais concebidos como naturais e eternos, não estão mais sujeitos aos interditos tradicionais. O problema é que, segundo a visão de nosso autor,

A essência do ser humano reside no estado de separação, no sentimento humano de estar alienado de algo que não conhece, mas presente além de si, de algo que lhe arrancaram e está perdido. O ser humano é um ser que obtém o suficiente a partir do sentimento de insuficiência. Na verdade, o próprio do ser humano é lutar contra o seu sofrimento e a alienação e portanto a questão é se é humano abolir o sofrimento e viver em gratificação (FRIEDMAN, 1996, p. 308).

Aristóteles e Nietzsche, contrariamente aos modernos, estariam de acordo por diferentes razões que não o é e, por isso, marcam os limites de possibilidade do pensamento ocidental, quase do modo como pensava Heidegger. Desconhecemos a obra de Strauss em grau o bastante para poder afirmar se ele explicitou por inteiro a hipótese, mas nos parece clara sua sugestão no sentido de que o problema da modernidade, seu caráter antinatural, reside no fato de pretender suprimir a distância entre ser e dever, primeiro via história, e depois da falência dessa ideologia, de seus sucedâneos. Parece que para ele o projeto não só está sujeito a crise mas é criador delas na medida em que, como é lançado, está fadado ao fracasso, simplesmente não se pode

fazer coincidir o ser e o dever, como sonha a dialética moderna e também contestou Heidegger.

Para Strauss, o historicismo é uma tentativa de mediar intelectualmente entre o ser e o dever ser que sucede à crescente falta de crédito da idéia de direito natural moderna. O pensamento político moderno rebaixou a relação entre ser e dever de maneira insatisfatória. Desde o momento em que os resultados da política moderna precisaram ser adiados, as promessas que fez passaram a ser projetadas historicamente. "Vê-se então que a promessa da teoria política iluminista (Hobbes, Enciclopédia) de instalar uma ordem justa mediante a propagação da física e da antropologia mecanicistas não podia ser mantida" (STRAUSS, 1994, p. 30).

Conforme observa Charles Taylor em suas reflexões sobre os elementos espirituais formadores da alta modernidade:

A Ilustração provocou uma nova consciência da inumanidade, do sofrimento gratuito e desnecessário, e uma determinação urgente em combatê-lo, na medida em que se o homem só é um sujeito desejos que tendem a sua realização (isto é, à felicidade), então nada no céu ou na terra compensa a perda dessa felicidade (TAYLOR, 1983, p. 269).

Depois da Revolução Francesa e com o avanço da questão social a solução dos problemas humanos foi posta na conta da história e da atividade científica (incluindo-se aí a ação política revolucionária). A perda de confiança na primeira onda abriu espaço para a emergência da consciência histórica. A permanência do legado clássico e cristão ensejou sem dúvida soluções alternativas, como o jacobinismo e o neotomismo. A tendência predominante foi porém no sentido de colocar na história as esperanças por uma vida plena por parte do homem moderno.

Nietzsche explodiu teoricamente com essa perspectiva, abrindo caminho para a solução totalitária de direita, tanto quanto, cremos, o culturalismo contemporâneo, que não é lhe menos devedor, segundo nos é sugerido. O pensador consagrou de maneira violenta o princípio de que a solu-

ção dos problemas da modernidade, que a história estava se tornando incapaz de resolver e o fracasso do marxismo indicou posteriormente, reside na construção de fábulas arbitrárias, conforme as encontramos no nazismo, por exemplo.

CONCLUSÃO

“Segundo Leo Strauss, a modernidade começa com Maquiavel, quem pela primeira vez desata a controvérsia sobre a filosofia especulativa e, ao proceder assim, argumentou ao mesmo tempo a favor das razões como instrumento a serviço dos interesses da humanidade.” Depois foi Hegel quem fez maturar esse projeto quando, ao proclamar o virtual triunfo da humanidade sobre suas adversidades, sustentou que o real e o racional consumariam sua unidade no fim da história. “Marx comparte a confiança hegeliana na existência do acontecer histórico e afirma a possibilidade de resolver o problema da História” (FRIEDMAN, 1996, p.12).

Ferry e Renaut (1990) resumem sua contribuição afirmando seu mérito em elaborar uma reflexão sobre o pensamento antigo que se mantém livre da infiltração de temas modernos, revelando que a doutrina em que se baseava esse último não considerava a humanidade como tal, mas apenas como elemento particular de uma natureza hierárquica mais ampla, que lhe determina um lugar e uma função. A natureza e não o homem era o fundamento do social e de suas circunstâncias no mundo clássico, tal como visto a partir da sua principal filosofia.

Para Strauss, observa outro comentador, “A realização do Iluminismo é tornada possível pelos processos de desmitificação e secularização, mas por sua vez permite a disseminação indiscriminada de luz, inclusive naquelas regiões que ficariam melhor se deixadas aos cuidados da intuição ou dos poderes da revelação” (CASCARDI, 1992, p. 141).

Segundo Luc Ferry, o principal problema com as idéias defendidas pelo autor é o fato de “não leva em conta na modernidade é bem precisamente sua tentativa de estabelecer do ideal de liberdade

como dever ser, através do conceito de *razão prática*” porque o maquiavelismo historicista em que sua filosofia política culmina é visto erroneamente pois quando “interpretado simplesmente como prática ou ética, não implica em absoluto, como o faria uma necessidade teórica, a afirmação da redutibilidade do ideal ao real” que leva às hecatombes modernas (FERRY; RENAUT, 1991, p. 73).

Discordamos desse julgamento, em primeiro porque o diagnóstico straussiano da crise de nosso tempo, como vimos, é bem mais amplo; em segundo, porque não leva em conta o problema que o pensador identifica na modernidade: ela não consegue sustentar seus ideais na razão prática! Luc Ferry tem razão no sentido de que, se o fizermos, preveniremos, ao menos teoricamente, os males de que ela é portadora, mas é bem isso que, por uma razão ou outra, tem se mostrado impossível.

Strauss nos força a escolher, observa bem o comentarista:

ou bem se reconhece a existência de uma ordem ética não-humana, substancial e objetiva, e mantendo assim a diferença entre ser e dever ser ao mesmo tempo que se indica uma linha de demarcação clara entre liberdade e licença; ou bem renuncia esta cisão, fundo o ideal no ser por meio de um realismo que mostrara a necessidade de reconstituição dos dois termos em um pensamento da liberdade que não distinguirá liberdade e licenciosidade [porque privado de normas morais] (FERRY; RENAUT, 1991, p. 75).

O problema todo é que a sua alternativa a esse dilema, o entendimento da relação entre ser e dever, realidade e ideal, em termos de razão prática, embora formulado há mais de dois séculos, não teve o poder de se impor historicamente: sucumbiu ao historicismo positivista. A explicação para tanto pode ser discutida, mas não nos parece que prejudique o relato dado pelo pensador para seu desenrolar histórico.

Strauss entendeu seriamente e conferiu pertinência histórica à visão ideal da polis dada pelos filósofos clássicos, consciente de sua tensão com a realidade, porque, para ele, o processo político e a

conduta moral eram fatores secundários em relação à verdade. Interessava-lhe sobretudo o elemento filosófico e suas questões. Perguntar-se-ia de nossa parte sobre a relevância humana e cotidiana de suas proposições. A resposta, provavelmente, seria: muito pouca. Para ele o que as pessoas comuns pensam é de todo irrelevante para a filosofia enquanto pensamento comprometido com a busca da verdade (STRAUSS, 1994, p. 32).

Em síntese, o processo de mudança histórica, sustentava, precisa ser avaliado à luz de sua doutrina do direito natural e, sempre que o violenta, deveria ser anulado – de maneira privada, não social e histórica (STRAUSS, 1994, p. 32). Elitista na acepção estreita da palavra, o pensador justifica assim, mas só nisso, suas conexões com o conservadorismo anglo-saxão do século XX.

Deixando o registro da opinião, conviria para concluir observar que, regressando aos antigos para pensar as crises de nosso tempo, o pensador forneceu ao mesmo tempo um conjunto de proposições que nos permite examinar criticamente uma cultura cujos esforços de solução dos problemas do mundo não está mais no historicismo, nem tanto num culturalismo cada vez mais impotente e desorientado, mas no imperialismo de um pensamento tecnológico sempre mais impetuoso e abrangente.

Strauss parece ter cogitado mas não chegou a se decidir pela hipótese de que a vida social está submetida às condições de um heteronomia quase absoluta, provenha ela da natureza, provenha ela da história, provenha ela, como parece ser o caso agora, da cultura ou, ainda, como se sugere que venha ser no futuro, da tecnologia. Explorar essa idéia nos soa mais promissor do que a outra, não menos influente em seus escritos, e segundo a qual apenas a primeira categoria metafísica merece receber o título de verdade. Ligando-se às propostas que anunciam ou prometem hoje uma solução radical para nossos problemas e as crises de nosso tempo, aquela primeira hipótese abre caminho para fazer avançar os trabalhos de uma crítica da razão tecnológica.

REFERÊNCIAS

BERGER, P. e LUCKMANN. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1997.

BLOOM, Allan. *O Declínio da cultura ocidental*. São Paulo: Best-Seller, 1989.

CASCARDI, Anthony. *The subject of modernity*. Cambridge (UK): Cambridge Univ. Press, 1992.

FERRY, L.; RENAUT, A. *Filosofia política I*. México (DF): FCE, 1991.

_____. *Filosofia política III*. México (DF): FCE, 1990.

FRANCESCHELLI, Orlando. *Karl Löwith, le sfide della modernità*. Roma: Donzelli, 1997.

FRIEDMAN, George. *La Filosofia política de la Escuela de Frankfurt*. México (DF): FCE, 1996.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que est la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.

HERFF, Jeffrey. *O modernismo reacionário*. São Paulo: Ensaio, 1993.

LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso, 1999.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

