

# Cronos

REVISTA DO

PROGRAMA DE

PÓS-GRADUAÇÃO

EM CIÊNCIAS

SOCIAIS DA UFRN

ISSN 1518-0689

NATAL/RN

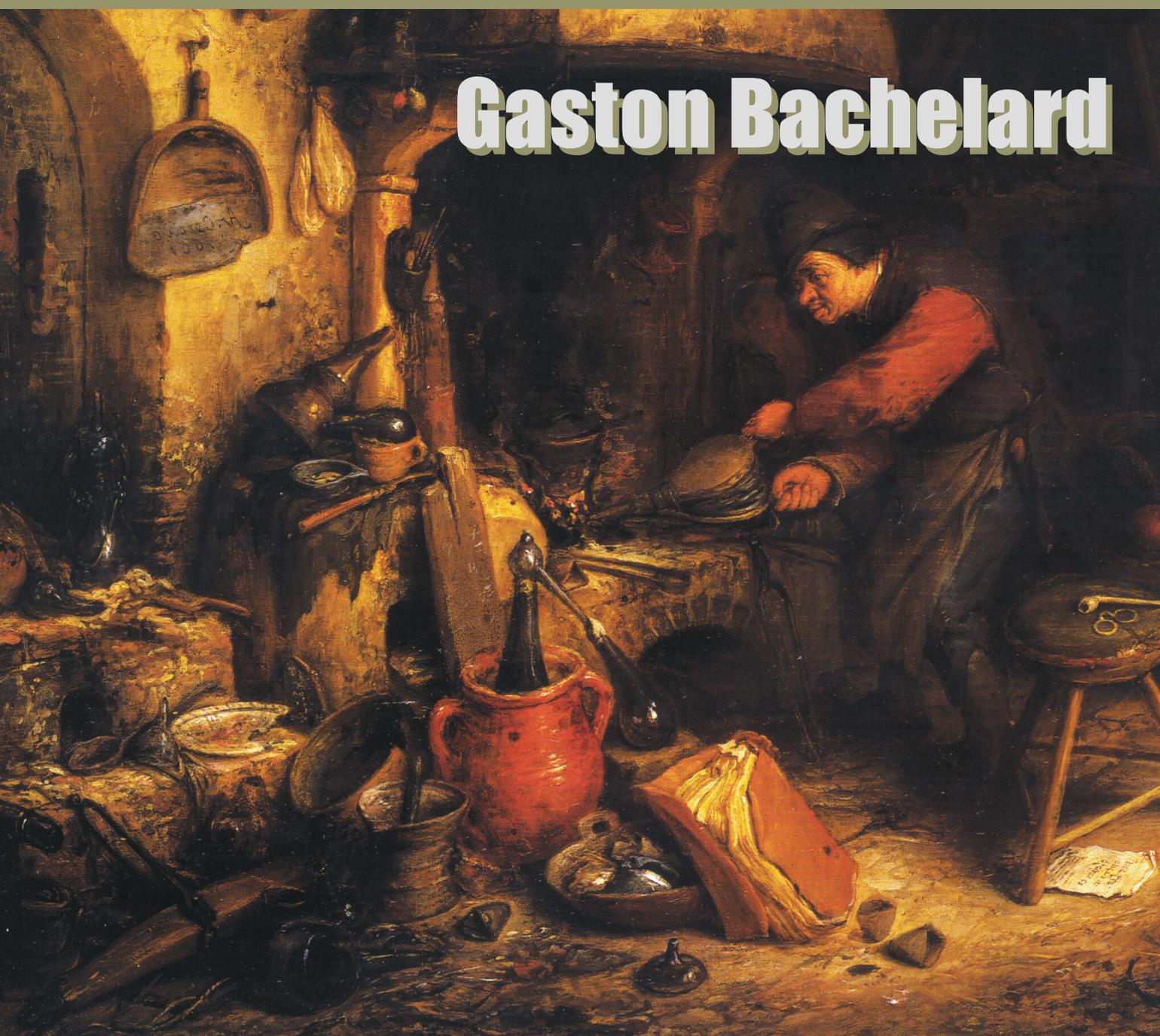
VOLUME 4

NÚMERO 1/2

JAN/DEZ

2003

## Gaston Bachelard





# Cronos

NATAL/RN

VOLUME 4

NÚMERO 1/2

JAN/DEZ

2003

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

## UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor: José Ivonildo do Rêgo

Vice-Reitor: Nilsen de Carvalho Fernandes de Oliveira Filho

### CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretor: Márcio Moraes Valença

Vice-Diretora: Ângela Maria Paiva Cruz

### PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Coordenador: João Emanuel Evangelista

### CRONOS - REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Editor: José Antonio Spinelli Lindoso

#### COMISSÃO EDITORIAL

Alexsandro Galeno de Araújo Dantas

João Emanuel Evangelista

José Antonio Spinelli Lindoso

José Willington Germano

Lore Fortes

Norma Missae Takeuti

Pedro Vicente Costa Sobrinho

Vânia de Vasconcelos Gico

#### CONSELHO EDITORIAL

Augusto Guilherme Mesquitela Lima – Universidade Nova de Lisboa – Portugal

Brasília Carlos Ferreira – UFRN

Carlos Nelson Coutinho – UFRJ

Celso Frederico – USP

César Barreira – UFC

Edgard de Assis Carvalho – PUC/SP

Evaldo Vieira – USP

Gilberto Vasconcellos – Universidade Federal de Juiz de Fora

João Gabriel Teixeira – UnB

John Lemons – New England – USA

Maria da Conceição Almeida – UFRN

Mauro Koury – UFPB

Michel Zaidan Filho – UFPE

Robert Austin – La Trobe University – Austrália

Teresa Sales – UNICAMP

Vincent de Gaulejac – Université Paris 7 – França

#### Cronos

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA

Campus Universitário, s/n – Lagoa Nova – Natal-RN – Brasil – CEP 59078-970

E-mail: cronos@cchla.ufrn.br

**Organização do Dossiê:** Ana Laudelina Ferreira Gomes, Alex Galeno e Celeste Ciccaroni

**Diretor da EDUFRN:** Enilson Medeiros dos Santos

**Capa:** Mariz Comunicação Integrada

**Editoração Eletrônica:** Marcus Vinícius Devito Martines

**Normalização:** Liana Maria Nobre Teixeira e Maria Lúcia Lagreca de Sales Cabral

**Ilustrações:** Capa – Detalhe do quadro “Os Alquimistas” (Adriaen van Ostade, 1667)

Internas – “Mutus Liber” – 1ª impressão na França, 1667. Edição em 15 pranchas, 1702.

**Auxiliar de Editoria:** Amanda Carvalho/David Loiola Rego/Evaneide Lúcia Pereira César

**Colaboradores (tradução/revisão de inglês e francês):** Sueli Ratto e Phillippe Roger Gabriel (Francês)/  
Celeste Ciccaroni (Italiano e Francês).

A Revista **CRONOS**, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/UFRN, é publicada em Natal - Rio Grande do Norte, com periodicidade semestral. Sua proposta é difundir a pesquisa e a reflexão acadêmicas, relevantes em Ciências Sociais, oriundas de centros de investigação qualificados do Brasil e do exterior, procurando contribuir para o processo de reflexão e debate teórico sobre as transformações fundamentais e os desafios que se processam nas sociedades contemporâneas, na ordem, tanto internacional quanto nacional, regional ou local. A cada número da revista, um dossiê temático anunciará a problemática em discussão, seguido de seções de artigos inéditos de autores inscritos num movimento pluridisciplinar, e de entrevista, realizada com um pensador social da atualidade.

Catálogo na fonte  
**Maria Lúcia Lagreca de S. Cabral**

---

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

Semestral

Descrição baseada em: v. 4, n. 1/2 (jan./dez. 2003).

ISSN 1518-0689

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Gaston Bachelard – Periódico.

CDD 300.05

CDU 301 (05)

---



# CRONOS

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

Natal-RN

volume 4

número 1/2

janeiro/dezembro

2003

ISSN 1518-0689

## SUMÁRIO

EDITORIAL.....	11
<b>DOSSIÊ GASTON BACHELARD</b>	
<i>Jean-Jacques Wunenburger</i>	
O pensamento renano de Gaston Bachelard: conflito ou aliança da razão e da imaginação? .....	15
<i>Fábio Ferreira</i>	
O valor ontológico do pensamento bachelardiano .....	23
<i>Elyana Barbosa</i>	
Gaston Bachelard e o racionalismo aplicado .....	33
<i>Marly Bulcão</i>	
Tempo e matéria na poesia visceral de Lautréamont .....	39
<i>Ana Laudelina Ferreira Gomes</i>	
A demiurgia da mão no cosmos poético de <i>Sertania</i> , de Nivaldete Ferreira.....	49
<i>Catarina Sant'Anna</i>	
Gaston Bachelard: os índices do dramático no seio do lírico.....	57
<i>Alvaro de Pinheiro Gouvêa</i>	
A mulher em Bachelard: a gênese do devaneio .....	71
<i>Adailson Tavares de Macedo</i>	
A casa do sertão .....	79
<i>Cláudia Netto do Valle</i>	
Histórias brasileiras .....	87
<i>Maurício de C. T. Panella</i>	
País da infância imóvel.....	95
<b>ENTREVISTAS</b>	
<i>Carlo Vinti</i> (Entrevista e tradução realizada por Celeste Ciccaroni)	
Recepção de Bachelard na Itália .....	101

<i>Jean-Jacques Wunenburger</i> (Entrevista realizada por Ana Laudelina Ferreira Gomes e Celeste Ciccaroni)	
Ritmidade, corpo imaginante e fenomenologia da imaginação em Gaston Bachelard.....	107
<i>Jean Libis</i> (Entrevista realizada por Alex Galeno)	
Bachelard, a política e o marxismo, recepção na França e no Brasil .....	113
<i>José Ternes</i> (Entrevista realizada por Ana Laudelina Ferreira Gomes e Alex Galeno)	
A noção de primitividade em Gaston Bachelard .....	115
<b>POEMA</b>	
<i>Zila Mamede</i>	
Composição a frio.....	121
<b>RESENHAS</b>	
<i>Lincoln Moraes de Souza</i>	
A esquerda e a democracia do papel.....	125
<i>Margarida Maria Knobbe</i>	
Caça ao tesouro num espaço de múltiplas dimensões.....	129
<i>Vânia de Vasconcelos Gico, José Willington Germano, Lenina Lopes Soares Silva</i>	
A globalização e as ciências sociais .....	133
RESUMOS DE DISSERTAÇÕES.....	139
DOSSIÊ DOS AUTORES .....	149
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS .....	155
SUMÁRIOS ANTERIORES.....	157

# CRONOS

A publication of the UFRN Post-Graduation Program in Social Sciences

Natal-RN

volume 4

numbers 1/2

January/December

2003

ISSN 1518-0689

## CONTENTS

EDITORIAL.....	11
<b>GASTON BACHELARD'S DOSSIER</b>	
<i>Jean-Jacques Wunenburger</i> The Rhenish thought of Gaston Bachelard – conflict or alliance of reason and imagination?.....	15
<i>Fábio Ferreira</i> The ontological value of Bachelard's thought .....	23
<i>Elyana Barbosa</i> Gaston Bachelard and the applied rationalism.....	33
<i>Marly Bulcão</i> Time and matter in the visceral poetry of Lautréamont.....	39
<i>Ana Laudelina Ferreira Gomes</i> The hand's demiurgism in the poetical cosmos of Sertania, of Nivaldete Ferreira .....	49
<i>Catarina Sant'Anna</i> Gaston Bachelard: the signs of dramaturgy inside lyricism .....	57
<i>Alvaro de Pinheiro Gouvêa</i> The woman in Bachelard – the daydream genesis.....	71
<i>Adailson Tavares de Macedo</i> The house in the sertão .....	79
<i>Cláudia Netto do Valle</i> Brazilian stories.....	87
<i>Maurício de C. T. Panella</i> Land of the motionless infancy.....	95
<b>INTERVIEWS</b>	
<i>Carlo Vinti</i> (Interview and translation by Celeste Ciccaroni) Bachelard's reception in Italy .....	101

<i>Jean-Jacques Wunenburger</i> (Interview by Ana Laudelina Ferreira Gomes and Celeste Ciccaroni)	
Rhythmicality, imagining body and phenomenology of imagination in Gaston Bachelard .....	107
<i>Jean Libis</i> (Interview by Alex Galeno)	
Bachelard, politics and marxism – reception in France and in Brazil .....	113
<i>José Ternes</i> (Interview by Ana Laudelina Ferreira Gomes and Alex Galeno)	
The concept of primitiveness in Gaston Bachelard.....	115
<b>POEM</b>	
<i>Zila Mamede</i>	
Composition in cold.....	121
<b>REVIEWS</b>	
<i>Lincoln Moraes de Souza</i>	
The left and the paper democracy.....	125
<i>Margarida Maria Knobbe</i>	
Treasury hunt in a multidimensional space .....	129
<i>Vânia de Vasconcelos Gico, José Willington Germano, Lenina Lopes Soares Silva</i>	
Globalization and the social sciences .....	133
<b>DISSERTATION ABSTRACTS</b> .....	139
<b>AUTHORS' DOSSIER</b> .....	149
<b>RULES FOR THE PUBLISHING OF ARTICLES</b> .....	155
<b>PREVIOUS CONTENTSS</b> .....	157



MUTUS LIBER, IN QUO TAMEN  
tota Philosophia hermetica, figuris hieroglyphicis  
depingitur, ter optimo maximo Deo misericorditer  
consecratus, solisque filius artis dedicatus,  
auctore cuius nomen est Altus.  
21. 11. 82. Neg.  
93. 82. 72. Neg.  
82. 81. 33. Tued.

# EDITORIAL



Gaston Bachelard (1884-1962) é autor de uma obra vasta, abrangente e polêmica, dialogando com o pensamento contemporâneo de figuras e movimentos expoentes como Freud, Sartre, o surrealismo, Bérghson, a mecânica quântica e a teoria da relatividade, Jung, Popper, o romantismo alemão e a literatura universal, formando um *corpus* de autores consagrados e outros praticamente desconhecidos, seja no campo literário ou no da história das ciências, entre eles alquimistas. Seu pensamento repercute até hoje nos mais diversos domínios da ciência e da filosofia contemporâneas. Sua obra, publicada na França entre 1928 e 1961, só na atualidade conseguiu maior repercussão, uma vez tendo combatido o positivismo e o materialismo na época em que essas correntes foram produzidas, como lembrado por Elyana Barbosa (UEFS-BA) em seu livro sobre o autor. Uma digressão detalhada desta repercussão na França e na Itália encontramos na entrevista de Carlo Vinti (Université de Perugia – Itália)

O pensamento de Bachelard está construído em dois eixos filosóficos fundamentais: o da epistemologia e o da poética, o que, na sua unidade corresponderia a uma preocupação em traçar o percurso que vai da filosofia a uma “antropologia completa”, articulando as duas vias percorridas pelo homem, as duas expressões da vida do espírito, os dois caminhos para o conhecimento: a via onírica e a via intelectual, a poesia e a ciência, em síntese buscando o “homem das vinte e quatro horas”. Confere maior complexidade ao estudo e compreensão de seu pensamento, a polêmica acerca do conflito ou complementaridade entre as duas vertentes de sua obra (a epistemológica e a poética), bem como a controvertida ramificação do eixo da poética em duas abordagens distintas – a da “imaginação dos elementos” (com as obras de poética publicadas entre 1942 à 1948) e depois, a partir de *L'Poétique de l'espace*, de 1957, com uma “guinada fenomenológica” em seus próprios termos-. Como nos adverte o artigo de Jean-Jacques Wunenburger (Université Jean Moulin – Lyon III – França), a força da idéia de uma oposição e conflito entre as duas vertentes de sua obra tem levado a uma separação dos estudos e estudiosos, chegando até mesmo, a uma compreensão “esquizomorfa”.

Se na vertente epistemológica, especialmente em *La formation de l'Esprit Scientifique* (de 1937), Bachelard está buscando psicanalisar o conhecimento e os interesses que o estimulam, em *La Psychanalyse du Feu* (de 1938), obra que pode ser considerada de transição entre as vertentes epistemológica e poética, ainda preocupado com uma psicanálise do espírito objetivo, conclue que na base de nossas *fílias*, que levam a convicções subjetivas está a imaginação criadora, entendida como força da produção psíquica. É quando chega ao entendimento que psiquicamente, somos criados por nosso devaneio e que a imaginação criadora é o suporte da razão para estabelecer o trânsito entre o sensível e o inteligível. É quando a imagem, tomada como obstáculo ao conhecimento objetivo na vertente epistemológica, tem sua positividade reconhecida no discurso artístico e literário da vertente poética.

Estas e outras problemáticas, direta ou indiretamente, estão apresentadas nos artigos e entrevistas deste dossier. Foi com grande satisfação que organizamos estes dois volumes a partir de nossa participação, juntamente com os colegas e amigos Alexandro Galeno de Araújo Dantas (UFRN) e Celeste Ciccaroni (UFES), como enviados da Cronos ao *Colóquio Internacional Bachelard – Razão Imaginação*, realizado em setembro de 2003 no Rio de Janeiro, organizado pela Profa. Marly Bulcão do Programa de Filosofia da UERJ, a quem agradecemos pelo apoio fundamental, agradecimento extensivo a todos os demais pesquisadores de Bachelard que prontamente se dispuseram a colaborar com nossa revista.

*Ana Laudelina Ferreira Gomes*





# DOSSIÊ GASTON BACHELARD



# O pensamento renano de Gaston Bachelard: conflito ou aliança da razão e da imaginação?<sup>1</sup>

Jean-Jacques Wunenburger  
Universidade Jean-Moulin Lyon 3 – França  
Tradução por Sueli Ratto<sup>2</sup>

## RESUMO

A filosofia francesa contemporânea testemunha com frequência uma ambivalência com relação à tradição filosófica alemã. Quais efeitos filosóficos resultam deste encontro entre duas racionalidades que pensam e encaram diferentemente o mecânico e o vital, a parte e o todo, o indivíduo e a sociedade como lembrou, por exemplo, Louis Dumont? Gaston Bachelard não seria exemplar de uma resolução original, de um estilo singular, resultante de uma torção das tradições, após ter evitado sua fusão como sua repulsão? Evidentemente, à primeira vista, uma fronteira, até mesmo um *no man's land*, separa junto a Bachelard a racionalidade científica e a criatividade poética, que se opõem como o dia e a noite, e em alguns pontos como a França e a Alemanha ao longo do Reno. Entretanto, suas relações são mais complexas: de quiasma primeiramente, visto que a epistemologia científica, após se haver constituído da linha do positivismo francês, empresta muito aos ideais dialéticos românticos e inversamente a criatividade onírica, quase mágica, se deixa situar sob duas categorias lógicas, semânticas e sintáticas pelo menos. Mas, no final das contas, Bachelard não conduz a um tipo de *Unus mundus*, verdadeiro fundo sem fundo, de modo que classicismo e romantismo filosóficos, após terem se oposto um ao outro, em seguida se inter cruzado, tornam-se como as duas faces de um psiquismo único, comparável a Janus *bifrons*?

Palavras-chave: Imaginário. Racionalidade. Paradigmas. Epistemologia

## RÉSUMÉ

La philosophie française contemporaine témoigne souvent d'une grande ambivalence à l'égard de la tradition philosophique allemande. Quels effets philosophiques résultent de cette rencontre entre deux rationalités qui pensent autrement le mécanique et le vital, la partie et le tout, l'individu et la société, comme l'a rappelé, par exemple, Louis Dumont? Gaston Bachelard ne serait-il pas exemplaire, d'une résolution originale, d'un style singulier, résultant d'une torsion des traditions, après avoir évité leur fusion comme leur répulsion? Certes, à première vue, une frontière, un *no man's land* même, sépare chez Bachelard la rationalité scientifique et la créativité poétique, qui s'opposent comme le jour et la nuit, et à certains égards comme la France et l'Allemagne le long du Rhin. Pourtant leurs rapports sont plus complexes: de chiasme d'abord, puisque l'épistémologie scientifique, après s'être constituée dans la lignée du positivisme français, emprunte beaucoup aux idéaux dialectiques romantiques et inversement la créativité onirique, presque magique, se laisse subsumer sous des catégories logiques, sémantiques et syntaxiques au moins. Mais au bout du compte, Bachelard ne renvoie-t-il pas à une sorte d'*Unus mundus*, véritable fond sans fond, de sorte que classicisme et romantisme philosophiques, après s'être opposés l'un à l'autre, puis entrecroisés, deviennent comme les deux faces d'un psychisme unique, comparable à Janus *bi-frons*?