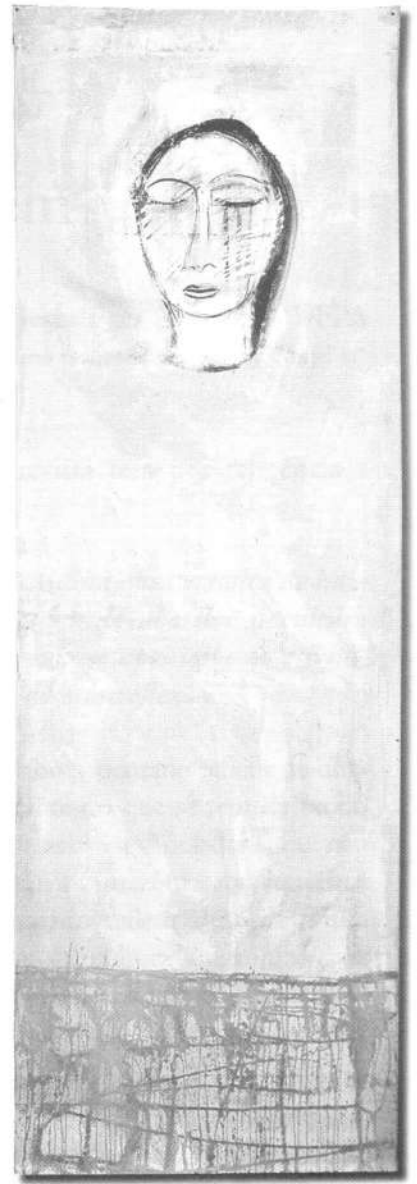
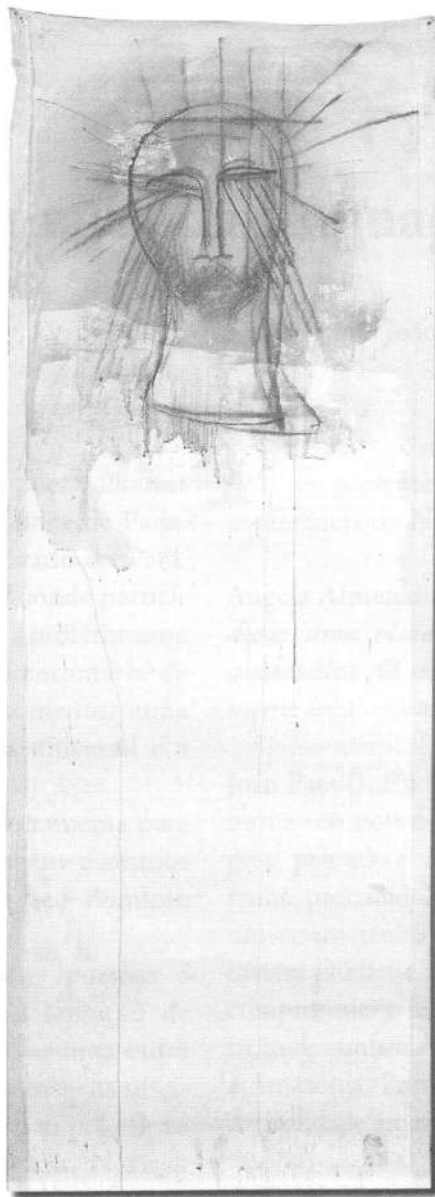
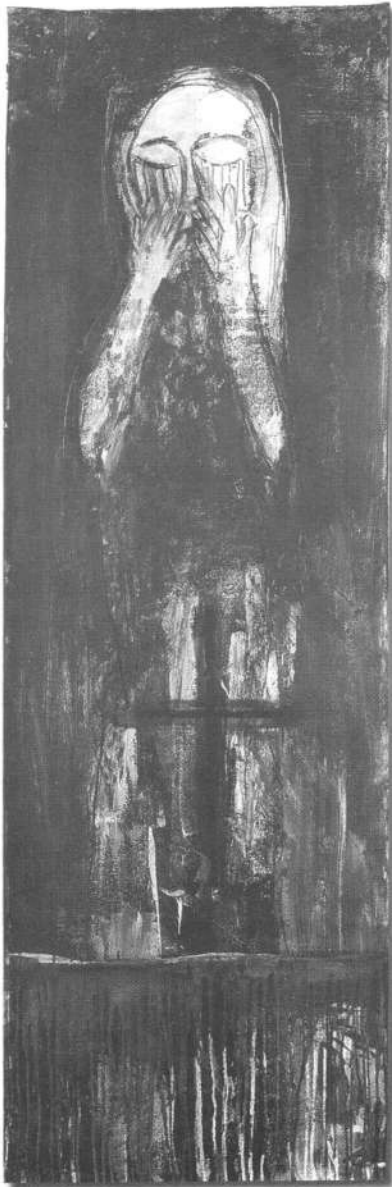
_____. *O Pós-moderno explicado às crianças*. Lisboa: Viragem, 1987.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. 2. ed. Notre Dame (IN): University of Notre Dame, 1984.

MACPHERSON, C. B. *A Teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MCALLISTER, Ted. *Revolt against modernity*. Topeka: University of Kansas, 1997.

POLANYI, Karl. *A Grande transformação*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.



MANUEL DANTAS SUASSUNA – Cabeças – 2002 – Técnica mista sobre tela.

Entrevista

Encantaria da linguagem

João de Jesus Paes Loureiro – UFPA

Entrevista realizada por Angela Almeida*

João de Jesus Paes Loureiro é poeta. Doutor em Sociologia da Cultura pela Sorbonne de Paris. Diretor do Instituto de Artes do Estado do Pará. Em maio deste ano esteve em Natal, onde participou do projeto “Polifônicas Idéias”, proferiu uma conferência sobre “a poesia como encantaria da linguagem”. Mostrou naquele momento, uma forma singular de refletir a cultura universal e a cultura amazônica.

Para Loureiro o local é uma ferramenta para compreender a recorrência de imagens e termos que falam da cultura humana ou seu domínio antropológico universalizante.

Entrar em contato com seus poemas e ensaios é devanear e deixar fluir a sensação de levantar a ponta de um véu e observar uma outra forma de refletir sobre o mundo. As imagens suscitadas pelo sociólogo-poeta nos arrastam pelo fluxo de um rio fluente de palavras mágicas. Navegar nesse rio sem bússola, sem porto de chegada, sem fronteiras é se deixar surpreender pela lenda da Tambatajá e pelo sentido mítico do amor a declarar: “Tambatajá me faz feliz”.

Suas obras escolhidas publicadas em quatro volumes pela editora Escritura (2000) mostram um conjunto heteróclito de ensaios, poemas, peças teatrais que se harmonizam, sem contraposição, com sua tese de doutorado acondicionada em um volume que tem por título “Cultura Amazônica - Uma poética do imaginário”.

Erudito, dotado de uma simplicidade que denota a justa medida de um sábio, Paes Loureiro, fala por imagens sem abrir mão de uma provocativa epistemologia do imaginário. Mas, não somente com palavras fala o poeta. Ele fala com as mãos, com o corpo inteiro e uma alma apaixonada.

A presente entrevista tem por referência a conferência de Natal.

Angela Almeida (A. A.): *Sua obra ressalta de imediato uma visão singular de abordar a cultura amazônica. O senhor não se aprisiona no estritamente local. Como se dá essa reflexão?*

João Paes (J. P.): Eu tenho procurado refletir de uma forma um pouco diferente do que se tem de modo geral pensado e escrito sobre a Amazônia. Eu não tenho procurado ajustar a Amazônia aos conceitos universais, tenho procurado refletir de uma forma inversa. Refletir através da cultura amazônica para compreender o mundo, ao invés de partir da acumulação de conhecimento do mundo para compreender a Amazônia. Procuro refletir sobre o mundo a partir da realidade amazônica e da sua cultura.

A.A.: *O que significa “A Poesia como Encantaria da Linguagem”?*

J. P.: A poesia como encantaria da linguagem, não é um reflexão que aplique a teoria poética à poesia na Amazônia. É uma tentativa de compreender a poesia universal através de um fato que é inerente à própria cultura amazônica que, no meu entender, é uma cultura que tem uma dominante: a poética do imaginário. Essa dominante da cultura amazônica desenha um caminho, uma espécie de direção para a minha vida como poeta e minha reflexão sobre a região. Não procuro fazer uma reflexão metodologicamente racionalizada, ordenada. Sigo o devaneio,

* Jornalista. Mestre em Ciências Sociais pela UFRN. Doutorando em Ciências Sociais – UFRN

como também, um processo metodológico para compreender uma realidade. De modo geral, do fim do século passado para cá, a racionalização do mundo veio gradualmente desprestigiando a reflexão a partir da imagem, do sentimento, do devaneio. Eu creio que se perdeu muito com isso. E acredito muito na possibilidade de compreender a realidade através da aplicação sobre essa realidade, da emoção, do devaneio e da relação de sentimento com ela, porque é próprio da relação estética. Também eu gosto de refletir através da modalidade que eu chamo de estética do vitral.

A. A.: *E o que vem a ser estética do vitral?*

J. P.: É uma concepção estética que vem da Idade Média e que tem no caráter alegorizante, no caráter alegórico, uma das suas formas de reflexão. É a estética que permite ao mesmo tempo observar a realidade, vendo aquilo que ela tem de forma e ao mesmo tempo de transparente. Quando contemplamos um vitral, hora vemos no desenho, a forma do vitral, hora vemos a natureza, a luz, aquilo que está transparentemente passando através desse vitral.

Esse jogo entre reflexão e observação da forma e ao mesmo tempo observação daquilo que atravessa essa forma como luz ou como significado é também uma das modalidades que procuro seguir na contemplação reflexiva da realidade. Devo dizer que pago o tributo a essa maneira compreensiva de entender a realidade ao pensamento do meu orientador de doutoramento, o Professor Michel Maffessoli que defende uma sociologia compreensiva, na medida em que seja uma sociologia que abarca na sua maneira de compreender a realidade, não apenas a metodologia científica, mas abrange também o sentimento, o devaneio, o respeito pelo imaginário e pelas representações simbólicas.

A. A.: *A significação, o conceito, a compreensão sobre o imaginário é abordada por vários caminhos. Qual a sua escolha?*

J. P.: Há três palavras que sempre me tocam quando eu penso sobre essas questões. Uma, é a palavra imaginário, outra é relicário e a outra, clavenário. Imaginário, relicário, clavenário. Já se associam pela simbologia sonora, que relaciona como acorde musical, as três palavras. Se sairmos um pouco da musicalidade da palavra e abrirmos o nosso dicionário, veremos que imaginário diz respeito à aquilo que existe como imagem, que compreende as imagens, dizendo isso numa simplificação. O relicário, como sabemos, é o espaço onde são guardadas as relíquias. Clavenário, por sua vez é o recipiente, o estojo, onde estão guardadas as chaves. Dessa perspectiva o que vem a ser o imaginário? O imaginário acaba sendo o lugar onde estão guardadas as chaves da compreensão do ser. Isto é, uma significação impregnada de sonoridade estética ou de uma poética própria dessas três palavras. O imaginário é o relicário do clavenário da compreensão do ser, ou seja, o lugar onde estão as imagens das chaves da compreensão do ser. O imaginário é, portanto, provavelmente, (porque felizmente nada é radicalmente racionalizado) a dimensão poética do ser, na medida em que o imaginário é que atribui ao ser a sua dimensão, a do devaneio, da poesia, do sonho, da sobrenaturalidade. De certa maneira, o imaginário é a imaginação maravilhada, ou seja, aquela imaginação capaz de vê maravilhas nas coisas, de despertar maravilhas nas coisas ou de atribuir maravilhas as coisas. Mas o imaginário é indiscutivelmente, uma forma poetizante da existência e da cultura. Ele tende a provocar uma atmosfera poética ou poetizante àquilo que ele impregna, nessa viscosidade própria que ele representa, presente em todos os momentos da nossa existência.

A. A.: *Como o senhor desenha a paisagem amazônica nesse imaginário?*

J. P.: No caso da Amazônia, aquilo que está mais presente diante de nós é a paisagem. Evidentemente ela é impregnada pelo imaginário, no decorrer da existência da sua população, desde

a população indígena, a população cabocla e a população assimilada. Se lembrarmos do velho Bachelard, que fala que a verdadeira água do devaneio é a água doce e fluente (que são exatamente as águas dos nossos rios, doces e corrente), você vai vê que essa paisagem é mediadora para a explosão do imaginário na relação do homem com a natureza e dos homens entre si.

A. A.: Além dessa água ser doce e corrente, há outros elementos nesse devaneio?

J. P.: Claro. As águas dos rios são também um espelho de água. Elas têm também um olho na sua origem, um olho por toda a sua existência, uma vez que a água que nós olhamos, nos olha também. Como nós pensamos que estamos apenas a olhar as águas, nós só conseguimos olhar as águas e compreendê-las porque elas nos olham também, visto que nossa imagem nos é devolvida pelo espelho d'água. A água fluente tem toda uma integridade propiciadora dessa evanescência do espírito, dessa questão do devaneio. É muito comum na Amazônia essa viscosidade entre o real e o imaginário, motivado pelo devaneio.

A. A.: Como o habitante da Amazônia se movimenta nessa água fluente?

J. P.: O caboclo amazônico é um viajante imóvel, que não viaja no deslocar de um barco. Ele não viaja deslocando-se no espaço, ele viaja deslocando-se no tempo e na profundidade. Por isso ele cria realidades em profundidade e não sucessividade dos espaços.

A. A.: Voltando a construção da paisagem amazônica, há um elemento fundador nessa paisagem?

J. P.: A paisagem é aquela parte da natureza recortada pelos nossos sentimentos, pelo nosso olhar e pela cultura. Tanto é, que nós nos emocionamos pela paisagem, ela faz parte de uma segunda alma nossa. Na paisagem amazônica

incorporada pelo sentimento e pela cultura, nossos índios e caboclos criaram uma região no fundo dos rios e dentro da floresta, que é denominado por mim de encantaria. A encantaria é um lugar no fundo dos rios, onde os deuses e mitos habitam. A encantaria é um olímpio submerso, é um lugar da moradia dos deuses que estão repousando no fundo dos rios. Por isso eu imagino que a paisagem amazônica é amazônica porque ela é floresta, rio e encantaria. É isso que faz a diferença em relação a outras paisagens, porque natureza tem em toda parte do mundo. Então a encantaria, é o que poetisa o rio e a cultura amazônica. Quem estuda literatura sabe que chamamos a isso de maravilhoso épico. A encantaria é o maravilhoso do rio, é a impregnação no rio da mitologia, do lendário, do sobrenatural. Impressão produz uma poetização do rio, porque lhe dá uma dimensão além da dimensão concreta que as águas e as margens conferem ao rio.

A. A.: A quem você atribui esse fazer poético?

J. P.: Ao ato de viver e pensar do caboclo no seu mundo. Pensamos por vezes “isso é uma coisa ingênua do caboclo”, ou “o caboclo está mentindo quando inventa essas histórias para nos distrair e enganar”. Lembro aqui uma reflexão do poeta inglês, Coleridge, a respeito da poesia romântica e da mitologia: ele fala que nessas horas, diante desse relatos, nós não temos que discutir se está certo ou errado. Porque tanto o homem medieval, quanto o caboclo não são mentirosos. Para Coleridge, nós temos que fazer uma suspensão da descrença. Quer dizer deixar de lado a questão do certo e do errado. Você acredita naquilo como uma forma de verdade. Fazendo assim é como se nós mantivéssemos a dimensão de uma inocência na razão. Tem um trecho de um poema do Hölderlin, que diz assim: “para a criança que há no homem a noite continua sendo a costureira das estrelas”. De certa maneira, o imaginário é um pouco essa criança que há no homem para sempre.

A. A.: *Escolha e cite um trecho de um poema seu.*

J. P.: “Do Coração e suas amarras
Esconde o oceano em uma lágrima,
acumula navalhas na memória,
em óvulo reverte o nascituro,
cala os apelos da noite, silencia
todas as falas orantes por amor,
apaga-me as lembranças, retira-me
a força de meus braços, sufoca-me
os ais ! de gozo, atiram-me no abismo,
acumula calvários em meus passos,
embaralha equinócios, desregula
os astros e estações, os hemisférios,
entorna o rio-mar no vão da lua,
emudece o cantar dos encantados,
desvirtua o perdão dos tribunais,
desnatura os semáforos, conflita
o trânsito, embaralha os trilhos,
seca os lábios das preces, degenera
a via-láctea, aparta a unidade
da Santíssima Trindade, cala
o cântico dos cânticos, desliga
candelabros no céu, desvaira vídeos,
refaz a aurora à noite, desintegra
o DNA do ser, desassossega
o sono, afasta a mão amiga
e desespera Deus, arranca o sol,
acumula em meu peito as tempestades,
apaga minha sombra, me rumina
em ódio de cruentas profecias,
com sílabas de sabres castra o verso,
retém o curso ávido da vida,
sustém o aracnídeo fio da morte,
faz do Demônio meu Anjo da Guarda,
relega-me vazio no ardil da sorte,
livra meu coração de suas amarras,
desata-me da linha do destino”.



FLÁVIO FREITAS – Máscaras – 2000 – Aquarela sobre papel.

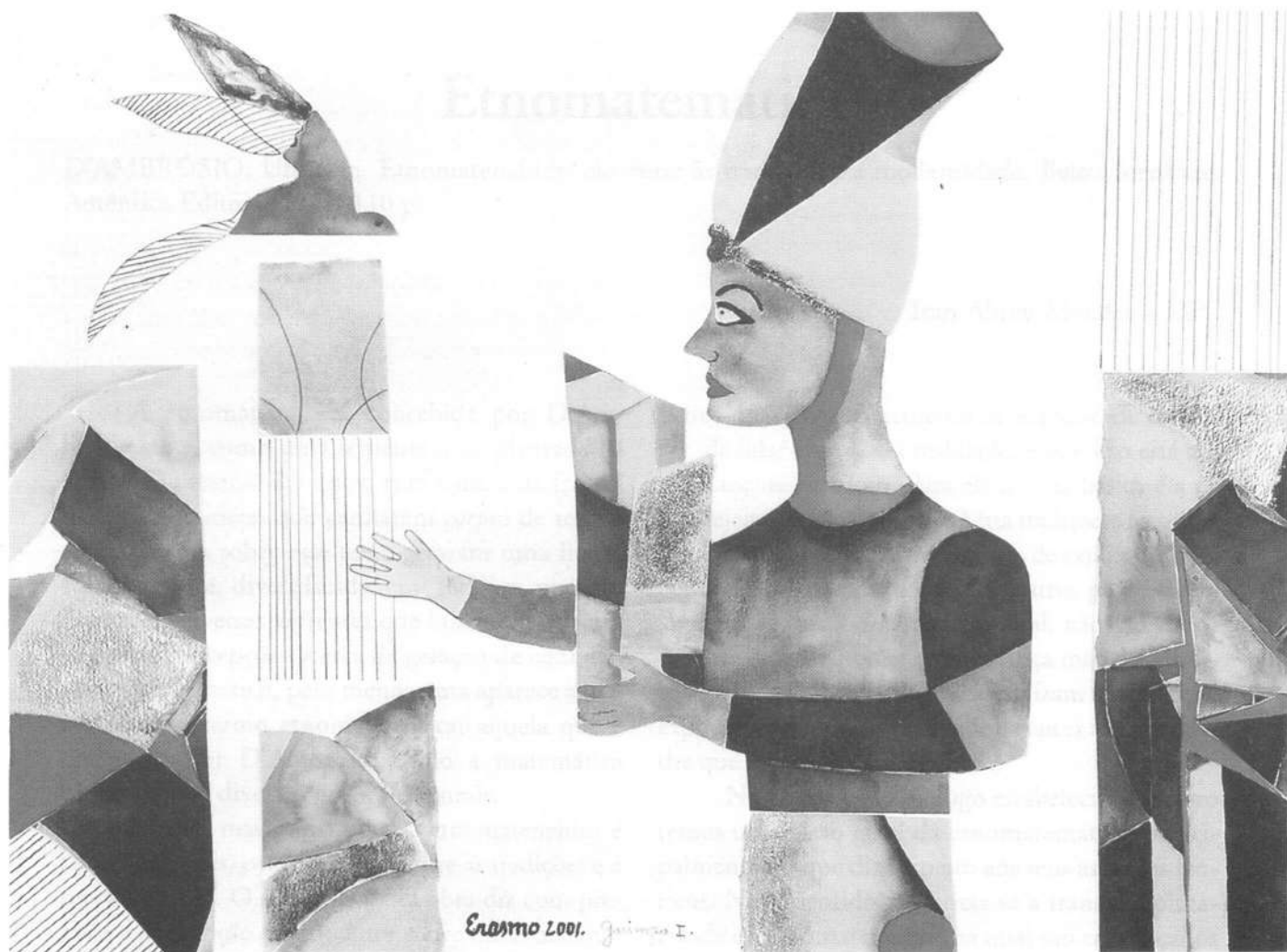
Poema

Exercício de composição

Adriano de Sousa¹

escrever com palavras é fácil
eu quero ver é você escrever sem elas
pensar escrever e não ter palavras
para fazê-lo
você pode tentar a solução óbvia de escrever com imagens
que valem por mil palavras
porém isso não resolve antes gera um problema
o da quantidade de palavras necessárias para exprimir
os zilhões de imagens que valem cada uma
um bom milhar de palavras
o modo de contornar o segundo problema
é assentar que uma imagem vale apenas
as palavras que suscita não as que substitui
inumeráveis em sua virtualidade
assim você elimina o incômodo matemático
e pode voltar-se ao problema original
eu quero ver é você escrever sem elas
sem parolagens com imagens e paródias de palavras
você deve retornar a questão do ponto inicial
se não há palavras então as coisas e os seres
são idéias puras livres da coleira de um nome
quanto a você pode renomeá-los à vontade
e assim criar as palavras das quais precisa
para escrever sem elas

¹ Adriano de Sousa nasceu em 1962, em Alexandria-RN. É graduado em jornalismo pela UFRN. Publicou duas coletâneas de poemas: "Flô" (1998), em edição do autor, e "O Alvissareiro" (2001), da Fundação José Augusto.



ERASMO 2001. Garimpo I.

ERASMO ANDRADE – O Garimpo – Pintura, desenho, colagem – 2001

Resenhas

Etnomatemática

D'AMBRÓSIO, Ubiratan. *Etnomatemática: elo entre as tradições e a modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001. 110 p.

Iran Abreu Mendes – UFC

A etnomatemática, concebida por D'Ambrosio surge como uma semente que, plantada há aproximadamente 25 anos, traz com seus frutos, uma teia de idéias que ganharam *corpus* de teoria. As discussões sobre esse tema geraram uma literatura bastante diversificada em todo o mundo. Dentre as diversas vertentes que buscaram relacionar essas concepções acerca da geração de conhecimento matemático, pelo menos uma aparece agrupada sob o termo etnomatemática; aquela que é defendida por D'Ambrosio como a matemática praticada por diversos grupos culturais.

No seu mais novo livro, a etnomatemática é concebida, pois, como um “elo entre as tradições e a modernidade”. O subtítulo desta obra diz com precisão a concepção do seu autor sobre uma matemática da cultura. Através desse livro o leitor terá possibilidades de refletir acerca do papel da matemática na cultura ocidental e da noção de que a matemática acadêmica é, também, uma forma de etnomatemática. A abordagem teórica presente no livro, se configura como um suporte para as atividades a serem desenvolvidas em sala de aula. No final do livro, D'Ambrosio apresenta um rol de dissertações e teses mais recentes produzidas no Brasil e em outros países, sobre educação etnomatemática. Além disso, o livro trata de uma reforma do pensamento sobre a matemática e seu ensino, busca mostrar que esse conhecimento se constrói continuamente e que sua viabilidade está diretamente ligada ao contexto sócio-cultural no qual é produzido e utilizado.

Em outras publicações anteriores, D'Ambrosio já nos adverte que, conceber a etnomatemática significa reconhecer que todas as culturas, todos os

povos desenvolvem maneiras de explicar, de conhecer, de lidar com a sua realidade, e que isso está em permanente evolução. Para ele a idéia básica é a de não rejeitar modelos ligados à sua tradição e reconhecer como válidos todos os sistemas de explicação e de conhecimentos construídos por outros povos. Esses sistemas, graças à dinâmica cultural, não são estáticos, mortos. A etnomatemática lança mão dos diversos meios de que as culturas se utilizam na busca de explicações para a sua realidade e vencer as dificuldades que surjam no seu dia a dia.

Na extensão do diálogo estabelecido no livro temos uma visão geral da etnomatemática, principalmente no que diz respeito aos seus aspectos teóricos. Nesse sentido evidencia-se a transdisciplinaridade da etnomatemática na qual são entrelaçados vários elos e conexões com a história da matemática, com a antropologia, com as ciências cognitivas e com a educação matemática. Este livro vem, de certa forma, dar continuidade às idéias expostas no seu livro mais conhecido sobre o tema, intitulado *etnomatemática, arte ou técnica de explicar e conhecer*, publicado pela editora Ática em 1990. Todavia, fica evidente o aprofundamento teórico que vem sendo dado as suas idéias, ao longo das suas apresentações, conferências, palestras, artigos e livros publicados durante os últimos 10 anos. As obras de D'Ambrosio sempre retomam alguns dos aspectos teóricos já abordados anteriormente, dando-lhes um novo tratamento deixando, sempre, ao leitor possibilidades de aprofundamento nas reflexões acerca da etnomatemática em suas dimensões conceitual, histórica, cognitiva, epistemológica, política e educacional.