Mots clés: Imaginaire. Rationalité. Paradigmes. Epistémologie

1 Artigo publicado originalmente em francês. Ver Wunenburger, 2001.

2 Professora e coordenadora pedagógica da Aliança Francesa de Natal-RN.

A história da filosofia francesa tem relações contrastantes e ambivalentes com o pensamento germânico, sobretudo desde que essa última reforçou sua identidade, ou seja, desenvolveu uma idiossincrasia, marcada de perto ou de longe pelo idealismo romântico. O pensamento filosófico alemão, desde o século das Luzes, se beneficiou com uma língua nacional, jovem, leve, criativa, que se desligou facilmente de um racionalismo conceitual, originário do latim, e transplantado sobre a primazia dos substantivos. A língua alemã, ao contrário, soube particularizar e adoçar os substantivos pelo jogo dos prefixos e sufixos, e abri-los à compreensão e à expressão das variações das coisas transformando-os em verbos. A língua francesa, por sua vez, continua apegada ao longo do século 19 e durante a primeira metade do século 20 a um classicismo semântico e sintático que leva a pensar linearmente, por categorias fixas, seguindo uma ordem analítica das relações entre idéias. Este contraste lingüístico pode ser considerado como o índice e o fermento de uma dualidade, até mesmo de um antagonismo entre abordagens e estilos filosóficos opostos, que foram objeto de um grande número de constatações, de justificações, de processos, de um lado e do outro do Reno<sup>3</sup>. Como muitas situações marcadas por um endurecimento das diferenças, a história dos encontros entre filosofias francesa e alemã oscila entre ignorância altiva podendo ir até a caricatura de um lado e submissão magnética, empréstimo mímico, do outro. A história dos acontecimentos servirá, aliás, várias vezes de pano de fundo, em um pouco mais de um século (desde 1870), para legitimar seja as excomunicações infelizes (Wladimir Jankelevitch), seja as conversões ardentes (Jean Beaufret).

Mas, além destas relações passionais e exclusivas demais para serem verdadeiramente influentes para o pensamento especulativo, parece ter sido desenvolvidas formas mais originais de intercruzamento, de diálogo entre tradições francesa e germânica, que escapam às posições polêmicas e às adesões inflamadas. Um testemunho original e inesperado des-

ta fecundação mútua sem confusão nos é dada pela obra de Gaston Bachelard. Escolha surpreendente, é claro, se nos apegarmos a esta tradução latina da Bíblia, constantemente alimentada pelo próprio autor, segundo à qual o bachelardismo se instalou num dualismo radical que opõe a epistemologia, inscrito na longa tradição do positivismo francês, e um poético que explora a atmosfera dos sonhos, num estilo próximo dos visionários românticos alemães. Mas sob a superfície desta obra esquizomorfa, que divide por assim dizer o conflito cultural entre França e Alemanha, parece-nos entretanto revelar configurações sutis que atam juntos dois modos de demonstração do pensamento, que desde já não seriam mais exclusivos um do outro, mas complementares. Bachelard permitiria, assim, fazer das duas margens do Reno as bordas de uma única corrente filosófica voltada para a auto-compreensão de suas profundezas fundadoras. No final das contas, Bachelard, apesar ou por causa de uma disparidade desconcertante de suas contribuições heterogêneas, não nos conduz então a um tipo de *Unus mundus*, verdadeiro fundo sem fundo, após ter oposto um ao outro, em seguida intercruzado, se tornariam como as duas abordagens complementares para penetrar um pensamento profundo, comparável a Janus *bi-frons*?

### A FRONTEIRA RENANA: Bachelard e o conflito franco-alemão

A história do desenvolvimento da obra filosófica de Bachelard (1884-1962) aparece primeiramente como que marcada por uma cisão nítida, que separa dois períodos, dois engajamentos: uma primeira carreira exclusiva de epistemólogo, que cede o lugar brutalmente durante o período dijonnês, a partir de 1938, a uma outra orientada e dominada por uma temática mais estética e literária, declamada pelas obras consagradas à poética dos elementos (Nenhuma publicação epistemológica entre 1940 e 1948). Essa estranha ruptura e conversão é, aliás, interpretada pelo próprio Bachelard como a descoberta e a conquista de uma dualidade antropológica, opondo ciência e sonho, conceito e imagem.

<sup>3</sup> Ver a análise primorosa de Caussat (1990).

Bachelard assume, então, claramente a ruptura instalada entre uma psicologia da abstração científica e uma fenomenologia da imaginação onírica.<sup>4</sup>

Sob este ângulo se poderia interpretar os dois lados aparentemente contrários da obra de Bachelard como um tipo de justaposição, sem mediação, de uma exigência racionalista e de uma atração anti racionalista, que o próprio Bachelard não teme endu- rer à maneira do dia e da noite. Dupla de termos simbólicos que se aplica bem ao confronto entre a valorização da “claridade e distinção”, próprio à idade clássica francesa de um lado (século solar, por excelência) e a aderência brumosa das representa- ções, comparada por Hegel à “noite onde todos os gatos são pardos”.

Gênese e estrutura do bachelardismo permiti- riam, então, de aí reconhecer uma figura significativa e mesmo exemplar de um conflito não ultrapassado, mas projetado no tempo sucessivo da obra do filó- sofo, entre a França e a Alemanha. Porque, desde o último século, estas duas tradições intelectuais se en- gajaram sobre vias divergentes, que se pode resumir, com grande risco, assim. Do lado germânico, o ideal para o pensamento é assegurar um auto- desenvol- vimento especulativo, gnoseológico ou visionário, da totalidade do Ser abstrato, o que leva a apre- nder a figura do individual como um momento, uma passagem num processo histórico, precedendo a atualização viva do Todo concreto, reconciliado com o abstrato. Ao contrário, a racionalidade francesa, herdeira desde o cartesianismo da posição inacei- tável do Cogito (argumento de base da filosofia de Descartes)<sup>5</sup> limitado, visa sobretudo fazer triunfar a transparência e o todo-poder do sujeito, prescreven- do-lhe ultrapassar sua particularidade contingente num universo abstrato.

4 Paul Ginestier (apud PAURINAUD, 1996, p. 27) relata esta confissão de Bachelard: “Passando do ensino prático das ciên- cias ao da filosofia: eu não me senti totalmente feliz e procurei a razão desta insatisfação. Um dia, em Dijon, um estudante evocou meu ‘universo pasteurizado’. Foi uma revelação: Um homem não pode ser feliz num universo pasteurizado, eu preci- sava ajeitar os microscópios para levar a vida. Era preciso rein- tegrar a imaginação e desenvolver a poesia”.

5 Reportaremos às finas análises de Dumont (1991).

Estes dois destinos filosóficos não se encontram, um após o outro, na obra de Gaston Bachelard? Na realidade sua teoria genética do espírito científico se apresenta como um trajeto linear indo de uma consi- ciência pegajosa na particularidade de suas imagens primeiras até uma razão aperfeiçoada, que associa o poder do conhecer à produção de um conceito abstrato, emancipado de toda intuição empírica. A ciência constitui assim uma atividade socializada destinada a esvaziar o espírito de toda individualida- de (imagens e sentimentos), comparável neste sen- tido à escola republicana que visa liberar uma razão dialógica, sobre fundo de uma repressão de qualquer interesse particular<sup>6</sup>. A epistemologia bachelardiana corresponde, então, a um tipo de política da razão cidadã, razão universal e vontade geral exigindo o mesmo sacrifício que se tem que fazer com nossos enraizamentos primeiros, sejam eles biológicos ou simbólicos.

Inversamente, a poética do devaneio bachelar- diana ativa as profundezas inconscientes do Ego para colocá-las, pela imaginação, em consonância, em sintonia com a Natureza ou o Cosmos. A imagina- ção criadora aparece, então, como uma atividade de transformação simbólica das determinações existen- ciais a fim de fazer o sujeito participar da totalidade das matérias, formas e movimentos do Cosmos.

Poder-se-ia, então, sustentar que pela sua episte- mologia Gaston Bachelard se liga a uma valorização francesa da abstração desindividualizante, enquanto que pela sua estética e sua ética do devaneio, ele pro- cura reconciliar a subjetividade, viveiro das imagens primordiais, arquetípicas, com a totalidade viva de uma Natureza, onde física e psíquica se coagularam alquimicamente.

## O POSITIVISMO LUTA CONTRA A DIALÉTICA ROMÂNTICA

Prender-se a uma tal leitura corre o risco, entre- tanto, de faltar com a subtilidade e a riqueza da obra,

6 Sobre este paralelismo entre filosofia francesa e república, ver o ensaio sobre a modernização da cultura de Renaut (1995).

consolidando um estereótipo relativo ao desenvolvimento separado e antinômico das filosofias francesas e alemães. Pegando-se ao pé da letra, no momento, o dualismo declarado entre ciência e poesia, pode-se então notar que Bachelard corrige, cuida, mistura cada uma de suas filosofias de elementos estrangeiros que vão, assim, permitir uma renovação inédita tanto da epistemologia quanto da poética.

Bachelard se inicia, primeiramente, em filosofia das ciências, tema de sua tese de doutorado em 1927, num contexto ainda marcado pelo positivismo<sup>7</sup> de A. Comte, A. Cournot, E. Meyerson, P. Duhem, L. Liard. A ciência é considerada como a forma de realização do saber racional, que progride segundo idades sucessivas, antes de chegar a uma forma de mestrao técnico-científico. Que essa história seja pensada como contínua (Meyerson, Duhem) ou descontínua (segundo o próprio Bachelard, ela avança segundo uma alternância de teorias e de experiências que faz dela uma fenômenotecnia. Situando-se a meio caminho do realismo e do idealismo, Bachelard vai então privilegiar, como L. Brunschvieg, o movimento pelo qual conceito e real se aproximam progressivamente um do outro, ficando limitado a conhecimento fenomenal.

Entretanto, sob a pressão das reviravoltas teóricas ocasionadas pela teoria da relatividade e da mecânica quântica, Bachelard engaja desde o início a racionalidade científica sobre uma via nova e complexa, a de uma dinâmica do conceito abstrato e matematizado, cuja formulação dialética será incontestavelmente alimentada pelo pensamento germânico<sup>8</sup>. Essa sensibilidade ao pensamento alemão tinha, aliás, começado pelo interesse levado por Bachelard aos trabalhos de lógica quântica da escola alemã a partir de 1925/27, o que faz com que Castelhão-Lawless (1998, p. 112) diga:

A tônica dada por Bachelard sobre a subjetividade, sua insistência em elaborar uma psicanálise dos interesses científicos, sua maneira de marcar a importância da história da ciência como ilustração do progresso da razão, e sobre o grupo científico como lugar de produção racional e técnico dos objetos científicos, estão estreitamente associadas ao contexto cultural franco-alemão.

Dois sinais eloquentes atravessam, em 1940, “A Filosofia do não, ensaio de uma filosofia do novo espírito científico” (ainda que o conceito de dialética já esteja operando deste 1934): de um lado, a evolução da racionalidade científica contemporânea é cada vez menos condicionada por uma confrontação externa à experiência mais determinada por uma dinâmica interna dos conceitos. O saber científico não é mais relativo a e condicionado por fatos visíveis, ele produz por si só leis abstratas, que expressam relações matemáticas, imanentes à razão. Assim o novo espírito científico encontra numa razão tomada como ordem própria de inteligibilidade uma verdade que não obedece mais a uma lógica indutiva. O surracionalismo bachelardiano, liberado da tutela realista e empirista, se aparenta cada vez mais com uma razão especulativa capaz de construir por si só a inteligibilidade da Natureza<sup>9</sup>; por outro lado, essa razão, mais especulativa que pragmática, não é mais conduzida pela procura de identidades substanciais (posição de D. Meyerson), mais progride por uma dialética de negatividade, onde a contradição interna entre conceitos assegura a dinâmica do processo intelectual. Certamente Bachelard tenta se defender de importar em epistemologia a dialética hegeliana, acusada de ser especulativa demais, sem dúvida, que o novo espírito científico encontra numa razão contraditorial, compreendida no sentido amplo de promotora do não, o motor de seu desenvolvimento

7 Este positivismo será ainda nitidamente reivindicado em 1949, em “*Le rationalisme appliqué*” (BACHELARD, 1986).

8 Sobre a dialética ver os artigos de G. Canguilhem, de R. Marthin e nossa análise em: Wunenburger (1984), na publicação dirigida por Jean Libis.

9 No século XIX “a ciência era real por seus objetivos, hipotética por suas ligações entre os objetos. O novo físico revisou, então, a perspectiva [...] são hoje os objetos que são representados por metáforas, é sua organização que faz figura de realidade [...] é a reflexão que dará um sentido ao fenômeno inicial sugerindo uma continuidade orgânica de pesquisas, uma perspectiva racional de experiências” (BACHELARD, 1970).

linear<sup>10</sup>. A densidade do termo dialética, que será largamente reutilizado para dar conta da mobilidade das imagens na ordem poética, atesta quanto para Bachelard as representações, conceituais como figuradas, obedecem a um tornar-se próprio, que as leva a uma renovação permanente até a um termo assintótico no qual elas nos conduzem às portas da coisa em si.

Assim a epistemologia bachelardiana parece ter tomado o partido de uma racionalidade heterodoxa, cujo paradigma é emprestado dos recursos da dialética hegeliana e pós-hegeliana. A ciência, após ter sido freada durante muito tempo pela impiricidade, depois ter conhecido a idade teórico-experimental, se aproxima hoje de uma racionalidade auto-produtora do real. Bachelard, então, passou de um certo idealismo francês, próximo de L. Brunschwig, sempre marcado por um sujeito reflexivo em luta contra o objeto, a um idealismo alemão onde o objeto e o sujeito são levados por um processo sempre excedente, onde a negatividade dos jogos de conceitos é suficiente para produzir um saber verdadeiro. Reconhecendo suas afinidades com as abordagens de um Korzybsky e de um Stéphane Lupasco, Bachelard trai uma sedução por uma razão cujos modos de produção não estão mais regrados sobre uma realidade externa, mas deduzidos de sua atividade de autoprodução polêmica endógena. Como destaca D. Terré, Bachelard se engaja, então, numa epistemologia nos limites do racionalismo instituído, sobre-determinado por uma tradição especulativa em detrimento da estrita metodologia procedual e argumentativa<sup>11</sup>.

10 “A dialética hegeliana nos coloca, na realidade, diante de uma dialética a priori, diante de uma dialética na qual a liberdade do espírito é incondicionada demais, desértica demais. Ela pode conduzir, talvez, a uma moral e uma política gerais. Ela não pode conduzir a um exercício cotidiano das liberdades detalhadas e renascentes” (BACHELARD, 1996).

11 Terré (1998) não hesita em denunciar, sem muitas nuances, Bachelard ao mesmo tempo que Stéphane Lupasco, pelo seu uso não científico da contradição: para eles “a contradição é um sinal da realidade, um sintoma do real. Neste caso, os detectores das contradições hegelianas têm boas razões para recusar sua síntese; com efeito sua contradição não chama de síntese, ela é, por si só uma síntese” (p. 128).

## O IMAGINÁRIO À LUZ DE UMA LÓGICA

Inversamente, parece que em se engajando da exploração da imaginação onírica, Bachelard opera um tipo de domesticação e de racionalização francesas da herança do romantismo alemão. Certamente, desde seu primeiro livro, consagrado à “*Psicanálise do fogo*” (1938), Bachelard continua sem nenhuma dúvida tributário de uma metodologia muito positivista uma vez que a psicanálise freudiana lhe dá um procedimento de decodificação simbólico, que só mais tarde lhe parecerá como redutora. Porque a psicanálise freudiana continua fechada numa procura causal de traumatismos e de complexos encarregados de explicar o trabalho de deformação das imagens. Ora, C.G. Jung lhe permite, desde “*A água e os sonhos*” explorar as vias de uma hermenêutica simbólica, onde os sonhos sobre as matérias não deformam mais somente as determinações empíricas e inconscientes do sujeito, mas abrem sobre uma criação permanente de significações ambivalentes que correspondem a valores simbólicos universais. Levando, enriquecendo-os à sua maneira, os conceitos operadores de arquétipos, de sublimação, de ambivalência, Bachelard desaloja os poderes criadores de uma imaginação, que arranca o sujeito de sua história pessoal para lhe desvendar redes de significações escondidas nos “Arcanos do grande Todo”.

Por aí Bachelard desenvolve progressivamente, no campo das teorias literárias francesas, uma psicologia da criação, que encontra a inspiração da “fantástica transcendental” cara a Novalis. Como resume Lecourt (1974, p. 142):

Na realidade, é ao idealismo mágico de Novalis, a seu projeto de uma ‘fantástica transcendental’ que se liga a Gaston Bachelard e, de outro lado, como são provas suas referências (Novalis, Hölderlin, Schlegel, Jean Paul), no curso do romantismo alemão. A poetas e filósofos que vêm na imaginação não uma faculdade psicológica mas a própria fonte do ser e do pensamento.

O devaneio, longe de ser o resultado de um olhar frágil do dado como para Sartre, deve ser apreendido como uma atividade do desvelar das polaridades

do Ser, como um tipo de ontofania feliz (Gusdorf). A imaginação, ao contato das matérias, compreendidas no sentido alquímico ou teúrgico, de formas transitórias onde as propriedades materiais são ao mesmo tempo condutoras de transformações psíquicas, se apresenta então como um órgão de participação mágica numa Natureza definida, ela mesma, como Alma do mundo e não como mecanismo inerte de “partes extra partes”.

Entretanto este ressurgimento da poética romântica, na qual Fichte, Schopenhauer e Nietzsche permitem ligar a forma imaginativa a uma vontade original, fonte de um poder afirmativo do ser, não poderia sustentar alguma irracionalidade extática ou intuitiva. Certamente Bachelard (1948, p.48) repete sempre que “é preciso explicar os sonhos pelos sonhos”, o que não o impede, desde “*A Psicanálise do fogo*”, de anunciar um projeto de racionalização do imaginário, de verdadeira ciência da criação poética, cuja sintaxe e semântica seriam formuladas por leis. A idéia pragmática de liberar dos diagramas poéticos, por exemplo, mostra uma preocupação analítica de decomposição dos procedimentos da imaginação. Se o programa incompleto somente será executado por alunos (em particular por DURAND, 1992 nas suas “*Estruturas antropológicas do imaginário*”, subtítulo, “Introdução a uma arquetipologia geral”), acontece que, a seu ver, a atividade simbólica dá lugar a princípios invariantes: dentre os quais ele destacará tanto a lei da bipolarização dos núcleos simbólicos (que rejeita os sonhos triádicos)<sup>12</sup> quanto a lei de relação dos opostos, ou a da ambivalência. Se Bachelard, em seguida, renunciou enunciar uma lógica das imagens para substituí-la por uma abordagem fenomenológica, num sentido novamente liberada de toda ortodoxia husserliana, foi para captar condições transcendentais do sonho.