Na busca de um novo olhar para a Matemática como um saber mais humano, a proposta implementada por D'Ambrosio apresenta fundamentos teóricos para uma abordagem renovada da matemática, orientada à realidade, baseando-se no ponto de vista de que a matemática é um sistema codificado de conhecimento que pode contribuir para a formação de uma nova dimensão humana na relação entre os indivíduos, sociedades e cultura (multiculturalismo) e, com isso introduzir dimensões sócio-culturais na educação científica como um todo. Há no pensamento de D'Ambrosio uma tentativa de reforma do pensamento ocidental, sempre apoiada de uma revolução do pensamento humano.

As primeiras apresentações da teoria sobre a etnomatemática, defendida por D'Ambrosio, aparecem no campo acadêmico com os primeiros ovos de borboletas na superfície da folha de uma planta pelo jardim da ciência: inicialmente não atrai a atenção dos grandes curiosos, apenas prende o pensamento reflexivo daqueles que estão preocupados em vislumbrar o futuro. E foi a partir de reflexões sobre esse futuro, que D'Ambrosio criou condições para que os primeiros ovos eclodissem durante os congressos de matemática e educação matemática, criando assim, os casulos necessários para que sua etnomatemática obtivesse chance de dar espaço para a vida, uma nova vida em busca do pensamento transdisciplinar representado pelas etnomatemáticas existentes.

As condições, enfim, se criaram para que a transformação (metamorfose) ocorresse e suas idéias se corporificassem como um programa amplo de estudos e pesquisas: o *Programa Etnomatemática*. Nesse seu programa D'Ambrosio nos deixa transparente o fato de que sua proposta não tem como principal finalidade propor uma outra epistemologia, mas sim de entender e explicar a aventura da espécie humana na busca de conhecimento e na adoção de comportamentos.

Em seu *Programa Etnomatemática*, D'Ambrosio é enfático em afirmar que o reconhecimento tardio, de outras formas de pensar, inclusive

matemático, desencadeou reflexões mais amplas sobre a natureza do pensamento matemático, principalmente referente ao aspecto cognitivo, histórico, social e pedagógico. Esse é o seu objetivo estabelecido para a concretização do referido programa.

O *Programa Etnomatemática* surge como uma forma de abraçar todas as concepções teóricas sobre a geração, organização, institucionalização e difusão do conhecimento. Nesse sentido a sua concepção de etnomatemática propõe que todo o tipo de saber matemático manifestado nos diferentes contextos sociais, inclusive, o acadêmico, passa a ser considerado como uma forma caracteristicamente cultural de produção desse saber matemático.

D'Ambrosio concebe suas idéias acerca da etnomatemática como um programa no sentido lakatosiano, que repousa sobre inúmeros resultados e enfoques parciais de filósofos, historiadores, antropólogos, lingüistas, psicólogos, educadores e outros especialistas. Apresenta o perfil da educação matemática, construído ao longo das últimas três décadas, em todo o mundo. Esse programa procura retrair e analisar os processos de geração, organização, transmissão, institucionalização e difusão do conhecimento. É também um esforço para entender como os diferentes processos identificados ao longo da história das civilizações têm determinado diferentes processos de comportamento individual, diferentes processos cognitivos, diferentes modos de interação e, portanto, de comportamento coletivo ou social em diferentes culturas. Para D'Ambrosio o programa é ambicioso, mas é essencial para que efetivamente seja possível definir um projeto educacional que conduza a humanidade a dias melhores.

O livro é de uma leitura clara e provocadora. Tem o poder de nos aprisionar a ele durante sua leitura, de modo, não ser possível deixá-lo antes da conclusão da mesma. Constitui-se em uma parte da obra riquíssima e essencial desse pensador ímpar do nosso país e que, a meu ver, é considerado indispensável aos interessados em matemática, filosofia, educação, educação matemática, sociologia, antropologia, ou áreas afins.

A religação dos saberes

MORIN, Edgar. *A religação dos saberes: o desafio do século XXI*. Tradução de Flavia Nascimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

Edgard de Assis Carvalho – PUC/SP

Religar ciências da natureza e ciências da cultura constitui um problema de amplas dimensões. Produto da visão dualista que se constituiu em paradigma dominante, esses dois continentes culturais resistem a qualquer tipo de diálogo, malgrado múltiplos esforços de áreas do conhecimento empenhadas em rejuntar saberes, implodir dualidades, determinismos redutores e certezas finalistas. As instituições educacionais, do ensino fundamental à universidade incumbidas de preservar e recriar o patrimônio cultural planetário, continuam a fortalecer por toda parte o modelo da fragmentação, especialização e disciplinarização, duplicando departamentos, programas de pós-graduação, grupos, núcleos, que acabam sepultando qualquer iniciativa transdisciplinar que seja digna desse nome.

Esses foram os desafios que animaram Edgar Morin a aceitar o encargo de propor as bases de uma reforma para o ensino médio, que chegasse até aos muros universitários, responsáveis pela formação dos futuros educadores. Restava saber como realizar e operacionalizar um macro projeto de regeneração humanista, regido pelos operadores da de complexidade e da transdisciplinaridade. As *Jornadas Temáticas*, realizadas entre 16 e 24 de março de 1998, foram a estratégia encontrada para deflagrar e consolidar a idéia da religação, palavra estranha para os quadros da tecnoburocracia estatal e privada, tanto lá quanto aqui.

Aceito o desafio e definido o elenco de pensadores contaminados pelo *princípio da incerteza racional*, as oito jornadas tematizam o mundo, a terra, a vida, a humanidade, manifestações civilizatórias como arte, literatura e cinema, a história, as

culturas adolescentes e o próprio conhecimento. Precedidas de uma introdução e de observações finais do próprio Morin adentramos em teorias cosmológicas, em mistérios da biosfera, na auto-ética, nas regulações do corpo, nas mistérios do genoma, nas bifurcações da memória coletiva, no caos das paixões, nas miragens adolescentes, no anonimato da cibercultura, na transversalidade e desafios da própria complexidade e da religação.

O que aprendemos é que o universo é um cosmos e que a desordem é nada mais nada menos do que uma ordem oculta. Chegamos a ficar envergonhados em constatar nossa ignorância referente às espécies animais e vegetais. Espantamo-nos com o fato de que a beleza da natureza precisa ser urgentemente restaurada e que, para isso, é necessário internalizar a responsabilidade para com a biodiversidade e com a sustentabilidade de nossa própria espécie, agora ameaçada de extinção.

Por mais que se insista que a vida enquanto objeto de investigação científica não existe e que o interesse dos biólogos se resume à explicação de mecanismos celulares, a polêmica que circunda a interpretação genética de qualquer organização viva e a autonomia epigenética dos indivíduos deve integrar todos os programas de ensino, para que a multidimensionalidade dos problemas físicos, bioquímicos e da biomoleculares seja identificada. Com isso, talvez seja possível assumir de vez que os primatas humanos vivem definitivamente no futuro, isso porque, pelo menos até agora, somos os únicos seres vivos capazes de prevê-lo. É necessário restaurar também o sentimento da humanização pela história crítica da hominização,

cujo objetivo maior é assumir, de uma vez por todas, a unidade e a diversidade, a bioantropossociabilidade planetária, ou seja, a interdependência biológica, animal, mental, espiritual e cultural.

As experiências instauradoras propiciadas pelas formações imaginais de todas as artes assumem no projeto da reforma um papel crucial. Isso porque delas emerge algo de inusitado, como se romancistas e poetas, pintores, cineastas, permanentemente contaminados pelo princípio da incerteza, fossem capazes de propiciar a todos nós uma consciência de si e dos outros, uma meta ética universalista e pluralista. Afinal de contas, como reitera Morin na última jornada, nossa missão é transmitir às novas gerações uma política de civilização que integre a razão e a paixão, a onda e a partícula, a unidade e a multiplicidade. Resta saber quem se incumbirá de desencadear essa axiomática da inteligência e da razão abertas, encontrar soluções alternativas ao “funesto presente” como pretendia Paul Valéry. Talvez todos aqueles que entendem que a complexidade não é uma resposta, mas problema, desafio simultaneamente irrisolúvel, transgressor e inflado de paradoxos, contradições e utopias.



FLÁVIO FREITAS – Máscara – 2002 – Pastel sobre papel.

Resumos de Dissertações

DUARTE, Francisco Wellington. *A dinâmica da indústria de transformação do Rio Grande do Norte nos anos 90: o PROADI como indutor do processo de desenvolvimento industrial do Estado*. 118p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal/RN, 2001. Orientadora: Maria do Livramento Clementino.

RESUMO

A discussão acerca do desenvolvimento regional nos anos 90 assume novas características, a partir do acirramento da guerra fiscal, ocorrida a partir de 1990, com a introdução da nova política industrial proposta e organizada pelo governo federal, o que fez exacerbar a Guerra Fiscal. Nesse contexto, a indústria de transformação norte-riograndense insere-se nesse movimento da economia, ancorada numa ação governamental, que busca consolidar as empresas já existentes e atrair investimentos privados, a partir de um programa de financiamento ao capital de giro, que foi criado em fins de 1985. O objetivo desse trabalho é o de buscar compreender, a partir de uma análise geral de PROADI, se a ação do governo estadual promoveu impacto na indústria de transformação local. Mostra-se que o programa desenvolveu-se, de forma contraditória, impulsionadora e concentradora, visto que impulsionou a indústria de transformação local, ao mesmo tempo em que devido às suas características internas, favoreceu a concentração da produção em setores marcadamente tradicionais, além de não conseguir desconcentrar espacialmente a indústria. Conclui-se que o programa apresenta-se não mais como um mecanismo de financiamento, mas sim como um instrumento de política pública de desenvolvimento regional, o que implica se discutir a questão regional e local, tendo como parâmetro a formação da indústria local, vinculada a uma ação governamental cujos desdobramentos ligam-se invariavelmente à conjuntura nacional e, por conseguinte, coloca na pauta de discussão a “Questão Regional”.

Palavras-chave: Desenvolvimento Regional – Indústria de Transformação – PROADI.

ABSTRACT

The discussion concerning the regional development in the nineties assumed new characteristics, starting from the exacerbation of the fiscal war, in 1990, with the introduction of the new industrial politics proposed and organized by the federal government, who increased the Fiscal War. In that context, the transformation industry *norte-riograndense* took part in that movement of the economy, anchored in a governmental action, that seemed to already consolidate the stabilized companies and to attract new private investments, starting from a financing program to the working capital, created in the year of 1985. The objective of that work was to understand, starting from a

general analysis of PROADI, if the state government's action promoted impact in the industry of local transformation. It is shown that the program was developed of a contradictory form, stimulated and concentrated, and also impelled the industry of local transformation, at the same time that, due to its internal characteristics, it favored the concentration of production remarkably in traditional sections. Besides the industry remained concentrated in its geographical space. The study concludes that the program presents itself not more as a financing mechanism, but as an instrument of public politics of regional development, what is implied to discuss the regional and local subject taking as a reasonable parameter the formation of local industry, linked to a governmental action whose unfolding invariably is tied to the national conjecture. Consequently, it puts in discussion list the “Regional” Subject.

Key words: Regional development – Industry of transformation – PROADI

ALMEIDA, Lindijane de Souza Bento. *Política e governo: a trajetória de Vilma de Faria na prefeitura de Natal*. 115p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal/RN, 2001. Orientadora: Ilza Araújo Leão de Andrade.

RESUMO

A cidade de Natal é atualmente governada por uma liderança política que está já no seu terceiro mandato. A questão que impulsiona a pesquisa é procurar entender a explicação da manutenção da liderança da prefeita Vilma de Faria (PSB), pela forma como esse personagem constrói a base de governabilidade que dá sustentação ao seu governo. A base teórico-metodológica que dá sustentação à nossa análise encontra-se ancorada dentro da perspectiva de Carlos Matus, que sugere que os estudos sobre gestão compreendam três elementos que para ele são fatores importantes na explicação do desempenho governamental: o projeto de governo, a capacidade de governo e a governabilidade do sistema. A ênfase maior, no entanto, foi dada a questão da governabilidade por ser esse o elemento mais nitidamente político e que contribui mais diretamente para o fortalecimento da liderança. A partir dos dados obtidos, constatou-se que duas estratégias tem sido de significativa importância para a manutenção da governabilidade na gestão analisada e, conseqüentemente, para a confirmação da liderança política: a capacidade da prefeita de articular politicamente seu plano de governo e o contato direto que ela mantém com a comunidade, principalmente com os setores mais carentes. A análise destas duas estratégias demonstrou a existência de um *clientelismo de novo tipo*, que aparece renovado sobre um discurso da par-

ticipação popular e da cidadania, e reproduz-se num tipo de relação que está baseada no favor, na dádiva, no contato pessoal, e não na formulação coletiva, no direito proclamado e estabelecido pela própria Constituição do país. Daí concluímos que o contato direto que a prefeita prioriza em todos os seus mandatos e a forma de como ela articula politicamente o seu plano de governo são típicos do fortalecimento da visão da política não de uma forma mais ampla, mas ligada à presença do governante (da pessoa) que mantém com os governados uma relação de dependência, o que personifica a política, sendo este um traço da política tradicional.

Palavras-chave: Gestão – Liderança – Desempenho Governamental – Governabilidade – Clientelismo.

ABSTRACT

The city of Natal is currently managed by a political leadership that is already on its third mandate. The issue which impels the research is the seeking to understand the explanation for the maintenance of the leadership of mayor Wilma de Faria (PSB) by the way this character builds her governmentability. The support for our analysis is sustained in the perspective of Carlos Matus, which suggests that the studies about management include three elements which are important factors for him in the explanation of the governmental performance: the government plan, the ability of government and the governability of the system. The greater emphasis, however, is given to the issue of the governability for this is the most clearly political element and which contributes more directly to the strengthening of the leadership. Starting from the obtained data, it was clear that two strategies have been of significant importance for the maintenance of the governability in the analyzed management, and consequently to the confirmation of the political leadership: the ability of the mayor to articulate politically her government plan and the close contact she keeps with the community, especially with the more lacking sections of the city. The analysis of these two strategies showed the existence of *clients of a new kind* which appears renewed on a discourse of popular participation on citizenship and reproduces itself on a kind of relation which is based on favor, on gift, on personal contact and not on collective formulation, on rights proclaimed and established by the Constitution of the country. Hence we conclude that the direct contact the mayor prioritizes in all her mandates and the way she articulates politically her government plan is a very typical feature of the invigoration of the view of politics not on a wider way, but linked to the presence of the governor (the person) who maintains a dependence relationship with the ruled. That personifies politics and is a feature of traditional politics.

Key words: Administration – Leadership – Governmental Performance – Governability – Clientele.

SANTOS, Nadson Gutemberg G. *Vilas e becos: o espaço em Igapó*. 119p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal/RN, 2001. Orientadora: Julie Antoinette Cavignac.

RESUMO

Este trabalho apresenta a análise de uma realidade pouco estudada: a dos migrantes que moram nas vilas, tendo-se como exemplo o bairro de Igapó, situado na Zona Norte da cidade do Natal (RN), cidade de porte médio da região Nordeste do Brasil. Pequeno espaço de habitação, a vila é vista como uma moradia clandestina pelos organismos públicos. Negando essa idéia, a nossa pesquisa tem como objetivo o estudo sócio-antropológico das formas de migração e de moradia no espaço das vilas. Formada por migrantes, as vilas inscrevem no seu espaço as experiências migratórias dos seus habitantes. A ocupação territorial do bairro de Igapó, principalmente das moradias populares formadas por becos e fundos de quintais, deve-se principalmente a migrantes oriundos do interior do Estado, trazidos para a cidade por problemas econômicos como a mecanização da região salina do Rio Grande do Norte. Ocupada por pessoas nascidas nas mesmas regiões, as vilas refletem formas de ocupação do espaço, práticas culturais e costumes das populações rurais do interior do Estado. Os migrantes de retorno, que tiveram experiências de vida nos grandes centros urbanos do Sudeste, exercem um controle hierárquico sobre o espaço das vilas. Descrevemos, enfim, as especificidades sócio-econômicas da vila, que é um lugar de vida, mas também um espaço de trabalho familiar e de sociabilidade intensa fundada na inter-relação entre vizinhos.

Palavras-chave: Migrantes – Vilas – Igapó.

RÉSUMÉ

Ce travail présente l'analyse d'une réalité peu étudiée: celle des migrants qui vivent dans les *vilas*, comme par exemple le quartier d'Igapó, situé dans la zone au nord de Natal (RN), ville de taille moyenne de la région du Nord-Est du Brésil. Espace d'habitation réduit, la *vila* est perçue comme un ensemble de foyers clandestins par les organismes publics. Refusant cette idée, notre recherche a pour objectif l'étude socio-anthropologique des formes de migration et d'habitation dans l'espace des *vilas*. L'occupation territoriale du quartier d'Igapó et principalement ses foyers populaires, formés par les impasses et les cours, est due principalement à la venue des migrants de l'intérieur de l'État, attirés par suite à des problèmes économiques, comme la mécanisation de la région des marais salants du Rio Grande do Norte, par exemple. Occupées par des personnes originaires des mêmes régions, les *vilas* reflètent des formes d'occupation de l'e-

space, des pratiques culturelles et des coutumes des populations rurales de l'intérieur de l'État. Les migrants qui ont eu une expérience de vie dans les grands centres urbains du Sud-Est, y exercent un contrôle hiérarchique. Nous décrivons enfin les spécificités socio-économiques de la *vila* qui est un lieu de vie, mais aussi un espace de travail familial et de sociabilité intense, fondée sur l'interrelation entre voisins.

Mots clés: Migrants – Vilas – Igapó.

MITZCUN, Ricardo Fernandes. **Um saber político: a construção da noção do espaço público em Hannah Arendt.** 96p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal/RN, 2001. Orientadora: Brasília Carlos Ferreira.

RESUMO

Esta dissertação tem como tema o espaço público na construção teórica de Hannah Arendt. Sua referência principal é *a condição humana*, livro editado em 1958 e que traz pela primeira vez as categorias fundamentais da teoria política que Arendt irá desenvolver em outras obras, tais como: *Entre o passado e o futuro*; *Da revolução*; *Da violência* etc. Três tríades categorias informam a base de construção da noção de espaço público ou espaço da aparência, como a própria Arendt prefere chamá-lo. A primeira tríade – labor, trabalho e ação – faz um contraponto antropológico-filosófico entre as atividades não políticas, do labor e do trabalho, e a categoria ação, atividade propriamente política. A Segunda tríade – pluralidade, igualdade e liberdade – refere-se às condições necessárias à ação. A última e terceira tríade diz respeito ao *locus* em que se situa a política e a ação; assim a esfera privada que desde a antiguidade clássica grega se opõe em suas características básicas à esfera pública, localização mesma da ação, é diminuída pela moderna esfera social. Na Era Moderna o labor, atividade específica da esfera privada, invade e sufoca a esfera pública impossibilitando, cada vez mais, a existência do espaço público, da ação e de suas condições, dificultando o “ser” da política como o pesa Hannah Arendt.

Palavras-chave: Espaço público – Labor, trabalho e ação – Pluralidade, igualdade e liberdade – Esfera privada, esfera pública e esfera social.

ABSTRACT

This dissertation is about the public space in the theoretic construction of Hannah Arendt. Her most important reference is *The Human Condition*, book edited in 1958, that brings for the first time the fundamental cate-

gories of political theory which Arendt is going to develop in another books, like: *Between Past and Future*, *On Revolution*, *On Violence* etc. Three triads of categories make the basal construction of the notion of public space or space of appearance, as Arendt prefer to call it. The first triad – labor, work and action – make a philosophical and anthropological counterpoint between the activities that don't make part of the political activities, labor and work, and the action category, a political activity. The second triad – plurality, equality and freedom – refers to the necessary conditions to action. The last and third triad refers to the “locus” where is placed the political and the action. The private sphere, that since the ancient classical Greek opposed itself in her basic characteristics to the public sphere, was reduced by the modern social sphere, invaded and suffocated the public sphere making impossible not only the existence of the public space, but also the action and her conditions, making hard the been of the political like Hannah Arendt thinks.

Key words: Public space – Labor, work and action – Plurality, equality and freedom – Private sphere, public sphere and social sphere.

NASCIMENTO, Letácio Fonseca do. **As lutas do movimento docente e a formação de professores: a APRN em questão.** 124p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal/RN, 2001. Orientador: José Willington Germano.

RESUMO

Este trabalho apresenta um estudo sobre o movimento docente no Estado do Rio Grande do Norte e a sua relação com a formação de professores de 1º e 2º graus da rede pública estadual de ensino. O estudo compreende os anos de 1979 a 1989, correspondente ao período no qual se deu a transformação da Associação de Professores do Rio Grande do Norte (APRN) em Sindicato dos Trabalhadores em Educação do Estado do Rio Grande do Norte (SINTE/RN). O objetivo deste trabalho formula-se na questão seguinte: a organização dos professores no Rio Grande do Norte, conduzida por sua entidade representativa, a APRN, configurou-se apenas como reivindicação salarial e de direitos trabalhistas ou constitui um movimento capaz de criar a ordem social e lutar pela melhoria da formação docente? Na análise, utilizamos fontes como os jornais *Tribuna do Norte*, *Diário de Natal* e *O Poti*, além de atas das reuniões das diretorias da APRN. Nessa empreitada, constatamos que essa entidade procurou se aproximar dos professores, através da criação de subseções no interior

do Estado e da defesa das suas aspirações, visto que os dirigentes da Associação achavam que, somente unidos, os professores do Estado seriam capazes de mudar as precárias condições de trabalho e de salários a que estavam submetidos. Desse modo, em decorrência da conjuntura social, política e econômica, a APRN deslocou o eixo das suas reivindicações, anteriormente dirigido à formação docente para as questões salariais/economicistas. Deixou também de debater a questão do professorado leigo, além de não ter discutido a melhoria da formação docente a partir da realização do concurso público. Esse posicionamento gerou uma crise no interior da categoria, levando ao empobrecimento da qualidade docente.

Palavras-chave: Movimento docente – Rio Grande do Norte – Educação.

RÉSUMÉ

Ce travail présente une étude sur le mouvement des enseignants dans l'État de Rio Grande do Norte par rapport à la formation de professeurs d'enseignement primaire et secondaire du secteur public. Cette étude couvre les années 1979 à 1989, période pendant laquelle l'Association des Professeurs do Rio Grande do Norte (APRN) s'est transformée en Syndicat des Travailleurs en Education de l'État do Rio Grande do Norte (SINTE/RN). L'objectif de ce travail peut être formulé ainsi: l'organisation des professeurs du RN, conduite par l'APRN, n'a-t-elle été qu'une revendication des salaires et des droits des travailleurs ou constitue-t-elle un mouvement capable de critiquer l'ordre social et de lutter pour l'amélioration de la formation des enseignants? Pour cette analyse, nous nous sommes appuyés sur les articles de la presse – Tribuna do Norte, Diário de Natal e O Poti –, ainsi que sur les comptes rendus de réunions des directions de l'APRN. Dans ce processus, nous avons constaté que cette association a essayé de se rapprocher des professeurs, en créant des succursales à l'intérieur de l'État et en prenant en compte leurs aspirations, puisque ses dirigeants pensaient que c'est seulement unis que les professeurs seraient capables de changer les conditions précaires de travail et de salaire auxquels ils étaient soumis. Ainsi, en fonction des conjonctures sociales, politiques et économiques, l'APRN a déplacé l'axe de ses revendications, auparavant orienté vers la formation des enseignants, pour les questions salariales/économiques. Elle a également abandonné le débat sur l'amélioration de la formation des enseignants par des concours publics. Cette prise de position a généré une crise à l'intérieur de la catégorie professionnelle, engendrant l'appauvrissement de la qualité des enseignants.