É interessante constatar, na realidade, quanto à opção fenomenológica libera junto a Bachelard uma

12 Por exemplo: “se uma união ternária aparece, pode-se estar certo de que só se trata de uma imagem artificial, do que de uma imagem feita com idéias. As verdadeiras imagens, as imagens do sonho são unitárias ou binárias”. (BACHELARD, 1993, p. 112).

metafísica da poética, que lhe permite promover uma ética fundada, não mais sobre o voluntarismo ascensional, mas sobre uma disponibilidade melancólica da qual pudemos constatar a estranha consonância com a última filosofia heideggeriana. Bachelard reencontra, assim, mas numa língua francesa apurada, os temas de uma ontologia da afetividade. Só podemos ser tocados, por exemplo, vendo como os temas da *Stimmung*, do *Ereignis* ou da *Gelassenheit*, ressurgem, livres de todo jargão de tradutor, em “*A Poética do espaço*” (1957) ou em “*A Poética do devaneio*” (1961)<sup>13</sup>. Por este engajamento, Bachelard marca uma vez mais sua obra com uma impressão germânica, que é menos mimetismo que ressurgimento: além do romantismo panteísta e empático, Bachelard opta finalmente, como Heidegger, por uma filosofia da nostalgia do Ser, cujo jogo de presença e de ausência, de revelação e de mistério, permite à imaginação onírica, mesmo sem a mediação das obras, mobilizar um vazio do ser, último retorno de uma negatividade, desta vez não dialetizável<sup>14</sup>.

## EM DIREÇÃO A UMA POLIFILOSOFIA EUROPEIA

É suficiente, no momento, concluir que Bachelard, ao longo de sua trajetória filosófica, aparentemente descontínua e bífida, somente cruzou, como num quiasma, dois tipos de inteligibilidade das operações do espírito? Tendo trocado uma coabitação superficial de duas tradições franco-alemã contra uma aculturação simétrica e recíproca, Bachelard não teria procurado retificar e enriquecer o analítico pelo sintético, o não-racional pelo racional? Pode-se tirar uma significação filosófica e

13 Ver as análises de Nicolas, 1998.

14 Bachelard já vê em 1936 na ritmanálise uma abertura sobre o pensamento poético: “Subitamente nós encontrávamos passagens, acordos, correspondências todas baudelairianas entre o pensamento puro e a poesia pura[...]. A poesia não seria, então, um acidente, um detalhe, um divertimento do ser? Ela poderia ser o próprio princípio da evolução criativa? O homem teria um destino poético? Ele estaria sobre a terra para cantar a dialética das alegrias e das penas? Aí existe toda uma ordem de questões que nós não tínhamos qualidade para aprofundar” (BACHELARD, 1989).

não somente paradigmática desta união dos opostos (diferente da unidade avançada pela leitura de F. Dagognet)? Na realidade não nos parece que Bachelard tenha se contentado em realizar um tipo de compromisso entre um neoracionalismo e um romantismo da imaginação revisto e corrigido por intuições encontradas junto a Fichte, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Jung ou Heidegger.

Mais profundamente o bachelardismo parece ter encontrado nestas duas heranças filosóficas nacionais as duas faces complementares do espírito humano. Porque Bachelard, inimigo dos dualismos, que sempre procurou ritmar e dialetizar (por exemplo, em “*A Dialética da duração*”), não podia renunciar em ultrapassar a oposição inaugural entre razão e imaginação. Se ele, certamente, manteve formalmente uma interpretação esquizomorfa das atividades intelectuais, se regrado tanto sobre o antagonismo do fato, cultural e acadêmico, entre ciência e poesia, ele não menos destacou seu direito igual ao desenvolvimento, destacando por aí quanto toda hipertrofia de uma das duas culturas levava a um desequilíbrio quase patogênico do homem.

Acontece que cada uma destas expressões da vida do espírito não pode encontrar nos seus próprios conteúdos os princípios de sua inteligibilidade. Poder-se-ia sustentar que sem um conhecimento dos poderes da imaginação, a atividade racional da abstração continua vazia. A poética torna-se assim uma chave de compreensão da psicologia científica, a menos que encontre sempre diante de si imagens oníricas sensatas. Inversamente, o imaginário continua cego, ininteligível, sem conceito, se não se leva em conta a racionalidade intrínseca que o conduz e o atravessa. Não é surpreendente desde então que nossas atividades intelectuais, ainda não domesticadas pela cultura que as purifica e as divide, dependem de uma combinação complexa, de uma mistura de representações, dando assim um sentido a uma razão poética tanto quanto a uma poesia científica.<sup>15</sup>

Mas, para identificar esses *logoi* e estes *mutboi* que constituem a trama da vida do pensamento, nós

precisamos de uma filosofia plural ou, para dizer a verdade, de uma pluralidade de filosofias. Se a filosofia francesa moderna, muitas vezes, desconheceu ou sacrificou o lugar da imaginação em suas teorias do conhecimento, se a filosofia alemã conduziu invencivelmente a anexar as ciências positivas a uma única filosofia da Natureza, se cada uma ilustra de alguma maneira a vitória de uma racionalidade unidimensional, não é uma razão suficiente, até mesmo maior, para concluir, que toda auto-compreensão da racionalidade, ou talvez das racionalidades, supõe que se conjugue juntos, sem confusão nem sincretismo, a tradição germânica e a tradição francesa? França-Alemanha não designaria, então, mais um casal cultural dedicado ao conflito ou a algum imperialismo de sentido único, mas um casal de filosofias complementares. A lição última do bachelardismo é, talvez, que razão e imaginação levem a uma fonte comum, a um fundo sem fundo (este *Ungrund*, cuja experiência existencial e metafísica é evocada pela vertigem de Strasbourg<sup>16</sup>, a um tipo de *Unus mundus*, cujas expressões sob forma de conceitos e de imagens não podem se tornar inteligíveis por nenhuma das tradições filosóficas européias, tomadas separadamente. Compreender em seu mistério heterogêneo o espírito em suas obras é um trabalho filosoficamente europeu, que precisa que se ultrapasse todo galocentrismo ou toda germanolatria, as diferentes tradições constituindo tanto perspectivas que conduzem a um mesmo centro indeterminado. Desenvolver um pensamento filosófico renano, apoiado sobre as duas margens do rio, ao mesmo tempo fronteira e ponto de passagem, nos parece, então, ser a melhor maneira de responder ao voto do epistemologista que é Bachelard: “aderir ao polifilosofismo<sup>17</sup>”.

15 Ver neste sentido as análises de Vax (1985).

16 Ver “*La terre et les rêveries de la volonté*”, (BACHELARD, 1947, p. 344 ss) e a análise de Libis (1995, p. 219 ss).

17 O racionalismo aplicado (BACHELARD, 1947, p. 36).

## REFERÊNCIAS

BACHELARD, G. *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris: J. Corti, 1947.

\_\_\_\_\_. *Le racionalisme applique*. Paris: P.U.F. Quadrige, 1986.

\_\_\_\_\_. *Noumène et microphysique*. In: \_\_\_\_\_. *Étude*. Paris: Vrin, 1970.

\_\_\_\_\_. *La terre et les rêveries du repos*. Paris: J. Corti, 1948.

\_\_\_\_\_. *L'eau et les rêves*. Paris: Livre de Poche, Biblio-Essais, 1993.

\_\_\_\_\_. *La philosophie du non*. Paris: P.U.F., 1996.

\_\_\_\_\_. *La dialectique de la durée*. Paris: Réed P.U.F. Quadrige, 1989.

CAUSSAT, Pierre. *Le discours philosophique*. In: MATTEI, J. F. (Dir.). *Encyclopédie philosophique universelle*. Paris: Press Universitaires de France, 1990. t. 4.

CASTELÃO-LAWLESS, Teresa. *La création et le développement de la phénoménotéchnique dans l'oeuvre de Gaston Bachelard*. *Cahiers Gaston Bachelard*, Dijon: Editions Universitaires, n. 1, p. 112, 1998.

DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. 11. ed. Paris: Dunod, 1992.

DUMONT, Louis. *Homo aequalis 2: l'idéologie allemande, France-Allemagne et retour*. Paris: Gallimard, 1991.

LECOURT, D. *Bachelard on le jour et la nuit*. Paris: Grasset, 1974.

LIBIS, J. *L'ombre de Schopenhauer dans l'oeuvre de Gaston Bachelard*. *Cahiers du Centre de Recherches Germaniques de l'Université de Nancy II*, n. 10, p. 219ss, 1995.

NICOLAS, Florence. *L'expérience poétique chez G. Bachelard et M. Heidegger*. *Cahiers Gaston Bachelard*. Dijon: Editions Universitaires, 1998.

PAURINAUD, A. *Gaston Bachelard*. Paris: Flammarion, 1996.

RENAUT, A. *Les révolutions de l'université*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

TERRÉ, Dominique. *Les dérives de l'argumentation scientifique*. Paris: P.U.F., 1998.

VAX, Louis. *La poésie philosophique*. Paris: P.U.F., 1985.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *La pensée rhénane de Gaston Bachelard: conflit ou alliance de la raison et de l'imagination?* In: MATTEI, Jean-François. *Philosopher en français: langue de la philosophie et langue nationale*. Paris: Quadrige/ P.U.F., 2001. p. 171-181.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Bachelard et la séduction dialectique*. In: LIBIS, Jean (Dir.). *Gaston Bachelard, du rêveur ironiste au pédagogue inspiré*. Dijon: CRDP, 1984.

# O valor ontológico do pensamento bachelardiano

Fábio Ferreira – UERJ

## RESUMO

O objetivo do presente artigo é ressaltar a singularidade da ontologia que marca tanto a epistemologia como também a “filosofia literária” de Gaston Bachelard. Esta singularidade se deve ao fato de que a “questão do ser” é posta para o pensamento, por um lado, pela ciência e, por outro, pela obra de arte. A ontologia que perpassa portanto todo o pensamento bachelardiano se apresenta então como valor, diante do qual a própria filosofia deve ser reconhecida como ontologia.

Palavras-chave: Bachelard. Heidegger. Ontologia.

## RÉSUMÉ

L’objectif de cet article n’est que de souligner la singularité de l’ontologie que touche l’épistémologie ainsi que la “philosophie littéraire” de Gaston Bachelard. Cette singularité découle du fait que la “question de l’être” c’est posée à la pensée, d’un côté, par la science et d’autre, par l’oeuvre d’art. Donc, l’ontologie qui traverse toute la philosophie bachelardienne se nous présente comme une valeur en face duquel la philosophie elle-même doit être reconnue comme ontologie.

Mots clés: Bachelard. Heidegger. Ontologie.

*“Talvez reconhecamos então que a coisa em si é digna de uma homérica gargalhada; ela parecia tanto, e mesmo tudo, e, propriamente, é vazia, ou seja, vazia de significação.”*

*Friedrich Nietzsche*

O termo ontologia não é raro na obra de Gaston Bachelard. Seja quando se dedica às questões inauguradas pela ciência moderna no ocaso do século XIX e alvorecer do século XX, seja quando se entrega à obra de arte e à literatura – momentos em que toda racionalidade deve abandonar-se ao devaneio – a ontologia é, podemos dizer, sempre recorrente.

Contudo, tal ontologia tem um estatuto muito próprio: não se trata de uma preocupação de primeira ordem; de um esforço obstinado e exaustivo do pensamento em acostrar o ser; Bachelard não se coloca a pergunta capciosa “o que é o ser?”. Em sua epistemologia, tanto quanto em sua “filosofia literária”, a questão do ser é posta para o pensamento pela ciência e pela obra de arte, e somente assim é que se pode reconhecer em sua obra este tema filosófico tradicional. De que maneira isto se dá? Ensaiai uma resposta a esta pergunta é o objetivo central deste trabalho.

## 1

O que sem dúvida entusiasma Bachelard na ciência contemporânea, e o que inspira toda sua reflexão epistemológica é o fato de que, em princípio, a ciência não depende mais da natureza. Isto parece ficar bem claro na obra de 1929, “*O valor indutivo da relatividade*”, em que afirma: “[...] a Relatividade não encontra, de início, uma realidade sobre a qual, posteriormente, se aplicaria em estudar, seguindo assim a orientação de todo realismo, mas ela organiza entidades antes de colocar o problema essencialmente secundário de sua realidade” (BACHELARD, 1929, p. 213). O real não é, então, uma existência exógena; conhecer os mistérios da natureza já não é o objetivo do cientista, pois este há muito abandonou a clássica pretensão de tornar-se “senhor e possuidor” dela. O real agora é criado pelo próprio cientista, ou antes, pela dinâmica intrínseca da cidade em que habita.<sup>1</sup> Uma outra obra deste mesmo período nos

<sup>1</sup> Pode-se dizer que o cientista não existe fora da “cidade científica”. O cientista não lida com o mundo da vida pois este não é fonte de conhecimento objetivo, ao contrário, lhe opõe obstáculos. A macieira no jardim é uma realidade incontestada para o homem, jamais para o cientista como tal.

ajudará a visualizar melhor o significado desta mudança. No “*Ensaio sobre o conhecimento aproximado*” um dos temas mais marcantes é aquele inaugurado por uma ciência que descobriu o micro-universo, uma ciência para a qual o real já não pode ser garantido pelos sentidos, a saber: o problema das grandezas na física e na química.

Cada ordem de grandeza reclama uma escala particular. Todos os esforços do experimentador tendem à conquista de uma nova decimal. Como não postular que o que se procura existe? É assim que uma filosofia da experiência visa uma espécie de ontologia fragmentada, à qual poderíamos chamar de realismo da decimal. (BACHELARD, 1973, p. 76-77).

Esta passagem ressalta um dos aspectos mais marcantes de toda epistemologia bachelardiana: o jogo “dialético” que se estabelece, por este novo espírito científico, entre a razão e a prova, entre teoria e experimentação.<sup>2</sup> Toda realidade científica é uma teoria reificada, é uma existência sancionada pelos valores de racionalidade e objetividade que regem a ciência. Cada decimal que se alcança escandindo-se, por assim dizer, o objeto, desfruta então desta existência, desta realidade. A ontologia que surge daí, numa “filosofia da experiência”, é então fragmentada pelo grau de precisão e detalhamento que constantemente se busca e alcança, e que por isso muda. “Assim, a meditação acerca da aproximação em física nos distancia de uma ontologia-limite. A exatidão, nítida separação do ser e do não-ser, é aí essencialmente relativa a um meio de conhecer. Ela não é nada em si” (BACHELARD, 1973, p. 73).

Do mesmo modo que a epistemologia sublinha esta especificidade do real científico, a “contextura noumenal” que lhe é própria, também o viés artístico-literário da reflexão bachelardiana como que redefina o estatuto da realidade que surge, ou antes, explode, dos devaneios poéticos que apenas ao leitor é dado experimentar. Vê-se desde já que não se trata

de uma simples transposição das noções epistemológicas para a esfera da literatura. Se por um lado o real epistemológico é tributário da atividade científica, por outro, a realidade artístico-literária não é dada pelo poeta. Este, ao contrário, e com ele toda sua biografia, suas venturas e dramas e êxitos, é posto fora quando se trata do devaneio literário, quando está em jogo o sonho do sonhador, mais autêntica experiência poética. Em que aspecto, então, podemos identificar a especificidade desta outra realidade? Ela reside, responde-se, no seu “acontecimento” (*Ereignis, événement*). Tal acontecimento não tem preparação, jamais é tributário de uma história, não tem uma origem senão que é, ele mesmo, origem ... originário. Daí porque uma “filosofia literária” deve interditar a pretensão de explicar o verso, interpretá-lo, entendê-lo. A realidade da imagem poética tem, portanto, a especificidade do instante que o próprio Bachelard define, diria que de maneira conclusiva, em seu belo e intensivo livro “*A intuição do instante*”: “O tempo tem apenas uma realidade, a do Instante. Dito de outro modo, o tempo é uma realidade concentrada no instante e suspensa entre dois nada” (BACHELARD, 1992b, p. 11-12).

Se o tempo da imagem é o instante, e se o instante se comprime, por definição, entre dois nada, o que dizer do espaço da imagem? Ora, uma vez que, por esta noção de instante, a imagem não tem um “tempo”, há que se reconhecer que ela do mesmo modo não tem um espaço; isto entenda-se bem, significa que a imagem poética não é uma coisa, *res extensa*. Com efeito, uma das obras mais importantes de Bachelard é dedicada, toda ela, justamente ao espaço, mas àqueles espaços inauditos, *sui generis* porque sonhados. O paradoxo é, como se nota, apenas aparente: “*A poética do espaço*” lida com espaços sem periferia; assim como do tempo da imagem – o instante – não se pode falar de um antes e um depois, mas apenas do “agora”, assim também ao espaço da imagem não se pode atribuir horizonte em nenhuma direção, pois não há horizonte e tampouco direção, mas apenas o “aqui”. Aqui e agora – *hic et nunc* – dá-se, subitamente, todo o espaço-tempo da ima-

2 O termo dialética também assume, em Bachelard, um sentido muito específico. Em nada se aproxima da dialética hegeliana; trata-se antes de um jogo em que os opostos se complementam e encontram, um no outro, sua condição de existência.

gem poética; neste acontecimento súbito alocam-se eternidade e imensidão.

É nesta eternidade e imensidão, neste espaço-tempo tão singular, que a experiência poética insere o leitor quando este, por exemplo, encontra refúgio nos “ninhos” e nas “conchas”, ou abrigo nos “cofres” e nas “gavetas”; quando penetra enfim nos devaneios de leitura. Experiência lisérgica de mundos, de universos aos quais racionalmente não se poderia chegar. Em suma, o êxtase, o ápice da leitura. São estas realidades sonhadas que requerem uma ontologia que, em “*A poética do espaço*”, Bachelard enuncia como “ontologia direta”:

Quando fizermos menção à relação de uma imagem poética nova com um arquétipo adormecido no fundo do inconsciente, será necessário esclarecer que esta relação não é, para falar rigorosamente, “causal”. A imagem poética não está submetida a um motivo. Ela não é o eco de um passado. Dá-se antes o inverso: pela explosão de uma imagem o pensamento longínquo ressoa em ecos e não se vê em que profundidades estes ecos vão repercutir e desvanecer. Em sua novidade, em sua atividade, a imagem poética tem um ser próprio, um dinamismo próprio. Ela se revela por uma “ontologia direta” (BACHELARD, 1998, p. 1-2).

Ciência e poesia ou, de modo mais amplo, ciência e arte inauguram, cada uma em seu registro específico, realidades cuja efetividade é dada, por um lado, pelo jogo intensivo da ciência e, por outro, pelas vivências não menos intensivas dos devaneios artístico-literários, pela solidão da leitura. Com isto parece se esclarecer algo que é, neste momento, decisivo: a ontologia que daí emerge (quase poderíamos dizer que *se impõe*) encontra uma unidade fundamental justamente na oposição e diversidade daquilo que a valida, isto é, arte e ciência. Deste modo, não há uma ontologia epistemológica ou científica que se desenvolve paralelamente a uma ontologia poética ou literária; há uma reflexão que permanece ontológica seja quando se dirige à ciência, seja quando à literatura. Ciência e poesia se colocam, portanto, como condição de existência (*conditio sine qua non*) do próprio filosofar, e não como simples objetos esco-

lhidos por um pensamento pretensiosamente autônomo. É nesta diferença que a filosofia encontra sua unidade; esta tensão é que a faz vibrar e existir.

Diante do que até agora foi dito, a seguinte conclusão parece se impor: o pensar – a filosofia ela mesma –, em Bachelard, se dá como ontologia. Isto há que se reconhecer também, garante ao “filósofo do não”, no ambiente intelectual contemporâneo, um lugar inegável ao lado dos principais representantes desta época; tal ontologia o insere neste pensamento com o qual ele certamente manteve estreito contato, embora declarasse preferir a companhia dos poetas. Um dos autores que contribuíram de maneira decisiva para que este ambiente filosófico do século XX se configurasse e que melhor sistematizou este tipo de reflexão à qual Bachelard nos parece fortemente vinculado foi Martin Heidegger. Em sua obra de 1927, “*Ser e tempo*”, vemos elaborada a união vital que a fenomenologia deve manter com a ontologia, segundo uma compreensão do próprio filosofar que lhe devolve o sentido originário, há muito esquecido pelo vasto desenvolvimento da metafísica ocidental. Recorrendo a uma escuta filosófica das palavras gregas, Heidegger nos mostra como se funda esta dependência recíproca: “*tá phainόμενα*, ‘os fenômenos’, constituem a totalidade do que está à luz do dia ou se pode por à luz, o que os gregos identificavam, algumas vezes, simplesmente como *tá óντα* (os entes), a totalidade de tudo aquilo que é” (HEIDEGGER, 1995, p. 58)<sup>3</sup>. Note-se, então, que a ontologia não é, como se poderia imediatamente pensar, uma “ciência do ser”. A esta compreensão vulgar do termo, Heidegger opõe o sentido fenomenológico, que a compreende como ciência dos entes, entendendo por ente, como já se viu, tudo aquilo que se mostra como “totalidade de tudo aquilo que é”.

Com isto começa a se esclarecer aquela determinação recíproca, a interdependência essencial entre os conceitos de fenomenologia e ontologia. A pergunta pelo ser malogra se não for uma pergunta pelo ser do ente, ou seja, pelo ser daquilo que

<sup>3</sup> Todas as palavras gregas são escritas em grego por Heidegger e foram transliteradas por mim.

aparece, “reluz” e se mostra como aquilo que é: o fenômeno.

Pode-se formular em grego a expressão fenomenologia com as palavras: *légein tá phainόμενα*; *légein*, porém, significa *apopháinestai*. Fenomenologia diz então: *apopháinestai tá phainόμενα* – deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia (HEIDEGGER, 1995, p. 65).

O deixar e fazer ver aquilo que se mostra é, portanto, o sentido mais autêntico do fenômeno, que se alcança a partir do *lógos* apofântico e ao que, finalmente, se pode chamar fenomenologia, ou seja, o *lógos* apofântico que se refere e diz respeito exclusivamente ao fenômeno. Daí também porque “a fenomenologia é via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia” e donde se conclui, portanto, que “a ontologia só é possível como fenomenologia” (HEIDEGGER, 1995, p. 66)<sup>4</sup>. Se pudermos, então, falar de uma apofântica heideggeriana, esta em nada se ligará ao sentido que lhe atribuem os dicionários e manuais de filosofia. Uma apofântica deve ressaltar o sentido originário com que o *lógos* se dirige ao fenômeno, deixando e fazendo ver-se o fenômeno como tal. Isto significa, não apenas o fundamento do método fenomenológico, mas o fundamento do próprio filosofar<sup>5</sup>. A pergunta que neste momento se deve colocar parece ser a seguinte: por que é que, afinal, o *lógos* que deixa e faz ver o ente tal como o ente é em si mesmo, enfim, por que é que esta apofântica constitui o princípio do filosofar? Porque justamente este modo de apresentar-se do ente – o fenômeno – é que há muito foi esquecido e permaneceu velado pela longa, pesada e austera história

da metafísica, de modo que *ver* o ente tal como ele é, agora como antes, novamente “espanta”; provoca naquele que vê o *thaumátzein* que, desde Aristóteles, Platão e mesmo antes, constitui o princípio da filosofia. É a este acontecimento do ser como fenômeno que Heidegger posteriormente chamará *Ereignis*; a esta novidade, que espanta justamente pela novidade, é que se deve tributar a origem do filosofar. Este aspecto da novidade radical parece estar presente também, e com o mesmo sentido, em Bachelard.

Talvez possamos dizer que, apesar de identificarmos o mesmo sentido da ontologia e da fenomenologia heideggerianas em Bachelard, o que distingue os dois filósofos é o fato deste último não empreender nada que formalmente se possa aproximar da pesquisa de uma “ontologia fundamental, que possui como tema o *Dasein*” (HEIDEGGER, 1995, p. 68). Esta pesquisa é a consequência imediata do método, e é dela que todo tratado *Ser e tempo* se ocupará. Bachelard, por seu turno, se dedica, como se sabe, à novidade epistemológica instaurada pela ciência moderna e ao inesperado que, diante da obra de arte ou literária, se abre. Assim, uma vez que nos abtemos de seguir a via, aberta pelo método fenomenológico, de uma ontologia fundamental, se nos impõe, em contrapartida, a tarefa de esclarecer o caráter propriamente fenomenológico dos “entes” que a ciência e o devaneio trazem à luz. Em termos heideggerianos, será preciso demonstrar o caráter “apofântico” dos fenômenos que acontecem na cidade científica e na solidão de leitura.

## 2

Na obra “*A formação do espírito científico*” Bachelard localiza, com bastante precisão, o marco histórico da novidade científica que inaugura o espírito de nossa época: o ano de 1905 em que Einstein lança a teoria geral da Relatividade. Este acontecimento é decisivo, e portador de uma singularidade tal que obriga todo filósofo a, subitamente, reconhecer-se como “mestre do senso-comum e da simplicidade” (BACHELARD, 1929, p. 5). Todo o livro “*O valor*

4 O arremate desta sofisticada exposição do sentido formal do método fenomenológico é, com efeito, conclusivo: “Em seu conteúdo, [diz Heidegger] a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia”. (p. 68).

5 “Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes da filosofia ao lado das outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e modo de tratar” (HEIDEGGER, 1995, p. 69).

*indutivo da relatividade*” reflete o espanto entusiasmado, o arrebatamento racional que a teoria einsteiniana provoca no espírito de Bachelard, certamente pelo fato de a Relatividade marcar um novo início, um recomeço, uma ruptura na história das ciências.

Historicamente falando, o surgimento das teorias relativistas é surpreendente. Se houver uma teoria que efetivamente seus antecedentes históricos não explicam, esta é a teoria da Relatividade [...] Em suma, a Relatividade só se relaciona com a história no ritmo de uma dialética. Ela se estabelece pela oposição (BACHELARD, 1929, p. 6)<sup>6</sup>.

Além desta ruptura histórica brusca e radical, o fato já ressaltado de que a ciência moderna já não depende imediatamente da natureza se relaciona diretamente com aquela inversão do vetor epistemológico apontada em “*O novo espírito científico*”: este “vai seguramente do racional ao real e não ao contrário, da realidade ao geral, como professavam todos os filósofos de Aristóteles a Bacon. Dito de outro modo, a aplicação do pensamento científico parece-nos essencialmente realizante” (BACHELARD, 1937, p. 4). É este sentido do vetor epistemológico e o caráter realizante do pensamento científico moderno que a Relatividade instaura definitivamente.

Com isto o pensamento epistemológico não pode se esquivar do problema metafísico que surge diante desta nova configuração: não pode mais admitir um postulado metafísico único e geral. Racionalismo, Realismo, Materialismo, Empirismo, enfim, todos estes “sistemas” aos quais a inicial maiúscula confere uma individualidade quase dogmática, devem agora “cooperar”, complementam-se reciprocamente. A ciência moderna não admite mais filosofias de filósofo. É a partir desta constatação que Bachelard apresentará a perspectiva epistemológica geral de toda obra “*O novo espírito científico*”:

Talvez então devêssemos tomar como primeira lição a meditar, como um fato a explicar, esta impureza metafísica engendrada pelo duplo sentido da prova científica, que se afirma tanto pela experiência

como pelo pensamento, por um lado pelo contato com a realidade e, por outro, por uma referência à razão (BACHELARD, 1937, p. 3).

É este fato que culminará, no último capítulo, com a “epistemologia não-cartesiana”. Depois de analisar as geometrias não euclidianas inauguradas por Lobatchewisky, a mecânica não-newtoniana e todos os dilemas da ciência moderna, é preciso reconhecer que o método cartesiano, tão eficiente para explicar o mundo, não é suficiente para “complicar a *experiência*, o que é a verdadeira função da *pesquisa objetiva*” (BACHELARD, 1937, p. 138). O método cartesiano é claramente redutivo, ao passo que a ciência moderna diz “sim” à indução; ela a afirma e não pisca o olho. Eis a franja de sombra, o caráter noturno que esta atitude também deve assumir.

Os conceitos e os métodos, tudo está em função do domínio da experiência; todo pensamento científico deve mudar diante de uma experiência nova; um discurso sobre o método científico será sempre um discurso de circunstância, ele não descreverá uma constituição definitiva do espírito científico (BACHELARD, 1937, p. 135).

Porém, mesmo diante de tal incerteza, sobre este terreno arenoso e movediço sobre o qual a ciência moderna constrói seus abrigos, “como não postular que o que se procura existe?” Como não assumir que os elementos possuem um peso atômico e que irradiam energia? O pensamento científico deve, com efeito, decidir sobre tais questões e o único modo de fazê-lo é pela técnica. Assim, pela maneira como a questão da técnica surge, percebe-se que ela, de modo algum, pode ser tomada como coetânea de uma *praxis*; ela é, na verdade, um dos pólos deste novo pensamento científico que, por sua vez, é tributário daquela metafísica impura de que falávamos há pouco. Na dialética que se estabelece entre espírito e matéria, nesta cooperação “trágica” entre racionalismo e realismo, a técnica tem papel decisivo. É esta técnica e seu estatuto específico que exige do epistemólogo uma fenomenologia. A esta exigência Bachelard responde com o neologismo “fenomenotécnica”.

6 Aqui se perde, na tradução, o jogo de palavras desta última frase: *Elle se pose em s'opposant*.

Com a palavra fenomenotécnica a epistemologia bachelardiana pretende, antes de tudo, ressaltar o alcance fenomenológico que a reflexão sobre a ciência deve assumir face ao caráter de fenômeno que esta confere à técnica. Com este aparente jogo de palavras, ao fim e ao cabo, diz-se que o fenômeno que irrompe do jogo dialético, da disputa (*agôn*) que travam realismo e racionalismo no interior de toda atividade científica tem, efetivamente, aquele fundo revelador de algo que se mostra... de uma mostraçãõ e esclarecimento.

Outrora, a filosofia geral da experiência física pôde se expressar muito bem por esta fórmula de Paul Valéry: é preciso, diz o poeta, numa glorificação da visão, 'reduzir o que se vê ao que se vê'. Diríamos atualmente, se quisermos traduzir a verdadeira tarefa da microfísica: é preciso reduzir o que *não* se vê ao que *não* se vê, passando pela experiência visível (BACHELARD, 1972, p. 15, grifo nosso).

Podemos considerar esta formulação, quase poética, quase aforismática, o enunciado geral da noção de fenomenotécnica em toda sua profundidade e sutileza. A técnica científica, em sua positividade, traz à luz aquilo que permaneceria velado e, assim, instaura o fenômeno. Mas esta revelação permanece ainda invisível, embora não mais velada, porque o universo científico já não é o universo da vida, do toque ao contato direto, da ardência amorosa da carne; não é mais o universo da bela aparência. A ciência é, agora, uma "estética da inteligência".

A verdadeira fenomenologia científica é portanto essencialmente uma fenomenotécnica. Ela destaca o que transparece por trás do que aparece. Ela se instrui por aquilo que ela constrói. A razão taumatúrgica desenha seus quadros sobre o esquema de seus milagres. A ciência suscita um mundo, não mais por impulsão mágica imanente à realidade, mas por impulsão racional imanente ao espírito. Depois de ter formado, nos primeiros esforços do espírito científico, uma razão à imagem do mundo, a atividade espiritual da ciência moderna se emprega na tarefa de construir um mundo à imagem da razão. A atividade científica realiza, em toda força do termo, conjuntos racionais (BACHELARD, 1937, p. 13).

Diante desta tarefa, não apenas o mundo que a técnica revela é o fenômeno, mas também a própria técnica o é no sentido mais próprio do termo, pois a técnica compõe este mundo que *existe* à imagem da razão; também a técnica é uma idéia reificada. Nesta dialética da idéia e do fato, do abstrato e do concreto, do racional e do real, enfim, do *noumeno* e do "fenômeno", a técnica não pode ser tomada como mero instrumento; em termos estritamente epistemológicos, a primazia da técnica científica não é o advento irrevogável de um desencantamento do mundo. Sua positividade parece residir na capacidade que ela agora tem de provocar, antes, um "desencadeamento" sempre reiterado, sempre renovado de mundos, pelo que renega todo solipsismo e assim confere graça e intensidade à cidade científica pelo inesperado e pela surpresa que lhe são constitutivos. A "razão taumatúrgica" liga-se, inclusive etimologicamente, àquele *thaumátzein* – princípio mais originário de todo filosofar – e por esta via é que parece poder-se reconhecer o caráter apofântico que, a partir da epistemologia bachelardiana, se pode atribuir à ciência moderna.

Se esta taumaturgia é tão manifesta e de significação filosófica (ou epistemológica) tão profunda, se o "esforço poético do matemático" desencadeia universos e fenômenos ainda não vividos e inaugura dimensões tão "extraordinárias", o que dizer então do "jorro" arrebatador da imagem poética? Jean-Claude Margolin, em seu estudo sobre o pensamento de Bachelard, recorre a uma expressão que, intencionalmente ou não, nos remete diretamente a Heidegger e, em boa medida, avaliza o que temos tentado desenvolver até aqui: "traduzir uma imagem para uma outra linguagem que não seja o *lógos* poético, eis aí para Bachelard uma verdadeira traição, é recusar-se a ver na imagem o ser como tal. Ora, a fenomenologia do imaginário é uma ontologia" (MARGOLIN, 1974, p. 57). Nada expressaria melhor o sentido filosófico do famoso adágio latino *traduttore traditore*. Ressalta-se com isto que, mais do que não ter uma história que possa ser perseguida e estudada, a imagem escapa radicalmente a toda

causalidade; que o próprio tempo é contemporâneo da imagem poética.

Diferentemente da epistemologia, contudo, na “filosofia literária” a recorrência a uma fenomenologia é bastante direta. Bachelard não se preocupa em “criar um conceito” para lidar com a novidade do fenômeno poético. Depois de recusar completamente as pesquisas e análises que a psicologia e a psicanálise não raro dedicam às obras de arte, já nos primeiros parágrafos de “*A poética do espaço*” podemos ler:

Dizer que a imagem poética escapa à causalidade é, sem dúvida, uma declaração que tem sua gravidade. Mas as causas que o psicólogo e o psicanalista alegam não podem nunca explicar o caráter verdadeiramente inesperado da imagem nova, tampouco a adesão que ela suscita em uma alma alheia ao processo de sua criação. [...] Para esclarecer filosoficamente o problema da imagem poética é preciso atingir uma fenomenologia da imaginação. Chamamos fenomenologia da imaginação o estudo do fenômeno da imagem poética quando ela emerge da consciência como um produto direto do coração, da alma, do ser do homem tomado em sua atualidade (BACHELARD, 1998, p. 2).

Qualquer vínculo – e eles, sutil ou tacitamente, existem – que se possa identificar nas obras da década de 40 com a psicanálise, neste momento parece ser completamente rompido em favor, agora, de uma fenomenologia. Na continuação desta mesma página, Bachelard explica que se via diante da necessidade de se desvincular dos “métodos objetivos” aos quais, como filósofo das ciências, se havia acostumado. Diante de uma obra de arte, seja ela literária ou de qualquer tipo, é preciso então abandonar tudo, inclusive e mais prementemente, a centralidade do “si-mesmo”. Diante da imediatez, primitividade e, fundamentalmente, da novidade da imagem, é preciso se “despsicanalisar”, se “desfilosofar”, se “desamadurecer”.<sup>7</sup> Esta é a exigência, quase impossível, que a obra de arte impõe àquele que se arrisca diante

dela, àquele que deseja penetrar em seus domínios; é assim que a obra resguarda e preserva seus segredos. O único que está apto a penetrar na obscuridade deste universo, o único para quem a obra reserva o êxtase da surpresa no encontro com o inesperado, é o “leitor”. A obra “exige”, portanto, um leitor, um verdadeiro leitor, e é esta figura inconstante e fugidia que confere à imagem o estatuto de fenômeno.

Do leitor, Bachelard não oferece um delineamento, sequer um esboço; não tem pretensão de determiná-lo teoricamente, e não por aquela “imprudência metodológica” de que nos fala em “*O surracionalismo*”, mas porque sabe que fazê-lo seria abdicar de toda riqueza fenomenológica da imagem; seria incorrer no mesmo erro dos psicólogos e psicanalistas, isto é, dos que querem “explicar a flor pelo estreme”. Escrever uma fenomenologia da imagem – o que traz a reboque tanto a “ontologia direta” como uma “metafísica da imaginação” – só é possível tornando-se efetivamente leitor, ou seja, deste feito só o próprio leitor, como tal, é capaz. Para lidar com a poesia, da perspectiva bachelardiana, muito mais que se tornar poeta, há que se tornar linguagem poética. O leitor é linguagem: “tudo o que é verdadeiramente humano no homem é o *lógos*” e é por isso que “a comunicabilidade de uma imagem singular é um fato de grande significação ontológica”. Neste mesmo sentido é que o acontecimento da imagem é fenomenologicamente significativo: porque instaura de chofre todo um mundo novo, um universo inesperado, e isto a cada momento que uma obra encontra uma “alma sonhadora”, uma alma disposta à adesão total à imagem e a cumprir uma existência que se completa imediatamente, isto é, neste agora sem futuro em que se dá a existência integral da imagem. Adentrar neste universo é nascer e morrer a todo e a cada instante.

A poesia é uma metafísica instantânea. Em um curto poema ela deve dar uma visão do universo e o segredo de uma alma, um ser e objetos, tudo ao mesmo tempo. Se ela segue simplesmente o tempo, ela é menos que a vida; ela não pode ser mais que a vida a não ser que imobilize a vida, vivendo diretamente a dialética das alegrias e das dores. Ela é, então, o prin-

<sup>7</sup> Ver “*La poétique de l'espace*”, 1998, p. 211. Estes neologismos nos remetem diretamente ao tema da infância ricamente trabalhado no capítulo III de “*La poétique de la rêverie*”.

cípio de uma simultaneidade essencial, em que o ser mais disperso, mais desunido, conquista sua unidade (BACHELARD, 1992a, p. 103).

O fenômeno poético, como se vê, em nada se aproxima daquele outro, da ciência. Mesmo a radicalidade da novidade, que é comum a ambos, não serve para aproximá-los. Enquanto a novidade científica “dura” até que novos métodos ou novas técnicas a ultrapassem, a novidade da imagem jamais perece, pois no átimo de seu acontecimento cabe a vida inteira e é esta a intensidade do instante, intensidade que caracteriza a explosão da imagem. Ambos, no entanto, requerem uma fenomenologia, justamente pelo caráter revelador de seu acontecimento, pelo deixar e fazer ver aquilo que verdadeiramente é tal como é, seja na ciência seja na poesia. A explosão da imagem desvela aquilo que toda poesia é em si mesma, seu ser bruto. A imagem se torna, então, um “ser novo de nossa linguagem, nos exprime fazendo de nós o que ela exprime, ou seja, ela é ao mesmo tempo um devir de expressão e um devir de nosso ser. Neste caso, ela é a expressão criada do ser” (BACHELARD, 1998, p. 7). Revelar criando: é nesta função que identificamos o caráter desvelador, clarificante; também a demiurgia, a taumaturgia e, enfim, a apofântica que permeia também toda “filosofia literária” de Gaston Bachelard.

### 3

A ontologia que até aqui esforçamo-nos por mostrar que há no pensamento de Bachelard pretende, antes de tudo, sublinhar algo que nos parece patente: apesar daquelas duas “vertentes”, tão marcantes e tão distintas de sua filosofia, o pensamento ele mesmo não é cindido, a não ser internamente: como manda a boa saúde intelectual, o pensamento abriga intimamente duas potências opostas, dois princípios que se combatem e, juntos, nesta disputa, tornam-se um: unidade dinâmica, intensiva. Assim, é como ontologia, ou ontologicamente, que a reflexão bachelardiana se ocupa da ciência e da poesia. Contudo, Bachelard também não formula propriamente,

como se esperaria de um pensador sistemático, uma Ontologia. Tal seria conformar aquilo que, antes, deforma, pois “não fixado” é tanto o ser que conhece objetivamente como o que sonha poeticamente. Deste modo, a ontologia se lhe apresenta como um “valor”, no mesmo sentido que a indução se impõe também como um valor à teoria da Relatividade. Dizer que a Relatividade tem um valor indutivo não significa que esteja em jogo a simples aplicação de um método, mas que a teoria relativista, como toda ciência moderna, surge como resposta à necessidade de um universo completamente novo. A Relatividade não é, então, metodologicamente indutiva, mas assume a indução como sua essência. “O esforço poético do matemático” parece ser o que traduz a indução como valor. “A indução é aqui, mais que em qualquer outro lugar, o movimento mesmo do sistema, é a ‘invenção’ que passa a constituir-se em método. Não se vê, a não ser pelo fato de que se prevê. A indução que o real então fornece é, deste modo, indireta” (BACHELARD, 1929, p. 52).