Mots clés: Mouvement des enseignants – Rio Grande do Norte – Éducation.

ALENCAR, Neusah Maria Cerveira de. *Luta armada no Nordeste (1968-1972): Partido Comunista Revolucionário-PCR*. 171p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal/RN, 2001. Orientador: Pedro Vicente Costa Sobrinho.

SINTESY

El estudio ahora presentó, analiza el sinteticamente el proceso el revolucionario brasileño en el periodo – 1996/1973, priorizando la resistencia Nororiental, dando énfasis alfabetização estudio de caso del camino de Partido Comunista Revolucionario – PCR – partido del génesis y la actuación específica en el Área Nordeste. El soplo militar consolida el proceso el contra-revolucionario articulado a diez años. El establecimiento de un nuevo orden excluyendo y de excepción, los encontraran la resistencia por parte de los segmentos organizados. La resistencia armada sirve como la respuesta la violencia institucional y el Partido Comunista Revolucionario representará esta resistencia en el nordeste brasileño, mientras apareciendo en 1966, inspirado en el modelo chino. En este sentido, esta investigación destaca la noción de combate armado asociado el una de Revolución. La opción brasileña se verifica por el enfrentamento armado, dirija, contextualização el del régimen militar el sentido de cambio, movido por el testamento revolucionario, tenía. Aunque, muchos de estos movimientos no poseyeron un proyecto revolucionario, y para la coyuntura eficaz alfabetização tiempo fue adquiriendo carácter de lucha de resistencia revolucionaria.

Palavras-clave: PCR – Nordeste – Luta armada.

ABSTRACT

This study analyses the Brazilian revolutionary process in the period – 1966/1973, choosing Northeastern resistance as its priority, and emphasizing the case of the path of Communist Revolutionary Party – PCR – genesis party and specific performance in the Northeast Area. The military blow consolidated the contra-revolutionary process articulated ten years ago. The establishment of a new excluding order found resistance in part of organized segments. The armed resistance serves as an answer to the institutional violence and the Revolutionary Communist Party represented this resistance in the Brazilian Northeast, appearing in 1966, inspired in the Chinese model. In this sense, this research detaches the notion of associated-armed, direct with the military regime that had the change sense, moved by revolutionary will. Although, many of these movements didn't possess a revolutionary project, and for the effective conjuncture to the time went acquiring character of fought of revolutionary resistance.

Key words: PCR – Northwest – Armed Fight

MENEZES, Anna Waleska Nobre Cunha de. **Tratado de Materialismo Histórico: um estudo crítico**. 174p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal/RN, 2001. Orientador: José Antonio Spinelli Lindoso.

RESUMO

Esta análise é dedicada à compreensão dos fatores construtivos da teoria mecanicista de Bukhárin, a partir do exame de sua obra: Teoria de materialismo histórico, de 1921. Para tanto, buscou conhecer o cenário político e intelectual de sua elaboração, assim como fazer uma análise das principais influências e da estrutura conceitual desse livro. Ainda, este estudo realizou uma confrontação analítica entre os seus críticos mais importantes, Georg Lukács e Antônio Gramsci, com o objetivo de entender melhor a sua relevância histórica e a formação de sua teoria mecanicista – o que leva de herança cultural e as idéias novas que Bukhárin insere no horizonte discursivo da teoria Marxista.

Palavras-chave: Bukárin – História do marxismo – Tratado de materialismo histórico – Manual popular de Sociologia Marxista – Materialismo vulgar.

ABSTRACT

This analysis is devoted to the understanding of the constitutive factors of the Bukhárin's mechanistic theory, starting from the exam of his work: Theory of historical materialism, of 1921. In that way, the efforts concentrated to know the conceptual structure of his book, as well as the political and intellectual scene of its production. Still, this study accomplished an analytic confrontation surrounded by Georg Lukács and Antonio Gramsci, two of his more important critics, with the objective to a better understand of its historical relevancy and formation of its mechanistic theory – what carries of cultural inheritance and the new ideas who Bukhárin inserts in the discursive horizon of the Marxist theory.

Key words: Bukhárin – History of the Marxism – Theory of historical materialism – Popular Manual of Marxist Sociology – Vulgar materialism.

OLIVEIRA, Maria Rita de Cássia. **Soledade, cachimbo, rede e rosário: mudanças sociais memórias e tradições**. 134p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal/RN, 2002. Orientador: Orlando Pinto de Miranda.

RESUMO

A comunidade de Lajedo de Soledade localiza-se na chapada do Apodi, oeste do Rio Grande do Norte. Caracteriza-se pela origem afro-indígena, constituindo-se a partir de três famílias de escravos: Os Avelino, Os Costa e Os Targino. O trabalho documenta a trajetória histórica do grupo, desde meados do século XVIII e busca recuperar as raízes e registrar os traços culturais, especialmente as tradições religiosas e os vínculos com o sítio arqueológico do Lajedo, local privilegiado no imaginário local. Estuda-se a seguir a quebra do processo de isolamento do grupo, a partir da implantação da indústria do calcário, com as lutas da comunidade para manter íntegras as relíquias arqueológicas, representando a resistência comunitária à introdução de um modo societário de vida. Finalmente, registra-se a intervenção oficial, através da Petrobrás e da UFRN, que iniciaram uma política sistemática de devastação sobre a cultura local, até situação contemporânea, conseguir sua virtual extinção.

Palavras-chave: Lajedo de Soledade – Comunidade – Afro-indígena.

ABSTRACT

The Lajedo de Soledade Community is located in Apodi's highlands, western of Rio Grande do Norte State. It is characterized by african-indian origins, and was formed by three families of slaves: Avelino, Costa and Targino. This work registers the group's historical path, since the XVIII century, and it aims to search the roots of the cultural traces, specially the religious traditions and the bonds with the archeological site of Lajedo which has a privileged place in the local imaginary. The studies focus the group's isolation break, since the implementation of caucareous extraction, and the community efforts to maintain the archeological legacy untouched, representing the communitarian resistance to the introduction of a societarian way of life. Finally, it registers the official intervention, through Petrobras Oil Company and UFRN, which started a systematic policy of devastation on the local culture up to its contemporary situation of virtual extinction.

Key words: Lajedo de Soledade – Community – Afro-indians.

RAMIRO, Patrícia Alves. *A bolsa e a vida: estratégias e sobrevivência numa comunidade de baixa renda*. 162p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal/RN, 2002. Orientador: Orlando Pinto de Miranda.

RESUMO

A bolsa e a vida: estratégias sociais e sobrevivência em uma comunidade de baixa renda é resultado de uma pesquisa realizada na comunidade de Natal, capital do Estado do Rio Grande do Norte, no bairro de Mãe Luísa. Adotando como metodologia de pesquisa os conceitos-tipos formulados por Ferdinand Tönnies: *Comunidade e Sociedade* e partilhando da definição de cultura de Clifford Geertz, Segunda a qual esta é, essencialmente, semiótica; procuramos interpretar a maneira de viver dos habitantes deste local através da interpretação dos valores que regem as práticas sociais e simbólicas do cotidiano. Optando pela família como unidade de análise pudemos perceber de que modo a realidade material vivenciada e os valores culturais adotados formam um todo coerente, dando *sentido* a vida de seus moradores e estruturando as diferentes formas de sociabilidade presentes no dia-a-dia.

Palavras-chave: Mãe Luísa – Sociabilidade – Práticas simbólicas.

ABSTRACT

The Purse and Life: social strategies and survival in a low income community are the results of research conducted in the city of Natal, capital of the State of Rio Grande do Norte, in the quarter of Mãe Luísa. Adopting as research methodology the concept-types formulated by Ferdinand Tönnies: *Community and Society* and sharing the definition of culture by Clifford Geertz, which is, essentially, semiotics; we tried to elucidate the way of life of the inhabitants of this place through the interpretation of the values that rule the social and symbolic practices of these people on a daily basis. Choosing the family as the analysis unit we could notice the way that the material reality and the cultural values adopted, form one coherent unit, giving sense to the life of these inhabitants and structuralizing the different ways of sociability presented daily.

Key words: Mãe Luísa – Sociability – Symbolic Practices

NDIAYE, Detoubab. *A via africana da transição democrática: as eleições presidenciais de 2000 no Senegal*. 184p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal/RN, 2002. Orientador: José Antonio Spinelli Lindoso.

RESUMO

No início do terceiro milênio, quando se admite que os países africanos estão, na sua grande maioria, confrontados com situações de bloqueio político, a alternância política recentemente ocorrida no Senegal, após quarenta anos do regime socialista monopartidário, é realmente um evento que merece reflexão. Uma análise das vicissitudes eleitorais que marcaram a história pós-colonial do Senegal, nos permitirá avaliar, de um lado, o estado da democracia nesse país, onde a experiência pluralista foi, durante muito tempo, considerada uma exceção e, de outro, a possibilidade de democratização do conjunto do continente africano, a qual constitui-se numa das condições prévias fundamentais para o famoso *Renascimento Africano*. A continuidade política, da qual os socialistas no poder se vangloriavam, verificou-se ilusória, até mesmo, dissimuladora de lamentáveis realidades sócio-econômicas do país. Queremos testemunhar, por meio de uma análise das diversas peripécias eleitorais, que o famoso modelo senegalês foi, de fato, um mito pelo qual mascarava-se, sob uma glória presumida, o disfuncionamento do aparelho estatal, assim como instabilidades sociais que submeteram o povo senegalês ao sofrimento.

Palavras-chave: Eleição – Democracia – Transição – Partidos políticos.

RÉSUMÉ

Au seuil du troisième millénaire où l'on s'accorde à admettre que les États africains sont, dans leur grande majorité, confrontés à des situations de blocage politique, l'alternance politique récemment survenue au Sénégal, après quarante ans de régime socialiste de facto monopartite, est assurément un événement qui mérite réflexion. Une analyse des vicissitudes électorales qui ont marqué l'histoire post-coloniale du Sénégal nous permettra d'une part, de mesurer l'état de la démocratie dans ce pays dont l'expérience pluraliste a longtemps été considérée comme une exception, et, d'autre part, d'évaluer tout justement la possibilité d'une démocratisation de l'ensemble du continent africain, ce qui est l'un des préalables majeurs à la fameuse *Renaissance Africaine*. La continuité politique dont se vantaient les socialistes au pouvoir s'étant avérée illusoire, voire même dissimulatrice de lamentables réalités socio-économiques du pays, nous voulons témoigner, à travers une analyse des différentes péripéties électorales, que le fameux modèle sénégala-

lais n'a en fait été qu'un mythe qui camouflait, sous sa gloire présumée, le dysfonctionnement de l'appareil étatique et bien des instabilités sociales qui ont finalement mené au malheur du peuple sénégalais.

Mots clés: Election – Démocratie – Transition – Partis politiques.

DANTAS, Maria Isabel. *Do monte à rua: cenas da Festa de Nossa Senhora das Vitórias*. 206p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal/RN, 2002. Orientador: Julie Antoinette Cavignac.