Diria então que identificar a indução como um “valor” e não como um método é o que confere um significado particular e novo ao termo. “Grosso modo”, a ontologia mantém com o pensamento bachelardiano, quando lhe ressaltamos o “valor ontológico”, a mesma relação que a indução mantém com a Relatividade, quando se lhe identifica um “valor indutivo”. A ontologia é, então, se conseguimos efetivamente ressaltar seu significado, o movimento mesmo, aquilo que anima seja a epistemologia seja a “filosofia literária” de Gaston Bachelard. Tem-se aí um pensamento que é ontológico no próprio modo de fazer-se filosófico, portanto, no modo de tratar a ciência e a obra de arte e de, com elas, aprender a “gargalhar”.

## REFERÊNCIAS

BACHELARD, G. *Essai sur la connaissance approchée*. Paris: PUF, 1973.

\_\_\_\_\_. *Etudes*. Paris: Vrin, 1972.

\_\_\_\_\_. Instant poétique et instant métaphysique. In: \_\_\_\_\_. *L'intuition de l'instant*. Paris: Stock, 1992.

\_\_\_\_\_. *L'intuition de l'instant*. Paris: Stock, 1992.

\_\_\_\_\_. *La poétique de l'espace*. Paris: PUF, 1998.

\_\_\_\_\_. *La valeur inductive de la relativité*. Paris: Vrin, 1929.

\_\_\_\_\_. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: Félix Alcan, 1937.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1995.

MARGOLIN, J. C. *Bachelard*. Paris: Editions du Seuil, 1974.



# Gaston Bachelard e o racionalismo aplicado

Elyana Barbosa – Universidade de Feira de Santana – BA

## RESUMO

Gaston Bachelard mostra como a concepção do tempo da relatividade einsteniana e o comportamento dos elementos infinitesimais levaram o saber a um outro campo de problemáticas, alterando três séculos de pensamento racional. Ele demonstra, assim, o quanto a idéia de tempo einsteniano foi mais significativa que a “revolução copernicana” elaborada pela filosofia kantiana. Segundo Bachelard, é a partir dessa nova concepção de tempo que a ciência inaugura uma verdadeira “mudança dos conceitos epistemológicos em vigor”. Essa análise permitirá a Gaston Bachelard indicar os limites do racionalismo, do empirismo e do realismo, filosofias da ciência, até então em prática, e propor o racionalismo aplicado como filosofia da ciência contemporânea.

Palavras-chave: Gaston Bachelard. Filosofia da ciência. Epistemologia.

## RÉSUMÉ

G. Bachelard démontre comment la conception du temps de la relativité einsteinienne et le comportement des éléments infinitésimaux ont mené le savoir vers un autre champ de problématiques, bouleversant trois siècles de pensée rationnelle. Il démontre ainsi combien l'idée de temps einsteinien a été plus significative que la «révolution copernicienne» mise en oeuvre par la philosophie kantienne. Selon Bachelard, c'est à partir de cette nouvelle conception de temps que la science inaugure un véritable «bouleversement des concepts épistémologiques en vigueur». Cette analyse permettra à G. Bachelard de signaler les limites du rationalisme, de l'empirisme et du réalisme, philosophies de la science jusqu'alors en usage, et proposer le rationalisme appliqué comme philosophie de la science contemporaine.

Mots clés: Gaston Bachelard. Philosophie de la science. Epistemologie.

*“Na cultura científica tornamo-nos necessariamente o sujeito consciente do ato de compreender. E se o ato de compreender supera uma dificuldade, a alegria de compreender compensa todos os pesares”.*

*Gaston Bachelard*

O Racionalismo aplicado, proposto por Bachelard para dar conta das ciências contemporâneas, surge a partir do momento em que o Racionalismo e o Empirismo, filosofias que fundamentavam as Teorias científicas dos Séculos XVII ao XIX, não conseguem mais explicar as ciências contemporâneas na sua complexidade e fugacidade. A filosofia da ciência é uma filosofia que se aplica. A atividade científica demanda uma relação de imbricação entre o racional e o real e não uma relação de antagonismo como era visto até então, pensava-se o Racionalismo ou o Empirismo, de um modo excludente. A atividade científica solicita um racionalismo aplicado “se ela experimenta, é preciso raciocinar; se ela raciocina, é preciso experimentar” (BACHELARD. 1975b, p. 13). É preciso que o empirismo e o racionalismo tenham um diálogo constante.

Bachelard é um filósofo da ciência que inaugura um modo novo de discursividade. Ele parte da atualidade da ciência para refletir o seu passado. Não se trata de um filósofo do não, como podem sugerir alguns dos seus trabalhos. A “filosofia não-cartesiana” ou a “Lógica não-aristotélica” indicam que o seu não é diferença e não negação, ser diferença não é ser oposição, a força não é concebida como elemento negativo na sua essência. O pensamento da diferença pode ser pensado como distinção, exceção, detalhe e conceito.

A diferença é ser outra coisa, mostrando assim que a filosofia da ciência pode ser plural e não fundamentada em antagonismos como levam a crer

o Racionalismo e o Empirismo, o Idealismo ou o Realismo. Estas filosofias que deram conta das Teorias científicas até o início do Século XX, não acompanharam as transformações que as ciências vinham passando.

A obra de Bachelard é destruidora de convicções. O “novo espírito científico” se constitui a partir da Teoria da Relatividade Restrita de Einstein, e da Física Quântica.

O filósofo Bento Prado, em Entrevista na Folha de São Paulo de 21.05.95, a respeito do pensamento de G. Deleuze afirmou que está se configurando uma “nova racionalidade” que ainda não estamos dando conta. Deleuze, seguindo os mesmos “fundamentos” bachelardianos, trabalha com o conceito e não mais com categorias no sentido kantiano.

Gaston Bachelard, sofreu influências de Teorias que apareceram, mas que ainda não tinham sido legitimadas completamente, sendo inclusive, rechaçadas no momento histórico em que surgiram como a Psicanálise freudiana, a Teoria da Relatividade restrita de Einstein, a Geometria de Lobatchevsky, o Indeterminismo de Heisenberg e a Física Quântica. É a partir da “novidade” trazida por essas novas Teorias que Bachelard vai analisar o passado da ciência.

Para compreender a obra de G. Bachelard é preciso situá-lo historicamente. Bachelard pertencia ao grupo que reagiu a “moda da época, dominada pelo existencialismo sartreano que marcava amplamente a educação e a vida intelectual na França”, (WACQUANT. 2002, p. 9). marcava inclusive todo um comportamento das décadas de sessenta e setenta.

A cadeira de História das ciências, criada por Abel-Rey que teve como seu sucessor Bachelard, trabalhava com a idéia de uma História com uma perspectiva descontinuista, esse modo de trabalhar a História das ciências influenciou muitos pensadores contemporâneos como Alexandre Koyré, Jules Vuillemin, G. Canguilhem (que orientou M. Foucault) e posteriormente P. Bourdieu. (WACQUANT, 2002, p. 19).

O primeiro filósofo racionalista a ser criticado por Bachelard (no sentido de apontar os limites do seu pensamento) foi Descartes. Bachelard critica a idéia de “evidência” afirmando que “a evidência não é outra coisa que uma experiência tão seguidamente repetida, é a força do hábito.” Critica também a idéia de adequação, já que para ele o conhecimento não poderá ser adequado devido à fugacidade e a complexidade do real, ele será sempre aproximado, “*connaissance approché*” – a questão que se coloca é “Em que direção e por qual organização de pensamento podemos ter a segurança que nos aproximamos do real?” (BACHELARD. 1973 p.7). É preciso que o espírito se movimente para refletir as diversas multiplicidades que qualificam o fenômeno.

A idéia de método é analisada sob outra problemática não mais como critério de cientificidade ou de segurança em busca da verdade, uma vez que a teoria geocêntrica foi substituída pela heliocêntrica e com isso toda uma visão de mundo sofre um abalo, provocando uma imensa instabilidade no homem dos séculos XVII e XVIII. Bachelard afirma que “não há método de pesquisa que não acabe por perder sua fecundidade inicial. Chegamos em um momento que não se tem mais interesse em procurar o novo sobre os traços do antigo”, “o espírito científico não pode progredir senão criando novos métodos” (BACHELARD, 1975, p. 121).

Uma pesquisa não pode se justificar a-priori, mas somente a-posteriori, pela eficácia do seu resultado – não é a quantidade de casos particulares estudados que vão dar segurança ao pesquisador – mas a eficácia da explicação. Quanto à garantia de certeza, não importa se o método empregado venha a ser o dedutivo ou o indutivo, o grau de segurança é o mesmo.

Tomando a Física-Matemática como ponto de partida, o empirismo e o racionalismo tradicionais não dão conta da complexidade da relação razão e experiência, esta Física determina uma mentalidade abstrato-concreta com uma síntese notável. “Um mesmo objeto pode determinar vários tipos de objetivação, várias perspectivas de rigor, pode pertencer

a problemáticas diferentes” (BACHELARD.1975b, p.7) essa é a riqueza do pensamento contemporâneo, do novo espírito científico.

O empirismo e o racionalismo estão em diálogo permanente. O racionalismo aplicado procura dialetizar o pensamento e esclarecer a experiência, existe uma certa imbricação entre razão e experiência. A ciência contemporânea não pode ser entendida como dois pontos de partida – Razão ou Experiência – disputa que caracterizou os Séculos XVII, XVIII e XIX.

O vetor epistemológico parte do racional para o real, na medida em que a matemática está presente na Física contemporânea. A relação abstrato-concreto estabelece uma correspondência entre os pensamentos experimentais e os pensamentos algébricos. “Uma corrente alternada mantida não é um fenômeno, mas técnica de organização de fenômenos. Adquire sua realidade em decorrência da própria organização”. (BACHELARD. 1975c, p. 195).

Experiência e Razão reclamam um racionalismo aplicado, isto é, uma constante fusão do sistema de razão teórica e de experiências técnicas. Essas são lições da Física Quântica. A ciência contemporânea faz o homem entrar num mundo novo, o novo materialismo apresenta uma enorme pluralidade de matérias, o materialismo instrutor, real, progressivo, contrariando a idéia de homogeneidade entre as matérias e das perspectivas sobre essas matérias. Afirmar a pluralidade do real rompe com a idéia de alternância, o cientista pode possuir várias perspectivas do real sem deixar de ser coerente com os seus princípios, esta é a grande novidade da ciência contemporânea, saímos da “segurança” oferecida pela ciência do “antigo espírito científico”

Para Bachelard, afirmar que o método como instrumento de investigação, possui um valor de oportunidade, se constituindo no decorrer da investigação numa época aonde o método era constitutivo de cientificidade, é romper com o “estabelecido”, num momento histórico aonde o valor do método nem sequer podia ser questionado, como um “a-priori” que devia ser seguido de um modo condicionante para uma boa

pesquisa. A matemática que aparece como “instrumento” da Física e da Química não pode ser explicado pelo racionalismo tradicional, a Física matemática do racionalismo aplicado “é um racionalismo prospector, muito diferente do racionalismo tradicional” (BACHELARD. 1975, p. 6).

Para compreender o pensamento de G. Bachelard é preciso ter em mente que é “o detalhe que dita a lei, é a exceção que se torna a regra e que não é em plena luz, é ao lado da sombra que o raio, ao difratar-se, nos confia seus segredos”. (1975, p. 90). O real imediato e aparente não contribui para o desenvolvimento da ciência e nem para o aparecimento da “novidade”

O conceito de fenomenotecnia foi empregado, pela primeira vez, por Bachelard para significar o que seria o “racionalismo aplicado.”

O conceito de fenomenotecnia em Gaston Bachelard é o mediador entre natureza e cultura. O fenômeno natural não mais se apresenta como aquele que pode ser observado pelos sentidos, mas esse fenômeno é produto de aparelhos, é produto de técnicas altamente elaboradas, passando então a ser um fenomenotécnico. A realidade dos elementos infinitesimais, que só podem ser vistos através de aparelhos, têm uma função que não pode ser comparada aos fenômenos naturais observados, a sua lógica e o seu funcionamento difere completamente um do outro dificultando a generalização, procedimento tão usual na ciência desta época. O fenômeno natural que se apresenta como objeto construído torna tênue a diferença entre natureza e cultura presente nos culturalistas como Dilthey por exemplo.

Só após as “revoluções científicas” do início do Século passado é que se pode perceber que o real não tem uma função monótona e que a diferença estabelecida entre natureza e cultura não é tão clara como pensavam os filósofos da Escola de Marburgo em fins do Século XIX

Em *L'Activité rationaliste de la Physique contemporaine*, p. 87, Bachelard analisa a noção de corpúsculo para mostrar a novidade que esta noção traz para a ciência contemporânea e essa, passa então, a

ter um caráter de invenção, na medida em que “Os corpúsculos são do Século XX. Nenhuma história imaginária, nenhuma utopia filosófica os pode destacar da época da maturidade das técnicas elétricas em que eles apareceram.” Os corpúsculos são fenomenotécnicos, produtos de uma fenomenotecnia que possibilita pensar a ciência não mais como “reprodutora” do real, mas como uma criação, o objeto é construído, no sentido de elaboração teórica. O fenômeno não aparece naturalmente, ele é constituído por uma consciência de interpretação instrumental e teórica que torna impossível dividir um pensamento experimental puro e uma teoria pura. A ciência de hoje é deliberadamente factual. “Ela rompe com a natureza para constituir uma técnica. Ela constrói uma realidade, tria a matéria, da uma finalidade as forças dispersas. Construção, purificação, concentração dinâmica, eis aí o trabalho humano, eis aí o trabalho científico” (BACHELARD. 1965a. p. 4).

A Teoria da Relatividade de Einstein constitui para Bachelard uma verdadeira “revolução” que abala os alicerces da Física Newtoniana e aponta para uma mudança muito mais significativa do que a Teoria copernicana foi para a Filosofia .

Pierre Bourdieu, sociólogo francês, segue a mesma filosofia de G. Bachelard, a do racionalismo aplicado, tomando como objeto à sociologia. Para Bachelard as ciências humanas consistiam em uma grande “utopia epistemológica”.

Assim como para Bachelard, para Bourdieu, o fato é conquistado, construído e constatado, o que significa afirmar que o fato não é “factum”, não é “dado”, nem “fenômeno”, o “racionalismo aplicado” é o único capaz de restituir completamente a verdade da prática científica ao associar intimamente os “valores de coerência” com a “fidelidade ao real” (BOURDIEU, 1976, p. 83).

G. Canguilhem ao falar da epistemologia bachelardiana , faz uma leitura a partir de um corpo de axiomas que vai revelar como a filosofia de Bachelard vai mostrar as instruções laboriosamente coletadas e comprovadas.

O primeiro axioma é relativo ao Primado teórico do erro. “A Verdade não adquire seu pleno sentido a não ser ao termo de uma polêmica. Não poderia haver uma verdade primeira, apenas existem erros primeiros” (BACHELARD, 1965, p. 22) Canguilhem chama a atenção para o estilo cartesiano dessa afirmação “verdade primeira está no singular, enquanto erros primeiros , no plural” (CANGUILHEM. 1972, p.5) O segundo axioma é relativo a depreciação especulativa da intuição. “As intuições são muito úteis servem para ser destruídas” (BACHELARD,1975,p.139), esse axioma pode ser convertido em duas fórmulas:

“Em todas as circunstâncias, o imediato deve ceder o lugar ao construído” (Bachelard. 1975c, p. 144) e “Qualquer dado deve ser encontrado como resultado” (BACHELARD. 1975c, p. 57). O terceiro axioma é relativo à “Posição do objeto como perspectivas das idéias” (BACHELARD. p. 246).

Canguilhem chama a atenção para esses três axiomas, fundamentos do pensamento de G. Bachelard, e afirma “pouco importa a Bachelard a etiqueta que os amadores de classificações escolares ou os censores de ideologias heterodoxas procuram colar sobre o que não é seu sistema, mas somente sua linha de pensamento. Se for considerado idealista quando aborda a ciência pela via da física matemática, ele responde : Idealismo discursivo, isto é, laborioso em sua dialética e nunca triunfante sem vicissitudes. Se for considerado materialista quando penetra no laboratório do químico, ele responde materialismo racional, isto é, instruído e não ingênuo, operante e não dócil, em suma, materialismo que não recebe sua matéria, mas a apresenta a si mesmo, que “pensa e trabalha a partir de um mundo recomeçado”. (CANGUILHEM, 1972, p. 52).

A crítica ao Racionalismo e ao Empirismo tradicionais permeia toda a obra epistemológica de Bachelard, que defende a idéia de um Racionalismo Aplicado.

Durkheim afirma que “Os maiores pensadores de qualquer época são aqueles que não apenas fazem descobertas importantes – essa é a tarefa de qualquer

cientista, mas também aqueles que causam ao que estão à sua volta uma mudança no modo de pensar, indagar e escrever” (WACQUANT, 2002, p. 7). G. Bachelard pertence a essa categoria. Com a sutileza das suas análises passa em revista toda a Física e a Química a partir do século XVII.

## REFERÊNCIAS

GASTON BACHELARD *Essai sur la connaissance approché*. Paris, Vrin, 1973

*L'Activité rationaliste de La Physique contemporaine*. Paris: PUF, 1965.

Idealisme discursive in: *Études*. Paris, 1970

*Le matérialisme rationnel*. Paris: PUF. 1972.

*La Philosophie du non . Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Paris: PUF. 1975a

\_\_\_\_\_ *Le Rationalisme appliqué*. Paris: PUF. 1975b

\_\_\_\_\_ . *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: PUF, 1975c.

BARBOSA, Elyana. A questão da objetividade científica em Gaston Bachelard.

*Revista Universitas*. UFBA, n. 29, 1982. p. 135-145.

A leitura descontinuista da História das ciências em G. Bachelard e A. Koyré. *Livro de Resumos*. – 1º . Congresso luso-Brasileiro de Ciências e da Técnica – Universidade de Évora – Portugal, 2000 – p. 223.

As repercussões das teorias da Relatividade de Einstein e da Mecânica Ondulatória no pensamento francês contemporâneo: Bachelard e Foucault. In: *Perspectivas em epistemologia e História das ciências*. Feira de Santana: Ed. UEFS. 1997. p. 81-89.

Epistemologias e práticas científicas. *Caderno CRH*. Salvador: Ed. CRH, n. 19, 1993. p.149-157.

Bachelard: O filósofo da ruptura. In: “Colóquio Bachelard”. *Revista Reflexão*. Campinas- São Paulo, n. 62, maio-agosto, 1995, p.102-108.

Espaço-Tempo – Poder-Saber. Uma nova epistémé? (Foucault e Bachelard). *Revista Tempo Social* . São Paulo, n. 1-2, p.111-120, out. 1995.

Gaston Bachelard. *O arauto da pós-modernidade*. 2a ed. Salvador , Ed Universidade Federal da Bahia, 1996.

BOURDIEU, P. *El oficio de sociologo*. Argentina, siglo veintiuno editores, 1976

CANGUILHEM, G. Sobre uma epistemologia concordatária. In: *Epistemologia*. n. 28 Tempo brasileiro, 1972.

WACQUANT, W. *Revista de Sociologia e Política*. n. 19, Curitiba, nov. 2002



# Tempo e matéria na poesia visceral de Lautréamont

Marly Bulcão – UERJ

## RESUMO

O objetivo do trabalho é analisar, discutir e elucidar certos aspectos do livro “*Lautréamont*” de Gaston Bachelard, retomando, para isso, dois pressupostos, a nosso ver fundamentais no pensamento do filósofo: a noção de tempo como instante e a noção de imaginação material. A análise destes pressupostos poderá esclarecer o significado do poema “*Les chants de Maldoror*”, de Isidore Ducasse, contribuindo, assim, para mostrar a originalidade da concepção bachelardiana de imaginação.

Palavras-chave: Gaston Bachelard. Imaginação – Concepção bachelardiana. *Les chants de Maldoror* – Estudo filosófico. Isidore Ducasse

## RÉSUMÉ

Le but de ce travail est d'analyser, discuter et élucider certains aspects du livre “*Lautréamont*” de Gaston Bachelard, en reprenant, pour ce faire, deux présupposés qui sont, à nos yeux, fondamentaux dans la pensée du philosophe: la notion du temps comme instant et la notion d'imagination matérielle. L'analyse de ces présupposés pourra éclaircir le signifié du poème d'Isidore Ducasse “*Les chants du Maldoror*”, en contribuant, ainsi, à montrer l'originalité de la conception bachelardienne de l'imagination.

Mots clés: Gaston Bachelard. L'imagination – Conception bachelardienne. *Les chants de Maldoror* – Étude philosophique. Isidore Ducasse.

Ao mergulhar no universo poético de “*Les chants de Maldoror*”, Bachelard revela com maestria e perspicácia a linha de força da imaginação que emana do poema em prosa, de Isidore Ducasse, o Conde de Lautréamont. A obra ducassiana nos arrebatava com força e vigor, incitando a curiosidade e nos levando a indagar sobre o verdadeiro sentido e significado de seus versos. A narrativa das ações transgressoras e

dos atos de crueldade, vivida pelo personagem, revela, de forma inteiramente original, a primitividade e a espontaneidade do instinto animal de agressão. A obra teve o destino de toda poesia marginal que irrompe no cenário literário como emblema de rebeldia, contrariando, não só a métrica, mas, principalmente os valores da estética predominante na época. A ausência quase total de biografia envolve seu autor numa auréola de mistério, o que impossibilita qualquer interpretação pelo viés da psicologia, da psicanálise ou de sua inserção no contexto social da época. O que poderia parecer uma dificuldade é, a nosso ver, promissor, pois, seguindo Bachelard, deve-se desprezar a vida do poeta e analisar a obra, levando em conta, apenas, o impacto literário provocado pelas palavras e pelo conteúdo narrativo e poético do próprio texto.

Bachelard, através de sua admirável obra “*Lautréamont*” que aparece em 1940, inaugura uma nova vertente, voltada, agora, para a estética literária. Debruçando-se sobre “*Les chants de Maldoror*”, Bachelard procura destacar nos versos ducassianos uma fenomenologia complexa, calcada na agressão e na crueldade e que tem origem na natureza profunda das paixões humanas e na primitividade da consciência. A leitura bachelardiana batiza essa animalidade primitiva de “complexo de Lautréamont”, ressaltando seu aspecto marcadamente imaginário que se manifesta no poema, através de impulsos monstruosos e cruéis provenientes de uma região recôndita do ser humano e que o torturam com sua ânsia de liberdade.

O estudo tem como meta primordial discutir alguns aspectos apontados por Bachelard no “*Lautréamont*” e que se referem à força imaginativa que tem origem na primitividade da consciência. Duas noções que, a nosso ver, constituem pressu-

postos fundamentais da poética bachelardiana, vão servir de diretrizes da análise. São eles: a noção de tempo como instante e a noção de imaginação material. Acreditamos que a retomada destes pressupostos pode contribuir para uma compreensão melhor da poesia visceral de Isidore Ducasse.

A noção bachelardiana de tempo, como instante, perpassa toda a obra do filósofo, impondo-se como fundamento de suas idéias, não só na epistemologia, como na poética. O tempo estilhaçado em instantes se faz poesia, sem se preocupar com a duração e a continuidade. Renegando a história, o poema canta o mundo no seu acontecer presente e ritmado, na sua ação impulsiva e dinâmica. O tempo não é como preconizava Bergson, duração. O tempo é descontínuo e tem a vida do instante, pois emerge num impulso para, em seguida, morrer. Vamos procurar mostrar que a noção de instante perpassa os versos ducassianos, dos quais emana à força de uma poesia nervosa que explode em fragmentos convulsivos de tempo, através do relato de agressões animais. Algumas referências destacadas na leitura bachelardiana vêm reforçar nossa idéia.

O outro aspecto que servirá como linha diretriz da análise é a noção bachelardiana de imaginação material. Na obra "*Lautréamont*", Bachelard ressalta a força e a energia vital, marcas preponderantes da poesia visceral ducassiana, uma poesia impregnada de beleza muscular que mostra, através de seus versos, o embate com o mundo concreto e material.

Embora reconhecendo como é difícil captar o verdadeiro sentido e significado desta magnífica obra, ao mesmo tempo, estranha e enigmática, vamos tecer alguns comentários gerais sobre o poema "*Les chants de Maldoror*", antes de nos voltar para a análise filosófica deste, através do viés dos pressupostos bachelardianos.

A poesia de Ducasse se apresenta como a tentativa de reconstituição de um longo sonho, no qual os diversos pedaços nos são revelados através de uma narrativa entrecortada de lacunas e de descrições, muitas vezes contraditórias, nas quais deixa de ter importância o tempo e o lugar em que aconteceram.

O leitor do poema sente-se, de imediato, dominado por uma sensação de estranheza e de exclusão que o afasta do mundo cotidiano e da vigília, fazendo-o penetrar na dinâmica de um pesadelo que se manifesta como verdadeiro delírio. Há nos versos de Lautréamont tal força de verdade e tal poder de encantação e de sedução que o poema arrasta o leitor com vigor e intensidade para uma aventura fantástica no mundo do imaginário, um mundo que pode ser encontrado nas profundezas mesmas de nosso ser, numa região na qual residem as origens do fabuloso onírico. Conforme a obra "*Sur Lautréamont*" (BLANCHOT; GRACQ; LE CLEZIO, 1987, p. 67), o sonho ducassiano deixa entrever um duplo papel. De um lado, aparece como um relato permeado de angústia, de opressão e de delírio obsessivo que nos envolve num clima de medo e fantasmagoria, afastando-nos da clareza solar do classicismo. De outro, mostra-se como um poema que transmite a sensação de *déjà vue*, pois sua leitura nos permite vivenciar o reencontro com nossa interioridade mais profunda, levando-nos a habitar um mundo que reside na primitividade recôndita da consciência.

A sensação de estranheza provocada pelo poema ducassiano é reforçada por uma linguagem absurda, apesar de grandiloquente, a única linguagem capaz de expressar o mundo do devaneio e do sonho. Através de uma escrita que não se deixa submeter ao rigor da razão, os versos lautreamontistas descrevem criaturas que vivenciam a angústia, a destruição e a chacina.

Acreditando que a leitura de um poema não pode se reduzir a um simples ato de interpretação de significados, constatamos que o encontro com a poesia de Lautréamont conduz o leitor, através de um movimento bastante rápido, a descobertas novas e imprevisíveis, fazendo-o vivenciar agressões instantâneas e, por meio dessas vivências, alcançar a significação plena e total de sensações que habitam nas profundezas da consciência humana, numa região anterior à própria linguagem. Conforme mostra Bachelard, essas sensações representam, na verdade, a força dinâmica do verdadeiro onirismo.

A leitura de “*Maldoror é uma verdadeira vertigem*”, diz Maurice Blanchot. “Esta vertigem parece o efeito de uma aceleração tal que o ambiente de fogo no centro do qual nos encontramos procura a impressão de um vazio flamejante ou de uma inerte e sombria plenitude”. (BLANCHOT; GRACQ; LE CLEZIO, 1987, p. 44).

A escrita de Lautréamont se situa entre o excessivo e o risível. Plena de frases longas, adjetivadas e arborescentes, a narrativa descreve situações melodramáticas impregnadas, muitas vezes, de suspense policial que envolve, na penumbra, os fatos narrados, procurando surpreender o leitor com o imprevisível que irrompe a cada instante, como um recurso indispensável à sensação de pânico que acompanha o poema.

Assim, a leitura de “*Les chants*”, envolve o leitor na dinâmica e voracidade de uma poesia, na qual o sentido transcende a própria linguagem e só pode ser encontrado numa região que é anterior à própria fala, na primitividade mesma da alma humana.

O poema de Ducasse constitui, a nosso ver, a verdadeira poética do tempo como instante, impondo-se como transcrição fiel, no campo literário, da discussão filosófica que Bachelard empreende com Bergson em “*La dialectique de la durée*”. Contrapondo-se à tese bergsoniana do tempo como duração, Bachelard mostra que o tempo da consciência é constituído de instantes pontuais e é descontínuo. Retoma como subsídio para sua tese do tempo descontínuo, a psicologia de Pierre Janet, através da qual o espírito é compreendido como fator de começo, pois os atos humanos são sempre atos explosivos e impulsivos que não são continuação de condutas anteriores.

A obra ducassiana descreve os ritmos do pesadelo, revelando, através de seus versos, que a agressão carniceira e cruel é a metáfora da temporalidade bachelardiana do instante. Através da narrativa plena de lacunas e ausências, na qual a continuidade e a cronologia temporal, indispensáveis em toda história, são intencionalmente afastadas, Lautréamont descreve as ações instintivas e monstruosas dos ani-

mais e do homem, aí representado pela figura de Maldoror. Torna-se evidente, pela leitura do poema, que o tempo da agressão e da crueldade é um tempo especial, um tempo reto, dirigido, um tempo que nenhuma ondulação consegue curvar e que nenhum obstáculo faz hesitar. O tempo de agressão tem como fundamento a idéia de instante e de ritmo, pois “nenhum sofrimento pode durar uma vida gasta na descontinuidade de atos hostis” (BACHELARD, 1986, p. 9). Conforme mostra Bachelard, o tempo do lautreamontismo é produzido pelo ser que ataca, no plano em que este pretende afirmar sua violência. Pode-se dizer que o ser agressivo cria seu tempo, apossa-se dele, não havendo, assim, uma espera nem uma ação que continuem.

No segundo capítulo de seu livro, Bachelard faz um estudo sobre o Bestiário de Lautréamont. Retoma, através de uma análise atenta e perspicaz, os animais que aparecem na narrativa ducassiana. Mostra que o autor não se preocupa em destacar, no poema, os animais que, segundo a tradição, simbolizam a agressão, como, por exemplo, o tigre, voltando-se, ao contrário, para animais como o caranguejo gigante e o piolho, pois estes, através de suas garras e ventosas, são mais eficazes na forma de exercer a crueldade. Torna-se evidente, pela análise bachelardiana, que o tempo dos atos monstruosos cometidos por esses animais é sempre um tempo interrompido, fragmentado em ações convulsivas e nervosas, o que dá ao instinto de agressão e de crueldade maior vigor e intensidade. Conforme diz Bachelard (1986, p. 23):

Com Lautréamont, estamos nos atos descontínuos, na alegria explosiva dos instantes de decisão. Porém esses instantes não são meditados, saboreados no seu isolamento; são vividos na sua sucessão sincopada e rápida. [...] A poesia ducassiana é um cinema acelerado, ao qual seriam propositadamente retiradas as formas intermediárias indispensáveis.

Para Bachelard, o instinto animal de agressão é sempre instantâneo, pois como tem origem na primitividade da alma humana e, nesse sentido, manifesta-se de forma espontânea e impulsiva.

va. Preocupada em favorecer o convívio humano em sociedade, a socialização e a educação sufocam os instintos e a primitividade, criando, assim, um eu superficial que age segundo regras aprendidas. Dessa forma, submete o homem ao tempo da vida, ao tempo linear e horizontal que vai permitir ao ser humano sua inserção na história e na sociedade. O lautreamontismo, resgatando, através da poesia, os impulsos de agressão que habitam a consciência humana, desvela o verdadeiro tempo do homem, o tempo do instante e da espontaneidade, um tempo que não continua, que renega a historicidade, e que, embora recalçado pela socialização, ainda subsiste na interioridade da alma humana. A leitura de "*Les chants*" é, nesse sentido, um verdadeiro ensinamento. Mostra ser possível viver através da poesia muscular, agressiva e nervosa, os instintos primitivos e o tempo convulsivo e ritmado que habita nas profundezas da consciência. Afastado do tempo linear e horizontal que rege as ações cotidianas, o poema ducassiano nos impulsiona para a criação estética, fazendo-nos viver o "sonho de ação", no qual o tempo aparece como ritmo e instante.

Ainda para Bachelard, é no "sonho de ação" que residem às verdadeiras alegrias humanas da ação. É mais importante fazer agir, do que agir, substituir o tempo de execução pelo tempo de decisão, substituir o tempo contínuo e pesado das funções pelo tempo dos instantes e dos projetos. Desta forma, o homem consegue reintegrar a imaginação na sua verdadeira função, que é enfrentar o risco, a imprudência e a criação.

A metamorfose ocupa um lugar de destaque nos versos de Ducasse, vindo reforçar, a nosso ver, a idéia de que o poema é a expressão literária da tese da temporalidade bachelardiana da descontinuidade e do instante. Para demonstrar isto, é importante retomar a comparação bachelardiana entre a metamorfose de Kafka e a de Lautréamont. Conforme mostra Bachelard, a metamorfose lautreamontista é totalmente diferente e, até mesmo, inversa à de Kafka. Esta última representa um tempo que morre em um pesadelo de lentidão e impotência, enquanto

a metamorfose no poema ducassiano é sempre uma aceleração vital. Na obra de Kafka, Gregor, transformado em inseto, vive no tempo que é lentidão, no tempo que não tem futuro, sua vontade é voltar ao passado. A preguiça orgânica de Gregor é a expressão de um tempo que é ausência de vontade e conseqüentemente ausência de ação. Conforme afirma Bachelard (1986, p. 17),

pode-se morrer de uma metamorfose. Na nossa opinião, Kafka sofre de um complexo de Lautréamont negativo, noturno, negro. E o que vem provar o interesse das nossas investigações acerca da velocidade poética e da riqueza temporal é que a metamorfose de Kafka surge nitidamente como um estranho afrouxamento da vida e das ações.

Como se pode perceber, ao ler o poema, tem-se com Lautréamont o pólo extremo da metamorfose kafkaniana, pois, no poema, os animais vivem metamorfoses aceleradas, vitais, instantâneas. A metamorfose lautreamontista é urgente e direta, realiza-se com rapidez, pois o "sujeito, admirado, verifica de súbito, que construiu um objeto" (BACHELARD, 1986, p. 22). A metamorfose ducassiana não é jamais descrita através de um estudo psicológico, pois este implicaria um relato, cujo pressuposto é a vivência de uma lentidão que estaria submetida, portanto, há um tempo continuado, há um tempo que se prolongaria na angústia e na dor. No poema de Lautréamont, as formas são descritas como paragens bruscas e irregulares e necessitam ser vividas na sua rapidez. Conforme afirma Bachelard, "é preciso tentar viver a série das formas na unidade da metamorfose e, sobretudo, vivenciá-la rapidamente" (BACHELARD, 1986, p. 22).

É importante ressaltar ainda com relação à questão do tempo, a surpreendente coerência que existe entre o sentido mesmo do poema e a forma que lhe dá o autor. Percebemos, de um lado, que a narrativa poética não se pauta na continuidade temporal, mas é, ao contrário, entrecortada por saltos e rupturas que nos fazem experimentar, de forma intermitente e descontínua, impressões e vivências, marcada por impulsos de hostilidade animal e humana con-

tra os outros e contra o mundo. A força do poema de Lautréamont se torna maior porque as palavras acompanham este ritmo frenético e alucinante de ações cruéis que nos fazem viver a rapidez das impressões e provocar, assim, um mergulho no tempo real, no tempo que pulsa no interior e no íntimo da consciência. Conforme mostra Bachelard, o segredo da violência de Lautréamont está no fato de que ele é um devorador do tempo, do tempo da vida cotidiana, do tempo da história, do tempo que continua na monotonia da sua linearidade e horizontalidade.

O segundo pressuposto bachelardiano, que vamos retomar para servir de diretriz de nossa reflexão, é a noção de imaginação material que aparece como uma constante na obra do filósofo, principalmente nos últimos textos de sua vertente poética. Em *“L'eau et les rêves”*, Bachelard (1997, p. 2) distingue dois tipos de imaginação, quais sejam a “imaginação formal”, que se volta para as arestas exteriores e geométricas do objeto e a “imaginação material”, descrita por ele, como aquela que pretende o domínio mesmo sobre a intimidade da matéria e consegue, assim, recuperar o mundo como provocação, como resistência, estimulando o trabalho ativo e transformador do homem contra o mundo que o rodeia. Retomando esta distinção, vamos discutir alguns aspectos levantados por Bachelard, com o intuito de ressaltar, no poema ducassiano, a materialidade manifesta que, a nosso ver, emana de seus versos, impondo-se, como coeficiente de adversidade, constitui, assim, a fonte onírica e artesanal do lautreamontismo.

A postura filosófica, habitualmente regida pela “imaginação formal”, faz com que o filósofo busque, no poema, princípios metafísicos. Diante da obra de Lautréamont, o leitor é forçado a assumir postura diferente. Arrebatado pelo vigor dos versos lautreamontistas, apreende, de forma imediata, a força das metáforas que, carregadas de energia vital, tornam-se mensageiras da materialidade primitiva que tem origem na interioridade da alma humana. Consegue, assim, captar, no instante mesmo da leitura, a beleza muscular que irrompe dos versos de

Lautréamont, experimentando, com toda a plenitude de seu ser, a força e o vigor da “imaginação material”. Desde as primeiras páginas, percebe-se que a paisagem onírica de Ducasse revela um gosto pela matéria bruta e desnuda, pois, ao longo do poema é ressaltado exhaustivamente o aspecto de hostilidade e confronto com o mundo material e com os outros, o que, para Bachelard, deve ser a mola propulsora de toda estética. Em *“Les chants”*, o ato de agressão e a violência animal passam a ser os atores principais e constituem, segundo a interpretação de Bachelard, formas primitivas da consciência humana que se revelam, através do onírico, mostrando que a imaginação deve ser, na verdade, função do coeficiente de adversidade, manifestado pelo homem em relação ao mundo e aos demais seres da natureza.

É incontestável que a perspectiva de Bachelard em relação à concepção de imaginação é inovadora e original. Sua vertente poética se impõe como contestação dos parâmetros da tradição filosófica que abordava a questão da imaginação, a partir de um enfoque psicológico-gnosiológico, mostrando a imagem como construção subjetiva sensória e intelectual. Optando pelo enfoque estético, Bachelard restitui a autonomia da imaginação, mostrando que a imagem deve ser compreendida como evento de linguagem, como acontecimento objetivo integrante de uma função imagética.

Para que se possa compreender a originalidade da perspectiva bachelardiana, torna-se necessário retomar a crítica que perpassa sua obra e que é expressa pela denúncia do “vício de ocularidade”, marca preponderante da tradição científico – filosófica do ocidente. A “ocularidade” levou ao privilégio da visão, em detrimento do corpo e da materialidade, fazendo com que os filósofos elegessem a “imaginação formal” como sendo a verdadeira forma de imaginação. Exaltando a força da “imaginação material”, Bachelard vai mostrar que a função imaginante deve ter como meta primordial recuperar o mundo como resistência e provocação. O mundo, em lugar de ser contemplado ociosamente como espetáculo, deve ser apreendido pela concretude e pela materia-

lidade, fazendo da relação homem mundo um confronto, um corpo a corpo, no qual a matéria aparece como resistência e o homem como mão obreira, cuja meta é a dominação desta, através do trabalho.