RESUMO

O universo desta pesquisa é a festa da Nossa Senhora das Vitórias, realizada na cidade de Carnaúbas dos Dantas - RN e no Monte do Galo, no mês de outubro. Nosso objetivo principal é o estudo da relação dinâmica entre a festa e o seu contexto sociocultural. A partir da pesquisa etnográfica, efetuamos a análise das cenas/rituais que compõem o espetáculo, cruzando esses resultados com os discursos narrativos de atores, colhidos em entrevistas semi-abertas. Para efetuar esta análise, elaboramos uma tipologia dos participantes desse grande "espetáculo": moradores, comerciantes,romeiros, patrocinadores, pedintes, carnaubenses ausentes, visitantes e organizadores. Constatamos, inicialmente, que a devoção a Santa Vitória serve de modelo para outras festas, e que o Monte do Galo inspira o surgimento de novos santuários; que o espetáculo reafirma a dicotomia entre os *estabelecidos* e os *outsiders* e reforça as diferenças sociais; e, finalmente, que os rituais e os discursos narrativos sobre a festa são meios encontrados pelos atores para tentarem resolver os seus problemas, sejam esses de ordem material ou existencial. Concluímos, em função dos resultados, que essa festa é uma realização cultural, característica de uma religiosidade singular, que se atualiza a cada ano. Além disso, constatamos que, por ser intrinsecamente ligado à realidade social, esse momento torna explícitos seus conflitos e suas contradições. Enfim, verificamos que o espetáculo fala, representa, reafirma, transgredir e ainda reinventa essa realidade.

Palavras-chave: Festa – Espetáculo – Realidade social – Religiosidade.

RÉSUMÉ

L'univers de cette recherche est la fête de Nossa Senhora das Vitórias qui a lieu au mois d'octobre dans la ville de Carnaúba dos Dantas - RN et au Monte do Galo. Notre principal objectif est l'étude de la relation dynami-

que entre la fête et son contexte socioculturel. A partir de la recherche ethnographique, nous avons effectué l'analyse des scènes/rituels qui composent le spectacle, en croisant ces résultats avec les discours narratifs des acteurs, recueillis par le moyen des interviews semi-ouverts. Pour cela, nous avons élaboré une typologie des participants de ce grand "spectacle": habitants, commerçants, pénitents, sponsors, mendiants, "carnaubenses absents", visiteurs et organisateurs. Nous avons constaté, dans un premier temps, que la dévotion à "Santa Vitória" sert de modèle pour la création d'autres fêtes et que le Monte do Galo inspire la création de nouveaux sanctuaires; que le spectacle réaffirme la dichotomie entre les autochtones et les *outsiders* et renforce les différences sociales et finalement que les rituels et les discours sur la fête sont le moyen par lesquels les acteurs tentent de résoudre leurs problèmes, qu'ils soient d'ordre matériel ou existentiel. Le résultat principal auquel nous aboutissons est que la fête est une réalisation culturelle, caractéristique d'une religiosité singulière, qui s'actualise chaque année. Par ailleurs, nous avons constaté qu'étant intrinsèquement lié à la réalité sociale, ce moment rend explicites leurs conflits et leurs contradictions. Enfin, nous avons vérifié que le spectacle parle, représente, réaffirme, transgresse et de plus réinvente cette réalité.

Mots clés: Fête – Spectacle – Réalité sociale – Religiosité.



GIL VICENTE – Cabeça (mulher) 1997 – Nanquim sobre papel.

Dossiê dos Autores

ALDO ALUÍSIO DANTAS DA SILVA

Doutor em geografia humana pela USP. Professor do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Presidente da Comissão de Ensino da ABG – Associação Brasileira da Geografia (sec. Natal).
E-mail: aldo_dantas2@zipmail.com.br

ALÍPIO DE SOUSA FILHO

Sociólogo, professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais da UFRN. Doutor em sociologia pela Universidade René Descartes – Sorbonne, Paris V.
E-mail: alipio@ufrnet.br

ALMIR DE CARVALHO BUENO

Bacharel e Licenciado em História pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em História do Brasil pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Doutor em história pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Áreas de interesse: História do pensamento político e História Regional. Principais publicações: O pensamento e a ação política de Benjamin Constant e a República no Brasil. *Caderno de História/UFRN*, v. 3/4, n. 2/1, jul./dez. 1996; jan./jun. 1997, p. 133-144. Natal/RN: EDUFRN, 1998. Ecos da Monarquia: o espectro do sebastianismo rondando a República no Rio Grande do Norte. *Caderno de História/UFRN*, v. 4/5, n. 2/1, jul./dez. 1997/1998, p. 5-52 Natal/RN: EDUFRN, 2000. Antologia de Pedro Velho In: SILVA, Marcos A. (Org). *Dicionário das obras de Câmara Cascudo (no prelo)*.
E-mail: abueno@ufrnet.br

ANA SANCHEZ

Doutora em Filosofia. Professora Titular de Lógica, Filosofia da Ciência e Filosofia da Linguagem na Universidade de Valencia. Membro da Associação para o Pensamento Complexo – Paris. Membro do Instituto Universitário de Estudos da mulher da Universidade de Valencia. Principais Publicações: “Gênero e Desenvolvimento”. *Ludus Vitalis*, p. 463-475. México, 1997; “Complexidade y feminismo”, RELEA. *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*. Caracas. Venezuela, 1999; “Coeducação em Ciência, Tecnologia e Sociedade”. In: *Arxius*. Universidade de Valencia, 2000.
E-mail: sanchana@uv.es

ANGELA ALMEIDA

Jornalista. Mestre em Ciências Sociais pela UFRN. Doutoranda em Ciências Sociais – UFRN. Diretora do Núcleo de Arte e Cultura – UFRN. Pesquisadora do Grupo de Estudos da Complexidade – GRECOM. Principais publicações: Caminhos da arte: Rio Grande do Norte. Natal, 2001 – COSERN; CorpoCoPensamentoComplexus. In: *Ensaio de Complexidade*. 3.ed. Porto Alegre: Editora Sulina, 2002.
E-mail: almeida.angela@uol.com.br

CÉSAR G. OCHOA

Professor de semiótica División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Arquitectura e investigador do Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF) – UNAM – México. Principais publicações: Función de la teoría en los estudios literarios (1982), Imagem y sentido. Elementos para uma semiótica de los mensajes visuales (1986), La música de del universo. Apuntes sobre la nación de armonía en Platón (1994), A lo invisible por lo visible. Imágenes del occidente medieval (1995), Apuntes acerca de la representación (1997). Publicou vários artigos em revistas e jornais na área da poética, antro-pologia e filosofia.
E-mail: gonza@servidor.unam.mx

EDGARD DE ASSIS CARVALHO

Professor Titular do Departamento de Antropologia da PUCSP. Coordenador do COMPLEXUS – Núcleo de Estudos da Complexidade. Membro da Associação para o Pensamento Complexo – Paris. Principais Publicações: *Polifônica idéias: antropologia e universalidade*. SP: Editora Imaginário, 1997; *Ilya Prigogine ciência razão e paixão* (Org. em parceria com Almeida, M^a da Conceição) Belém: EDUEPA 2001; *Ensaio de complexidade* (Org. em parceria com Castro, Gustavo e Almeida, M^a da Conceição).
E-mail: edgardcarvalho@terra.com.br

FRANCISCO RÜDIGER

Doutor em Ciências Sociais (USP). Professor-Titular da Famecos (PUC/RS). Publicou recentemente *Comunicação e teoria crítica da sociedade: fundamentos da crítica à indústria cultural em Adorno* (2. ed., 2002) e *Civilização e barbárie na crítica da cultura contemporânea: leitura de Michel Maffesoli* (2002).
E-mail: frudiger@puhrs.br

GUSTAVO DE CASTRO

Jornalista. Doutor em antropologia pela PUC/ SP. Professor da UNP Universidade Potiguar. Principais publicações: *Ensaio de complexidade* (Org. em parceria com Carvalho, Edgard de Assis e Almeida, M^a da Conceição) e *Sabato: anverso e reverso* In *Polifônicas Idéias*. Tribuna do Norte. Setembro 2000.
E-mail: gustavocastroesilva@hotmail.com

IRAN ABREU MENDES

Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Professor da Universidade Federal do Ceará – Faculdade de Educação. Pesquisador Associado do Grupo de Estudos da Complexidade – GRE-

COM. Professor-pesquisador do Programa de Pós Graduação em Educação da UFRN. Principais publicações: *O uso da história no ensino da matemática: reflexões teóricas e experiências*. Belém: EDUEPA, 2001.
E-mail: iamendes@amazon.com.

JEAN TELLEZ

Filósofo. Secretário Geral da Associação para o Pensamento Complexo – APC – Paris. Professor agregado de filosofia no Lycée Jacques Brel – La Courneuve.
E-mail: jean.tellez@wanadoo.fr

JOÃO DE JESUS PAES LOUREIRO

Poeta, teatrólogo e prosador. Dedicou-se à reflexão teórica da poesia, arte e cultura. Mestre em Teoria Literária e Semiologia pela PUC/Campinas-SP. Doutor em Sociologia da Cultura pela Sorbonne, Paris. É professor de Estética na Universidade Federal do Pará e, atualmente, criador e presidente do Instituto de Artes do Pará – Centro de Experimentação Artística. Obteve o prêmio nacional de poesia – APCA – pelo livro de poemas *Altar em Chamas*, além de ser, por duas vezes, finalista do prêmio Jabuti, com *Romance da Três Flautas* e *Obras Reunidas*. Recebeu o Prêmio Fernando Pini de texto com *Obras Reunidas* e também o primeiro prêmio do Instituto Nacional de Teatro por dias peças: *Ilha da Ira* e *A Procissão do Sayré*. Há edições de obras suas na Alemanha, Japão, França, Itália, Portugal. Obra mais recente: *Do coração e suas amarras*, Escrituras, SP/2001.
E-mail: iap3@prodepa.gov.br

LISABETE CORADINI

Antropóloga. Doutora em Antropologia pela Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do

Rio Grande do Norte. Coordenadora do NAVIS – Núcleo de Antropologia Visual. Principais publicações: Praça XV. *Espaço e sociabilidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas; Fundação Franklin Cascaes, 1994. Principais vídeos: *Cruzando caminhos* (1994); *Entre heróis e bandidos: a mulher cangaceira* (1995); *Viva la muerte!* (1997); *Câmara Cascudo para crianças* (2001) e *Memórias do futuro* (2002).

E-mail: coradini@cchla.ufrn.br

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Glasgow, Escócia, desde 1982. Leciona no Curso de Graduação em Ciências Sociais e no Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. É autor das coletâneas *Cultura e Subjetividade* (1996), *Trabalho, Sociedade e Meio Ambiente* (1997); *Imagens e Ciências Sociais* (1998) e *Política, Cidadania e Violência* (1999), todas pela Editora Universitária da UFPB. Publicou, também, *Imagem e Memória. Ensaio em Antropologia Visual* (Rio de Janeiro: Garamond, 2001); *As teorias do Desenvolvimento Social e a América Latina* (João Pessoa: Manufatura/GREM, 2002); *Uma fotografia desbotada: Atitudes e Rituais do Luto e o Objeto Fotográfico* (João Pessoa, Manufatura/GREM, 2002); *Sociologia da Emoção. Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto* (Petrópolis, Vozes, no prelo). Coordena o GREM – Grupo de Estudo e Pesquisa em Sociologia da Emoção e o GREI – Grupo Interdisciplinar de Estudo e Pesquisa em Imagem, ambos ligados ao Departamento de Ciências Sociais da UFPB.