Em “*Les chants de Maldoror*”, a “imaginação material” torna-se cenário de fundo. Conforme mostra Bachelard, as situações de confronto com o mundo e com os outros fazem da índole agressiva a marca primordial desta poesia enérgica e transgressora. Lautréamont, recusando as poéticas visuais e panorâmicas, provoca o leitor com versos que, por serem próximos da miséria humana, tornam-se mais dinâmicos e vigorosos. A “imaginação formal” não pode ter lugar num poema, onde a agressividade é presença constante. Profundamente visceral, a poesia lautreamontista emerge das profundezas recônditas do ser humano, tem origem nos impulsos primitivos e é a revelação da violência no seu estado puro, na sua forma animal, uma violência que, carregada de dinamismo, só pode ser expressa pela imaginação eminentemente material.

Retomando mais uma vez o estudo bachelardiano sobre o Bestiário de Lautréamont, antes mencionado, concluímos que, no poema ducassiano, as imagens têm origem num pólo vital da consciência que se inscreve na matéria animada e se realiza através de formas animais e de atos de agressão e crueldade. Conforme mostra a leitura bachelardiana, na “imaginação material” somente o ato biológico é decisivo. Fazendo um levantamento dos animais, nos quais o complexo de agressão se manifesta de forma mais intensa, Bachelard privilegia os coeficientes dinâmicos das ações agressivas, mostrando que, no poema, o instinto de agressão animal aparece associado aos órgãos de ataque dos animais, órgãos como a garra e a ventosa. Isso nos leva a concluir que o instinto de agressão está fortemente relacionado com a noção bachelardiana de confronto, de corpo a corpo do homem com o mundo e se fundamenta, portanto, na noção de imaginação dinâmica e material. “Como se vê, é sempre o mesmo deboche da força, uma força sempre específica que cresce à medida do obstáculo, que deve sempre ven-

cer a resistência e apresentar vitoriosamente as armas da sua falta, os órgãos animais do seu crime” (BACHELARD, 1986, p. 40). Considerando a garra como o símbolo da vontade pura, Bachelard indaga: “O que seria, com efeito, uma vontade pura sem a garra?” (BACHELARD, 1986, p. 34).

Uma outra passagem da obra bachelardiana, na qual o filósofo aponta a profunda diferença entre a vontade de Schopenhauer e a de Lautréamont, vem reforçar a idéia de que a noção de “imaginação material” permeia os versos lautreamontistas. Conforme mostra Bachelard, a vontade de Schopenhauer se manifesta meramente como vontade de viver, uma vontade de viver que é inerente ao universo e ao nosso corpo, na medida em que sofremos, gozamos, atuamos e nos movemos. Afirma que o querer-viver de Schopenhauer é uma forma de irracionalismo, de passividade que só se impõe pela massa, pela quantidade e pela totalidade, já que está presente em todo o universo. À vontade lautreamontista, ao contrário, é um querer-atacar, dramático e incerto, que pode ser encontrado na dualidade dos instintos erótico e agressivo, trazendo, portanto, a marca paradoxal da alegria e do sofrimento. A vontade de atacar ducassiana faz com que a trajetória do movimento se torne uma fibra, um nervo, um músculo. Mais uma vez, a idéia de materialidade e de imaginação material aparece como pressuposto fundamental do poema, revelando todas as nuances do complexo animal que marcam o querer-atacar ducassiano.

Com o intuito de apontar a profunda diferença entre a vontade ociosa inerente ao pensamento filosófico de Schopenhauer e o querer-atacar ducassiano, Bachelard, exagerando o sentido teratológico de Lautréamont, enuncia o que deve ser o lema do caranguejo gigante: “Devemos viver para agarrar e não agarrar para viver” (BACHELARD, 1986, p. 37). A garra aparece, pois, no poema, como consciência da vontade pura e constitui a expressão concreta do querer-atacar lautreamontista. No segundo canto, entra em cena o piolho, animal privilegiado pela imaginação energética de Lautréamont. São dedicadas inúmeras páginas ao piolho que parecem,

à primeira vista, pueris e de mau gosto, mas que, através de uma análise mais atenta, revelam sua força poética, pois nestas, a animalidade atinge o seu auge. Através de seus versos de vigor incontestável, Lautréamont afirma: “Se a terra estivesse cheia de piolhos, tal como as praias estão cheias de areia, a raça humana seria aniquilada, tomada de dores terríveis. Que espetáculo! E, eu com asas de anjo, imóvel nos ares, para o contemplar!” (LAUTRÉAMONT, 1990, p. 162).

Os animais ducassianos com suas garras, bicos e ventosas simbolizam a convergência de uma multiplicidade orgânica, na qual o instinto de agressão se torna a marca preponderante. É a dinâmica da agressão que comanda o poema, fazendo da “imaginação material” a matéria de seus versos, a meta de sua beleza onírica.

Detendo-se no caráter animalesco dos impulsos humanos, Lautréamont revela um “psiquismo excitado”, entregando-se à verdadeira poesia, aquela que faz dos instintos a força propulsora do imaginário. A poesia, aceita pela tradição, gosta de seguir uma história, relatar uma existência, romancear um amor; é uma poesia que se atém ao tempo da vida, que vivencia contemplativamente as delícias ociosas da “imaginação formal”, voltando-se para a geometria dos objetos, uma imaginação que é, portanto, fundamentalmente ocularista. O verbo explosivo de Lautréamont, ao contrário, renega símbolos definidos, imagens aprendidas, resgata o corpo e a materialidade, impõe-se como poesia primitiva, que, tendo como meta descrever o instinto animal presente nas paixões humanas, revela o embate do homem com a concretude do mundo material. Reconduzindo a função imaginante para o plano poético, Lautréamont mostra, através da explosão de instintos, que a imaginação deve emergir da vibração descontínua dos impulsos primitivos.

A leitura do poema lautreamontista leva a uma conclusão inevitável. A verdadeira imaginação deve se libertar do jugo da representação, sempre referida à realidade sensível. Resistindo às imagens que, provêm da vida cotidiana e são regidas pela oculari-

dade, a imaginação deve se fazer corpo a corpo e resgatar a primitividade que habita no interior de cada ser humano. Enquanto as imagens sensíveis se fundamentam no tempo linear, contínuo e horizontal, a verdadeira imaginação, eminentemente material, explode através de um frenesi de instantes. O Conde de Lautréamont nos ensina como superar, através da poesia, os níveis mais superficiais da consciência, impostos pela cotidianidade e pela socialização, resgatando, assim, nas profundezas da alma humana, a linha de força da imaginação, de uma imaginação fundamentalmente material. Afastando-se das imagens sensíveis e reprodutoras, Lautréamont faz da imaginação um grito de liberdade que, através de seus versos, descreve a concretude e materialidade do mundo, fazendo com que a riqueza do tempo exploda numa convulsão de ritmos frenéticos. Conforme afirma Bachelard, “temos que nos distanciar dos livros e dos mestres para reencontrarmos a ‘primitividade poética’” (BACHELARD, 1986, p. 54).

A conclusão da obra de Bachelard “*Lautréamont*” é, entretanto, intrigante e nos leva a refletir sobre certas afirmações feitas pelo filósofo. É incontestável que Bachelard exalta, ao longo do livro, o poema de Ducasse, apontando a linha de força da imaginação que emerge dos versos lautreamontistas. Deixa claro, em sua análise, que onirismo deve ter origem nos impulsos vitais e primitivos da consciência humana, mostrando que o homem deve se libertar do peso das responsabilidades impostas pela vida cotidiana e pela socialização, para que este pólo vital se manifeste como força onírica da poesia, revelando, assim, o caráter biológico da imaginação.

O que causa estranheza é a tese defendida na conclusão, quando Bachelard, depois de ter exaltado o poema de Lautréamont, afirma que o “lautreamontismo” não seria ainda a solução completa da verdadeira poesia, tornando-se necessário alcançar o que denomina de “não-lautreamontismo”. Segundo o filósofo, o “não-lautreamontismo” representaria o verdadeiro onirismo. Para Bachelard, subsistem, ainda, nos versos ducassianos, resquícios da “causalidade eficiente”, o que faz com que o poema permaneça muito pre-

so às coisas. A superação do “lautreamontismo” pelo “não-lautreamontismo”, permitiria ao espírito reencontrar a alegria da “causalidade formal, seguindo, (assim), uma crença de beleza, quando a inocência de um olhar se transforma em ternura” (BACHELARD, 1986, p. 152). Deixa claro, na conclusão que o termo “não-lautreamontismo” está sendo empregado com o intuito de “conferir uma função igual a do não-euclidianismo” (BACHELARD, 1986, p. 154), o que significa que não há oposição entre as duas formas de poesia, mas sim, superação da primeira pela segunda.

Com o intuito de melhor esclarecer o que seria o “não-lautreamontismo”, Bachelard retoma a obra de Roger Caillois, “*Le mythe et l’homme*”, e a de Armand Petitjean, “*Imagination et réalisation*”. Mostra que estes pensadores compreenderam muito bem o que é a “imaginação pura”, uma imaginação que se manifesta através da poesia aberta, livre e autônoma, da poesia que, desprendendo-se das coisas e dos objetos, consegue reencontrar o vigor e a alegria da causalidade formal. Pode-se, então, concluir, a partir do que foi dito que, para Bachelard, a meta da imaginação deve ser alcançar o não-lautreamontismo que leva à poesia pura, uma poesia que se volta para as formas, tornando-se, assim, autônoma e livre.

Para que se possa compreender o verdadeiro sentido da proposta bachelardiana, torna-se necessário, a nosso ver, retomar a trajetória poética do filósofo que se sucede a Lautréamont. Nesta trajetória, uma tese primordial se impõe como uma constante: a de que a verdadeira imaginação é sempre eminentemente material. Para Bachelard, a “imaginação formal”, cujo fundamento é a ocularidade, é exaustivamente condenada ao longo de sua obra como uma imaginação ociosa e passiva.

Nesse sentido, o propósito de Bachelard, ao exaltar a poesia pura como uma poesia que é regida pela causalidade formal, não pode ser compreendida, de maneira alguma, a partir da distinção bachelardiana feita em “*L'eau et les rêves*” (1997) entre “imaginação formal” e “imaginação material”. O significado do termo formal, que aparece no “*Lautréamont*” apos-

to ao termo causalidade, deve ser interpretado num sentido bem específico. O artigo “*Da epistemologia à estética*” – o nascimento da vertente noturna em Bachelard (BARRETO, 1994, p. 67) vem corroborar nosso ponto de vista, esclarecendo, numa nota de rodapé, que o significado do termo “formal” não deve ser relacionado com a noção bachelardiana de “imaginação formal”, mas sim compreendido a partir da noção de imaginação pura ou de “princípio imaginário” que aparece na introdução de “*Lair et les songes*”.

Acreditamos que se deve interpretar a noção de “poesia pura” a partir da tese primordial da poética bachelardiana. Para Bachelard, a verdadeira imaginação é “a imaginação sem imagens”, ou seja, a imaginação que não é reprodutora da realidade sensível, a imaginação que, afastando-se do mundo da vida e dos sentidos, torna-se criadora e, nesse sentido, livre e autônoma. O “não-lautreamontismo” diz respeito, então, ao onirismo que se manifesta através da “poesia pura”, uma poesia que, por ser eminentemente criadora, afastou-se do sensível e alcançou a liberdade plena.

“*Lautréamont*”, é a primeira incursão bachelardiana nas sendas da imaginação. Já contém, porém, em potencial as diretrizes que mais tarde serão desenvolvidas por Bachelard em sua vertente poética. Constitui, a nosso ver, uma obra fundamental, sendo a chave mestra para a leitura dos textos bachelardianos sobre a imaginação. Desta obra, de importância capital, pode-se retirar a idéia de que mais tarde vai ser desenvolvida, por Bachelard, que a força do imaginário, manifestada como instinto de agressão animal, emerge da energia vital que habita nas profundezas da alma humana e constitui a função realizante da verdadeira imaginação.

A reflexão dos pontos polêmicos da leitura bachelardiana, que levantamos aqui, nos leva, pois, a uma convicção inevitável. O poema vigoroso e forte de “*Lautréamont*” mostra que a verdadeira poesia deve ser resultado de uma renúncia. É, pois, resistindo às imagens sensíveis e representativas, às imagens ensinadas que o homem pode reencontrar o verda-

deiro viés da poesia autônoma, substituindo, assim, o tempo cativo da horizontalidade, pelo tempo livre, cintilante e frenético dos instantes. O homem, libertado das responsabilidades da vida, conseguirá, então, reencontrar, através da poesia e da imaginação, o verdadeiro viés da função imaginante.

Os versos lautreamontistas são provocação e impõem ao leitor vivenciar na carne, nas vísceras o gozo explosivo da imaginação material, ao mesmo tempo em que o levam a experimentar as diversas simultaneidades do tempo estilizado em instantes.

Seguindo Bachelard nas sendas do imaginário ducassiano, vamos descobrir que o homem é muito mais do que se mostra nas ações cotidianas. O homem é, na verdade, a soma de infinitas potencialidades, é um *sur-animal* que, resgatando os impulsos primitivos de animalidade, os conduz através da linha de força onírica e vigorosa para a poesia e, num esforço estético de vida, faz da imaginação a função por excelência do *sur-homem*.

Não se pode, entretanto, esquecer o alerta bachelardiano levantado na conclusão do "*Lautréamont*". Impõe-se, como necessário, alcançar, através de um mergulho ainda mais profundo na primitividade da consciência humana, o que Bachelard denomina de "não-lautreamontismo". Este, sim, permitirá ao homem alcançar o verdadeiro onirismo, levando-o a vivenciar, pela poesia pura, autônoma e livre, o êxtase da existência *sur-humana*.

## REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. *La dialectique de la durée*. Paris: PUF, 1950.

\_\_\_\_\_. *L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*. Paris: J. Corti, 1997.

\_\_\_\_\_. *L'intuition de l'instant*. Paris: Denoel, 1985.

\_\_\_\_\_. *Lautréamont*. Paris: J. Corti, 1986.

\_\_\_\_\_. *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris: J. Corti, 1986.

BARRETO. *Da epistemologia à estética: o nascimento da vertente noturna em Bachelard*. [S.l.: s.n.], 1994.

BLANCHOT, M.; GRACQ, J.; LE CLEZIO, J. M. G. *Sur Lautréamont*. Paris: Complexe, 1987.

CAILLOIS, Roger. *Le mythe et l'homme*. Paris: Gallimard, 1987.

LAUTRÉAMONT, Conte de. *Les chants de Maldoror*. Paris: Flamarion, 1990.

PETITJEAN, Armand. *Imagination et réalisation*. Paris: Denoël et Steele, 1936.



# A demiurgia da mão no cosmos poético de Sertania, de Nivaldete Ferreira

Ana Laudelina Ferreira Gomes – UFRN

## RESUMO

À luz do pensamento bachelardiano, faço uma leitura do livro *Sertania*, da escritora Nivaldete Ferreira, enfocando a demiurgia da mão onírica em seu cosmos poético.

Palavras-chave: Mão onírica. Ritmanálise. Devaneio ativo. Imaginação material dinâmica.

## RÉSUMÉ

Selon la pensée bachelardienne, je fais une lecture du livre *Sertania*, de l'écrivain Nivaldete Ferreira, qui focalise le démiurge de la main onirique dans son cosmos poétique.

Mots clés: Main onirique. Rythmo-analyse. Rêverie active. Imagination matérielle dynamique

*“O homem pensa porque tem mãos”  
Anaxágoras*

## INTRODUÇÃO

Há três anos organizei de última hora uma pequena confraternização de final de semestre acadêmico convidando amigos e colegas de trabalho mais chegados. Nivaldete veio com amigos, até então não a conhecia. A festa foi muito boa em muitos sentidos, entre eles, pelo início de uma nova e bonita amizade entre mim e Niva, apelido com o qual passei a chamá-la.

Lembro de ter me surpreendido, e continuar a me surpreender, com o jeito maroto de moça inocente em uma mulher forte impossível de passar despercebida, qual uma “menina buchuda”, como diriam aqui no nordeste<sup>1</sup>. Mulher menina que não

só escreve poesia, mas respira poesia, vive poesia, e não preciso ir muito além para revelar minha admiração por ela. Este é um dos motivos da escolha deste trabalho para publicação neste dossiê. Convicta de que “só olhamos com uma paixão estética as paisagens que vimos antes em sonho” (BACHELARD, 1989a, p. 5), gostaria de poder dividir algumas paisagens apaixonantes com outros potenciais leitores apaixonados.

Há um ano fui convidada para apresentar Nivaldete num evento, embora aqui em Natal ela seja muitíssimo mais conhecida que eu. Evento cultural dedicado à memória de escritores da terra<sup>2</sup>. Aceitei o convite e me preparei para a apresentação lendo com cuidado as principais produções literárias da escritora, algumas já minhas conhecidas, outras deliciosamente novas. Foi o caso de “*Sertania*”, livro de poemas publicado em 1978, com ilustrações da própria autora – uma das múltiplas expressões de sua capacidade multimídia, ao lado da dramaturgia, da música, do romance e da literatura infanto-juvenil. Confesso que o título não me estimulava muito, não me oferecia identificação alguma. Mas qual minha surpresa! Para além da catarse do que viveu quando criança no sertão da Paraíba, dos arcaísmos considerados pela poeta como um brinde às “[...] palavras virgens [...] a palavra bela adormecida, que você deve acordá-la, dar-lhe um beijo para despertá-la” (FERREIRA apud CASTRO, 2001), em “*Sertania*” encontrei uma ilustração concreta do trabalho demiúrgico da mão onírica de que nos fala Gaston Bachelard, tema sobre que discorri naquela

<sup>1</sup> Menina buchuda = mulher com jeito de menina

<sup>2</sup> Apesar de Niva não ter nascido por aqui, mas na Paraíba, em Nova Palmeira, terra da também escritora Zila Mamede, nos meios intelectuais locais é considerada potiguar.

apresentação e que reviso e trago aqui novamente num esforço de elucidação de um exercício de leitura de imagens pelas imagens como requer o método bachelardiano, na abordagem da imaginação dos elementos.

## MATÉRIA-MÃO: DINAMISMO E COSMOS POÉTICO

A semelhança de Empédocles, que buscou as raízes da realidade nos quatro elementos materiais da natureza (água, ar, fogo e terra), Gaston Bachelard encontrou neles a base cósmica do imaginário poético e filosófico<sup>3</sup>.

A meditação das imagens literárias associadas aos quatro elementos num vasto passeio pela literatura universal permitiram que o pensador falasse da materialização do imaginário, tratando da imaginação material ligada a cada um destes elementos e de suas nuances específicas de acordo com o dinamismo particular que lhe é conferido por diferentes sonhadores<sup>4</sup>.

Para Bachelard, ao cantarmos um elemento material, apesar de “acreditarmos estar sendo fiéis a uma imagem favorita [...] na verdade estamos sendo fiéis a um sentimento humano primitivo, a uma realidade orgânica primordial, a um temperamento onírico fundamental” (1989a, p. 5). É assim que o pensador estabelece uma associação entre fidelidade material e fidelidade poética.

Os quatro elementos materiais são pensados como arquétipos, noção que toma de empréstimo a Carl Jung, concebendo-a na acepção que lhe dá Robert Desoille: “um arquétipo é antes uma série de imagens ‘resumindo a experiência ancestral do homem diante de uma situação típica, isto é, em circunstâncias que não são particulares a um só indivíduo, mas que podem impor-se a qualquer homem

[...]” (BACHELARD, 1990b, p.161-2). Os arquétipos comandariam imagens dominantes que estão na fonte de toda imaginação. Enquanto arquétipos, cada um dos elementos apresenta distintos atributos materiais, atributos estes que correspondem a diferentes formas de valorização da matéria.