E-mail: koury@netpe.com.br

MICHEL MAFFESOLI

Sociólogo, professor da Universidade René Descartes – Sorbonne – Paris V, presidente do Centro de Estudos do Atual e do Cotidiano (CEAQ), diretor do Centro de Pesquisas do

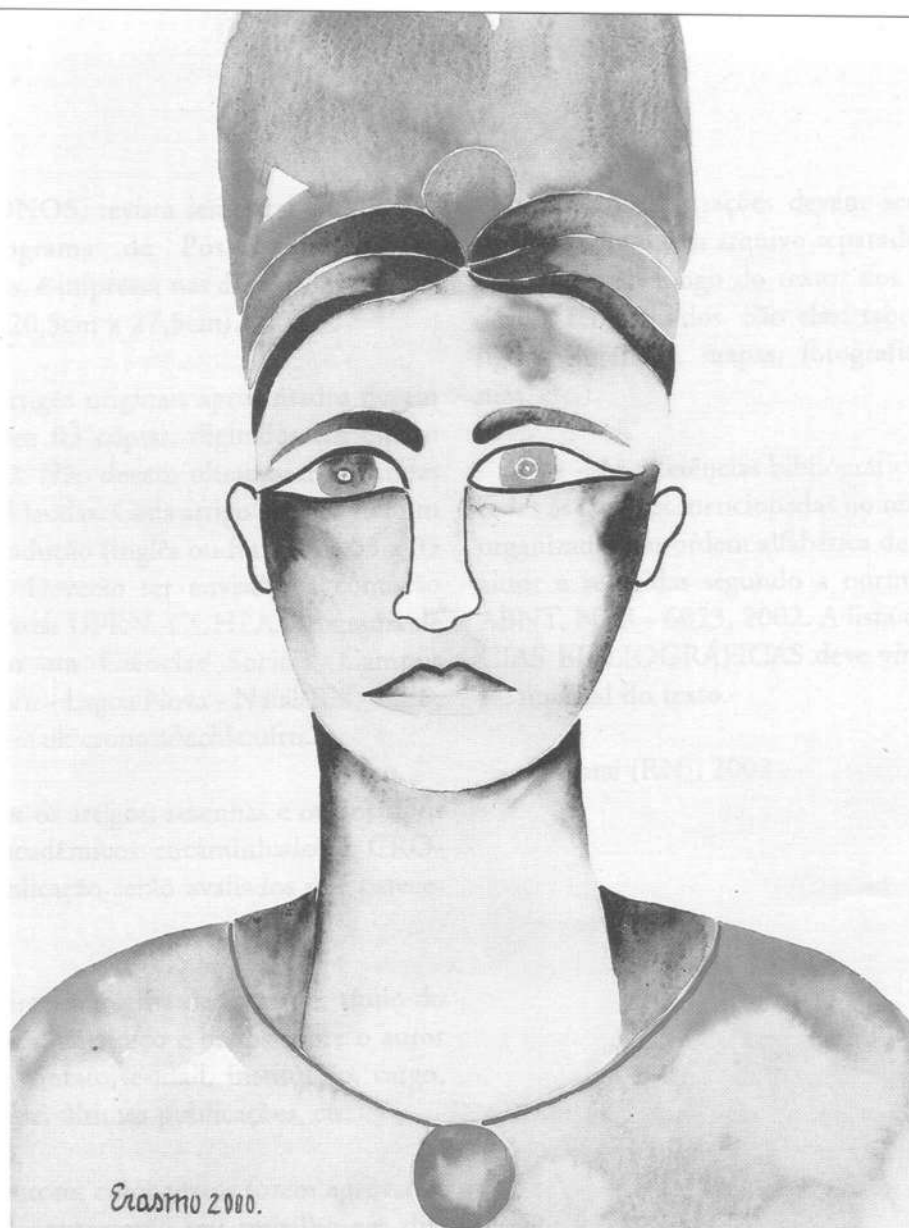
Imaginário (Maison des Sciences de l'Homme), diretor da revista *Sociétés*, e autor de diversas obras, entre as quais, *A conquista do presente* (Argos, 2001), *Sobre o nomadismo* (Record, 2001), *A violência totalitária* (Sulina, 2001), *Elogio da razão sensível* (Vozes, 2001), *O tempo das tribos* (Forense-Universitária, 1998).

E-mail: maffesol@univ-paris5.ufr

TEREZA MENDONÇA

Psicanalista. Doutora em Ciências Sociais pela PUCSP. Coordenadora do Núcleo para o Pensamento Complexo – Rio de Janeiro. Membro da Sociedade Brasileira de Bioética. Presidente do Instituto de Estudos da Complexidade. Principais Publicações: *À Procura de uma Genealogia da Trindade. Resenha do livro Os Mistérios da Trindade de Dany Robert Dufour. O Globo*, janeiro de 2001. *Narcisismo de Vida ou de Morte. Tribuna do Norte*, Natal/RN, março de 2001.

E-mail: terezamendonca@mac.com



ERASMO ANDRADE – Projeção da Alma – 2000 – Aquarela.

Normas para Publicação de Artigos

1 - CRONOS, revista semestral da UFRN, CCHLA. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, é impressa nas dimensões do presente volume (20,5cm x 27,5cm).

2 - Os artigos originais apresentados devem ser entregues em 03 cópias, digitados em espaço duplo, fonte 12. Não devem ultrapassar 30 laudas e as resenhas 05 laudas. Cada artigo deve conter um resumo com tradução (inglês ou francês) e 03 a 05 palavras-chave. Deverão ser enviados à comissão editorial da revista: UFRN, CCHLA. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Campus Universitário, s/n - Lagoa Nova - Natal/RN - CEP: 59072-970. E-mail: cronos@cchla.ufrn.br

3 - Todos os artigos, resenhas e outros tipos de trabalhos acadêmicos encaminhados à CRONOS para publicação serão avaliados por pareceristas externos.

4 - A primeira página deve conter: título do trabalho, autoria, endereço e dados sobre o autor (telefone para contato, e-mail, instituição, cargo, áreas de interesse, últimas publicações, etc.).

5 - Os autores cujos textos forem aprovados para publicação entregarão seu trabalho em disquete, com cópia em papel.

6 - A ordenação de capítulos e/ou seções deverá partir da primária não ultrapassando a quinária. A citação bibliográfica deverá ser indicada através do sistema autor-data. Ex: Teixeira (1992, p. 46); (TEIXEIRA, 1992, p.30); para obras sem autoria, entrar pela primeira palavra do título em maiúscula. Ex: (A PREVIDÊNCIA social..., 1978, p.58). De acordo com a NBR 10520/2002.

7 - As notas de rodapé devem ser explicativas e limitadas a um mínimo possível. Podem ser indicadas: por asteriscos, se não ultrapassarem a três em cada página; ou numeração arábica contínua da primeira à última página.

8 - As ilustrações devem ser inseridas no corpo do texto, em arquivo separado, com indicações claras ao longo do texto, dos locais em que devem ser incluídos. São elas: tabelas, quadros e figuras (gráficos, mapas, fotografias, organogramas, etc.).

9 - As referências bibliográficas devem listar todas as citações mencionadas no texto. Devem ser organizadas em ordem alfabética de sobrenome de autor e redigidas segundo a norma brasileira da ABNT, NBR - 6023, 2002. A lista de REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS deve vir, sob este título, no final do texto.

Natal (RN), 2002

1 - **CRONOS**, a biannual publication of UFRN, CCHLA, Graduate Program in Social Sciences, in printed in the size of this issue (20.5 cm X 27.5 cm).

2 - The original articles should be submitted (with three copies) in double spaced size, 12 type. Articles should be no longer than 30 pages, reviews no longer than 5 pages. Each article should have an abstract of no more than 100 words (with translation in English or French) and 05 key words. They should be sent to the Comissão Editorial of the magazine (UFRN. CCHLA. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Campus Universitário, s/não - Lagoa Nova - Natal-RN - CEP 5978-970). E-mail: cronos@cchla.ufrn.br

3 - All the articles, papers and other types of academic researches sent to Cronos for publication will be judged for foreign consultants.

4 - The first page of the article should have: title of the work, name of the author, address and data about the author (telephone number for and e-mail for contact, institution, position, areas of interest, latest publications and other important data, etc.).

5 - After approval for publication, the authors should send a copy of the work on diskette along with one printed copy.

6 - The progressive numbering of the sections of the text should not pass five. The bibliographic citations should follow the author-date system. Ex. Teixeira (1992, p.46); (TEIXEIRA, 1992, p. 32); for work without authors, enter by the first word of the title in capital letters. Example: (A PREVIDÊNCIA social..., 1978, p.58). According to the norms of Brazilian system of ABNT, NBR-10520, 2001.

7 - The footnotes should be explanatory and should be limited to the least amount possible.

They can be indicated by asterisks, if there are no more than 3 per page; or in Roman numerals in sequential order from the first to the last page.

8 - The illustrations should be inserted in the body of the text, in separate files, with clear indications through the text, of the places where they are to be included. They can be tables, charts and figures (graphs, maps, photographs, flow charts, etc.).

9 - The bibliographic references should list all citations mentioned in the text. They should be organized according to the author's last name in alphabetical order and typed according to the norms of the Brazilian system of ABNT, NBR-6023, 2000. The list of BIBLIOGRAPHIC REFERENCES should be submitted under this title, at the end of the text.

Natal (RN), 2002.

Sumários Anteriores

Cronos - Volume 1 - Número 2 - julho/dezembro 2000

DOSSIÊ VISÕES DO BRASIL

- Brasília Carlos Ferreira - Antonio Candido: um homem simples
Dalcy da Silva Cruz - Caio Prado Júnior: uma nova possibilidade de olhar o Brasil
Marta Maria de Araújo - Um capítulo da história intelectual dos anos de 1930 aos de 1950 e a presença de Anísio Teixeira
Ana Laudelina Ferreira Gomes - Auta de Souza e a escrita feminina nos oitocentos
Afonso Henrique Fávero - Pedro Nava: um memorista e tanto
Tânia Elias Magno da Silva - Imagens da fome e o itinerário intelectual de Josué de Castro
Idilva Maria Pires Germano - Nações de papel: livros e povos

ARTIGOS

- Maria da Conceição Xavier de Almeida - O ensino das Ciências Sociais no Brasil
Norma Takeuti - Imaginário Social "mortífero": a questão da delinquência juvenil no Brasil
Marja Helena Braga e Vaz da Costa - A cor no cinema: signos da linguagem
-

Cronos - Volume 2 - Número 1 - janeiro/junho 2001

DOSSIÊ TRANSFORMAÇÕES NO MUNDO DO TRABALHO

- Brasília Carlos Ferreira - Trabalhadores e cidadania: metamorfoses sindicais
Eleonora Tinoco Beaugrand - A nova economia e a frágil euforia por mais empregos
Cristiano Germano-Acess Denid: marginalização na era da informação
Alexandre Carneiro de Souza - As dimensões do trabalho
Dinah dos Santos Tinoco - As políticas de emprego: uma abordagem comparativa das principais medidas de combate ao desemprego no Brasil
Edilson José Graciolli - Reestruturação produtiva e movimento sindical
Aldenôr Gomes da Silva - Irrigação informatizada: a fase superior da automação do trabalho na agricultura moderna
Henrique Caetano Nardi - Dois cenários, duas gerações: os impactos da reestruturação produtiva nos processos de subjetivação

ARTIGOS

- Vincent de Gaulejac - A gênese social dos conflitos psíquicos
Pedro Vicente Costa Sobrinho - Revendo uma certa literatura sobre a imprensa alternativa no Brasil
Daniele Gugelmo Dias - Aplicando a sistêmica à composição dos séculos
Mauro Guilherme Pinheiro Koury - Enraizamento, pertença e ação cultural
-

Cronos - Volume 2 - Número 2 - julho/dezembro 2001

DOSSIÊ COMPLEXIDADE - CAMINHOS

- Maria da Conceição Xavier de Almeida - Reforma do pensamento e extensão universitária
Edgar Morin - A suportável realidade
José Luis Solana Ruiz - Sobre el concepto de complejidad: de lo insimplificable a la fraternidad amante
Juremir Machado da Silva - Da impossibilidade do método
Orivaldo Pimentel Lopes Júnior - As ciências do dialógico
Edgard de Assis Carvalho - Tecnociência e complexidade da vida
Henri Atlan - Viver e conhecer

ARTIGOS

- Jean Philippe Bouilloud - Recepção e sociologia
Beatriz Maria Soares Pontes - Globalização, processo produtivo e território
Maria Helena Braga e Vaz da Costa - A face escura do cinema: interpretações sobre o espaço urbano no filme Noir
-