Compreendendo a imaginação e as imagens em sua materialidade, e estas em sua condição arquetípica, Bachelard distinguirá quatro tipos predominantes de imaginação as quais estarão associadas às imagens poéticas: “Acreditamos poder falar de uma lei das quatro imaginações materiais, lei que atribui necessariamente a uma imaginação criadora um dos quatro elementos: fogo, terra, ar e água [...]” (1990a, p. 8).

Mas os arquétipos, e as imagens poéticas, não são pensados como símbolos fixos, mas enquanto símbolos motores, mais propriamente como ritmos. Neste ponto é particularmente importante retomar o tema da valorização da matéria, pois valorizar uma matéria é dar a ela um ritmo próprio, um dinamismo particular. Pela imaginação criadora, o sonhador valoriza de uma maneira singular as matérias suscitadas em seu devaneio poético, singularidade que confere à imaginação material um caráter dinâmico, o que dá sentido à noção de imaginação material dinâmica.

A valorização das matérias do devaneio está associada à valorização do próprio ser. Bachelard discorda das “descrições psicológicas” de seu tempo relativas à imaginação, por entender que partem do postulado de que as imagens reproduzem as sensações. Para o pensador, o problema estaria no fato de a qualidade ser sempre colocada como relativa àquilo que é experimentado, vivido, enfim, como “aquilo que conhecemos de uma substância” (1990b, p. 61). Sua concepção é outra: é preciso levar em conta o sentido e a função da adesão apaixonada às substâncias que amamos. Sua tese é a de que “a maneira pela qual *amamos* uma substância, pela qual *enaltecemos* a qualidade, manifesta uma reatividade de todo nosso ser”. Assim, a qualidade por nós imagi-

3 Imaginário poético e filosófico é a terminologia usada por Pessanha (1988). Sobre os quatro elementos na filosofia pré-socrática, consulte Souza (1973).

4 Em se tratando de um sonho em estado de vigília (o devaneio poético), seria mais apropriado falar em devaneadores, mas, sendo uma palavra inusual em nossa língua, optamos por sonhadores.

nada em nossos devaneios “nos revela a nós mesmos como sujeito qualificante” (1990b, p. 62).

Uma vez que o campo da imaginação criadora ultrapassa o campo das qualidades percebidas, segundo Bachelard, residiria aí o problema do valor subjetivo das imagens da qualidade, já que o valor da qualidade está no sujeito imaginante e não no contexto das sensações objetivas: “Ao invés de buscar a qualidade no todo do objeto como signo profundo da substância, será preciso buscá-la na *adesão total* do sujeito que se envolve a fundo naquilo que imagina” (1990b, p. 62-63).

“Imaginar uma qualidade é dar-lhe um valor que ultrapassa ou contradiz o valor sensível, o valor real” (1990b, p. 64). As qualidades representam mais devires que estados. No campo do imaginário, os adjetivos, antes de meramente oferecer qualidades aos substantivos, caracterizando o sujeito da oração, indicam movimento, indicam ação, expressam a vontade que é suscitada pelos devaneios dos objetos e que pede para ser despertada por uma mão onírica que lhe oponha força e resistência correspondente. Assim, a imagem de um vinho aveludado, está, antes de tudo, suscitando a vontade de aveludar, de amaciar. Do mesmo modo, uma montanha de curvas suaves, indicaria a vontade de suavizar. Um caminho estreito, a vontade de estreitar.

Para Bachelard, é pela dinamização das imagens da matéria que a imaginação revela sua unidade na fusão sujeito – objeto. Pois viver uma imagem dinâmica é viver a mutação das forças psíquicas imaginantes. Assim, os arquétipos vão ressoar num ritmo pela valorização ideativa de um sonhador sobre a matéria de seu devaneio. Enquanto arquétipos e ressoando em ritmos próprios, os elementos da natureza – hormônios da imaginação criadora – são propulsores de imagens poéticas, imagens materiais dinâmicas.

Mas é preciso estar atento para a inversão que Bachelard propõe ao tratar da imagem. Apesar de valer-se de algumas categorias da psicanálise de seu tempo, com ela manteve constante debate, a propósito do qual se inseria o tema da busca da realidade

sob a imagem. Propôs o inverso: “sobre a realidade buscar a positividade da imagem”. Postulava que a imagem poética tem um ser próprio, um dinamismo próprio e que, por isso mesmo, a leitura de imagens deveria se ater a este dinamismo, ao movimento, à ação mais do que a um simbolismo fixo associado a cada um dos elementos materiais. Assim é possível entender porque sonhadores de mesmo temperamento poético (aquático, ígneo, terrestre ou aéreo) sonham diferentemente as mesmas matérias e, a despeito disso, ser possível a comunicabilidade das imagens.

As qualidades materiais estão adormecidas nas coisas, nos objetos de devaneio, diz Bachelard, é o ser humano que as desperta. O homem trabalha a matéria, aplica-lhe uma força, força que fala sobre sua própria vontade: “A matéria é nosso espelho energético”. Medimos nossas próprias forças no trabalho contra as matérias. Elas resistem a nós, provocando-nos devaneios de resistência. Assim participamos de sua força, e colocamo-nos numa condição psíquica nova. Em lugar do olho contemplativo de um sujeito inerte distanciado de um objeto igualmente passivo, temos a mão onírica, ativa, demiúrgica, que põe sujeito e objeto em nova condição pela ação mútua que um exerce sobre o outro. “É o movimento que cria a visão”, diz Bachelard (1990a, p. 44). Matéria e mão onírica agiriam uma sobre a outra e neste dualismo energético ativo, o devaneio poético, “[...] idealiza ao mesmo tempo o sujeito e o sonhador” (BACHELARD, 1988, p. 54). A matéria é dinamizada pelo sonhador, traz a marca de uma singularidade. Esta relação está fortemente indicada no livro “*Sertania*”, de Nivaldete Ferreira, e é o que procuraremos demonstrar.

## SERTANIA E A DEMIURGIA DA MÃO

“*Sertania*” (FERREIRA, 1979) revela Nivaldete como uma poeta dos dedos, das mãos, do toque corporal pelos dedos, pelas mãos, uma poeta da manipulação das matérias do devaneio pela mão onírica. Meditemos sobre algumas das paisagens oníricas de seus poemas.

A casa simples tem nervos, “nervos nus”, não somente ao toque da vista, mas “dos dedos<sup>5</sup>”. As mãos se douram “sob a palmatória, não havendo água que os dedos lavem/terroso mel<sup>6</sup>”. “As mãos a(r)gilosas da louceira” imitam as mãos de Deus, são mãos demiúrgicas, delas “Nascem almas/Às multidões/De minúsculos Adões<sup>7</sup>”. A “mão cruza de gestos/O espaço” como “Solene e longa/Benedura<sup>8</sup>”. O botador de água usa os dedos para contar “mais uma diafa/E quase um sonho<sup>9</sup>”.

A manipulação das matérias do devaneio fica patente na passagem em que a poeta ao invés de dizer “rendeira rendando”, diz “rendeira dedos rendando”, os dedos são o motor do devaneio a manipular a renda<sup>10</sup>. Os dedos retornam na expressão da ausência do pai, que é sentida como “toque”: “Apenas toco a árvore seca/De tua ausência<sup>11</sup>”.

Essa mão que trabalha a matéria aparece também de forma implícita em um dos objetos favoritos do devaneio de Nivaldete em “*Sertania*”: fazedores de todo tipo de coisas, artistas, artesãos, enfim, criadores.

A poeta nos fala do fazedor de gamelas, como “escultor” e de seu diálogo com a matéria de sua criação. Ele trabalha a matéria e ao trabalhá-la, seu psiquismo é trabalhado, como na formulação bachardiana: ao fazer gamelas, o velho fazedor de gamelas “Escava ao leve o mulungu<sup>12</sup>, espaço que diminui o mulungu, mas também o infinita<sup>13</sup>”.

Todo trabalho de costura é acompanhado por um “olho atento”, que não é o verdadeiro condutor do trabalho, pois, ao final, “só resta ao olho espavorido – a cicatriz do tecido”. É a mão onírica novamente a trabalhar, juntando os fios:

5 “*Rancho*”. (FERREIRA, 1979, p. 44).

6 “*A ceia da palmatória*”. (FERREIRA, 1979, p. 45).

7 “*A louceira*”. (FERREIRA, 1979, p. 73).

8 “*A fazedora de chapéus*”. (FERREIRA, 1979, p. 57).

9 “*Botador d’água*”. (FERREIRA, 1979, p. 65).

10 “*Rend(eir)agem*”. (FERREIRA, 1979, p. 49).

11 “*A meu pai*”. (FERREIRA, 1979, p. 51).

12 “*Corticeina*”. (FERREIRA, 1979).

13 “*O fazedor de gamelas*”. (FERREIRA, 1979, p. 60).

Olho atento e a fina lança vai  
Juntando fio a fio  
O inemorragico  
Corte do linho.<sup>14</sup>

A mão age e faz crescer o material trabalhado:

Fitilhos  
Da cabeleira de palha  
Dobram-se aos dedos  
Donde vão crescendo  
Alfarjas que se costumam  
Formas graves de chapéu.<sup>15</sup>

A cantoria solta, libera o verso do cantador, cantoria e cantador provocam-se. O aço líquido vibra manso, tranqüilo, dá liquidez ao verso, fluidez à palavra musical:

Escuma o verso, a cantoria  
Se as unhas de vidro experimentam  
O pescoço modiglianino  
Em que escorre,  
De aço e ralo  
O cabelo vibrátil da viola.<sup>16</sup>

O trabalho sobre a madeira também é objeto de devaneio:

Espaceja o aço  
Talhos na madeira  
E se recurva o dorso  
A quebrar ossos  
Ao corpo vegetal<sup>17</sup>.

O devaneio poético sobre o processo de criação está presente também na atenção às mulheres. A gravidez está associada ao trabalho numa olaria. Fala de “mais uma Maria” a fugir no escuro [escondida] para não alardear o espanto alheio. No parto,

Rangem por fim  
Os elásticos da carne  
À sanguilavada expulsão  
Do que se compôs no silêncio  
Da uterina olaria:

14 “*A cerzideira*”. (FERREIRA, 1979, p. 26).

15 “*A fazedora de chapéu*”. (FERREIRA, 1979, p. 57).

16 “*O cantador*” (FERREIRA, 1979, p. 69).

17 “*O lenhador*” (FERREIRA, 1979, p. 77).

O filho (de mais uma Maria)<sup>18</sup>.

Um contraponto correspondente aparece onde o parto é o da louça<sup>19</sup>. E onde a várzea está associada à mulher inseminada:

A várzea dorme  
Inseminada  
De ramas de batata  
Qual mulher  
De muitos filhos preenhe  
Que generosa os dará  
À fome dos homens  
E dos bichos<sup>20</sup>.

A gravidez também aparece associada à oficina e à fiagem:

Oficina do silêncio  
Fiando filhos  
No calado das areias  
Várzea<sup>21</sup>.

As mulheres trabalhadoras são objeto de devaneio de Nivaldete Ferreira: a cerdizeira, a rendeira, a fazedora de chapéu, a passadeira.

Este contato íntimo com as matérias nas imagens literárias nivaldeteanas sugere-nos seu temperamento poético, no sentido formulado por Bachelard. A poeta mostra-se afeiçoada às lanças, às facas, às foices, aos alfinetes, a todo tipo de instrumentos e ferramentas cortantes, espetantes, a armas brancas, todos associados à imaginação da terra. Não por acaso, “*Sertania*” nos remete a uma terra chamada sertão. Devaneio que se estende também a resultados da manipulação destes instrumentos perigosos: os fermentos, os cortes, as cicatrizes. Sertão ferido, cortado, rachado, cicatrizado? Poderiam ser estes os principais valores oníricos relevados em sua poética.

A agulha de costura é “fina lança”. Inemorrágico é o “corte” no linho. A costureira deixa à tona a “ci-

catriz do tecido”. Fina lança que vem fechar as duas partes do linho cortado, como dois lábios<sup>22</sup>.

As astes dos agaves<sup>23</sup> são “agulhas verdes”, como se a terra estivesse agulhando ou fosse agulhada<sup>24</sup>. Remete-nos a uma terra hostil. São agulhas dedos, quererão tocar os homens, espetá-los, furá-los, costurá-los? São dedos “sagitais<sup>25</sup>”. Dedos que serão ceifados, restando apenas o punho. A terra sem dedos. A máquina ceifa a terra, ceifa seus dedos sagitais. A boca do motor engole também os dedos das mulheres que com ele trabalham. Mulheres e terra estão em correspondência, ambas perdem os dedos, ceifados ou engolidos pela máquina. Pensando-as como símbolos do feminino – mulher e terra – não poderíamos dizer que o devaneio de Nivaldete nestes poemas nos remete a uma luta inglória da razão e imaginação, sendo esta sucumbida por aquela, resultando em uma perda da capacidade de sonhar? Sertão, terra seca, falta água para despertar sonhos de fluidez.

Quando o elemento água aparece, vem combinado com o elemento terra, na sua marca de dureza, são “águas estropiadas”. Águas que têm corpo, águas “feridas”, que sentem (se machucam). Águas “de pedras, de pontas e humanas diluências”. Águas que tudo dissolvem, nos diz Bachelard. De capacidade de se diluir no humano, diz Nivaldete. De humanizar todo o ser pela água que tudo dilui, diríamos com Bachelard. Fazer a diluição das durezas petrificantes, das hostilidades pontiagudas. Águas correndo para seu destino: a profundidade, águas que “por fim repousarão num pântano<sup>26</sup>”.

Em correspondência com as lanças e as pontas afiadas, Nivaldete dá lugar à água cáustica. Lençóis são lavados em “sabão de soda”. A água não está presente somente na lavagem da roupa, mas nas gotas que pingam nas telhas. Assim, ao lado da água corrosiva, temos a água lenta de um tempo a con-

18 “*Geretriz*”. (FERREIRA, 1979, p. 70).

19 “*A louceira*”. (FERREIRA, 1979, p. 73).

20 “*Várzea*”. (FERREIRA, 1979, p. 79).

21 Idem. (FERREIRA, 1979, p. 79).

22 “*A cerzideira*”. (FERREIRA, 1979, p. 26).

23 Sisal de que se faz a corda.

24 “*Campo de agave*”. (FERREIRA, 1979, p. 29).

25 Que tem forma de seta.

26 “*Águas*”. (FERREIRA, 1979, p. 30).

ta-gotas, água curativa que vem como remédio às friezas da solidão:

Inverno sobre telhas  
No chão lentipinga uma goteira  
Conta-gotas  
Dos remédios da solidão<sup>27</sup>.

Nivaldete também é sensibilizada pelos fios, os tecidos, as vestes, os panos, pela tecelagem, rendagem, fiagem, pela costura, todos associados ao elemento terra. A veste

Renova a pele gasta  
E a alma terrestre [daquele que a usa]<sup>28</sup>.

As manhãs, o que nasce, são “panos de sol”, são consciências nascentes, que nascem para a vida e para a morte:

Manhã se rasga  
Panos de sol  
Quieta luz  
Sob que nascem  
Vidas e mortes<sup>29</sup>.

Os túmulos do cemitério, “em branco escuro/apontados à terra” são como “esculturas de lenço”, “adeuses petrificados”, mas não tão sólidos, não tão duros, pois “de pano<sup>30</sup>”.

Devaneando sobre o algodão, a poeta nos fala da penugem do algodão que não chega a pena de pássaro, e que “em pano se transformará<sup>31</sup>”. Penugem que não pode voar. O vôo não é dado pela asa, pelas penas, mas pelo movimento, Bachelard (1990a) nos diz que, no reino da imaginação, a asa já é uma racionalização, pois não se voa porque se tem asas, mas se cria asas porque se voa. Esta penugem-asa

do algodão do devaneio nivaldeteano é para vestir, cobrir, no máximo acenar.

A sensibilidade de Nivaldete Ferreira pelos panos, tecidos, vestes, pode também ser observada nos poemas dedicados à palavra, à linguagem e sua novidade. O vácuo desnuda a “não palavra”:

Toda palavra traz em si a não palavra.  
[...]  
O que se gera no vácuo  
Inexoravelmente cumpre  
A lei do habitar-se dele<sup>32</sup>.

Qual seria a lei do habitar-se do vácuo, do vestir-se de vácuo? Não ocupar lugar algum, ser o próprio espaço do nada, do oco, do vazio? O devaneio poético de Nivaldete sugere que a palavra poética se gera no vácuo, no espaço onírico do vazio, onde não há antecedentes, como formula Bachelard (1994b) na sua alusão à poesia como metafísica instantânea.

A mão onírica aparece também na expressão gestual: é solar, obra da consciência idealizadora, criante, que coloca em outro patamar o esquecido, o sepultado. Associa-se ao poder de exaltação do elemento fogo, que, como uma fênix, dá impulso ao ressurgimento (BACHELARD, 1990c). É o novo, como o nome do poema. Obra de um desenterrar para iluminar, novo é o que é capaz de atingir a consciência pela ressonância que passa a obter:

Novo será  
O gesto  
Que ao útero dos gestos  
A novidade exuma  
E a põe  
Sob a (velha)  
Luz do sol<sup>33</sup>.

Novo como a palavra poética. Na trilha da “não palavra”, das ambigüidades da linguagem, encontramos a “não cadeira”. Nivaldete tece em pedra, com os dedos, a não cadeira, o poial<sup>34</sup>. Trata-se de uma pedra tecido, feita de muitos fios. Pedra male-

27 “Inverno”. (FERREIRA, 1979, p. 38).

“Festa”. (FERREIRA, 1979, p. 50).

28 “Contraluz”. (FERREIRA, 1979, p. 37).

“Cemitério”. (FERREIRA, 1979, p. 78).

“Algodão”. (FERREIRA, 1979, p. 80).

29 “Contraluz”. (FERREIRA, 1979, p. 37).

30 “Cemitério”. (FERREIRA, 1979, p. 78).

31 “Algodão”. (FERREIRA, 1979, p. 80).

32 “Da palavra”. (FERREIRA, 1979, p. 21).

33 “Novo”. (FERREIRA, 1979, p. 22).

34 Assento em pedra na entrada de uma casa, junto às paredes.

ável, fiável, através da qual a poeta convida o leitor a mergulhar profundamente em seu devaneio poético. Por isso, vai nos falar de um poial que não é só para sentar, mas principalmente para entrar, pois não tem a dureza da pedra, mas a flexibilidade do fio, do tecido. Para se entrar no poema, é preciso seguir a trama dos fios, arranjar-se na teia das imagens e das palavras:

Não cadeira: poial  
Que com meus dedos  
Em pedra teci.  
Senta, mas principalmente  
Entra.  
E se algo houver que nos separe  
Será este papel: rasga-o,  
Cava-lhe a porta e entra.  
E se algo ainda houver que te impeça,  
Há de ser o poema, ele é a porta<sup>35</sup>.

Nivaldete sabe que entre leitor e o poema se coloca uma barreira imaginária, espaço onírico que abriga o impedimento de entrar-se. Convida então o leitor a rasgá-la, a desfazer-se da mediatização da dureza e amolecê-la. Amolecendo-se junto, convida ao abrir-se para o devaneio poético do escritor, ao repouso da *ânima*<sup>36</sup>. Mas tal passagem não é tranqüila, exige vontade, ímpeto, vigor de *ánimus*, força projetiva para rasgar, para cavar o subterrâneo profundo do psiquismo. Para ultrapassar a dimensão de *ânima* em todo devaneio poético, o leitor não poderá ficar somente em estado contemplativo, não poderá deixar-se iludir pela fantasia ocular, tal como o escritor, terá que fazer uso da mão onírica.

Mão demiúrgica que no poema “Rend(eir)agem” apresenta-nos tão bem o cosmos poético de *Sertania*: a manipulação da matéria, a mulher trabalhadora, os instrumentos cortantes, espetantes, os fios e a tecelagem, tudo presente e integrado numa mesma

imagística. Os pontos da rendagem espetados pelo alfinete da rendeira são

Minúscula constelação  
D’estrelas manuseáveis  
Nesse céu que sob as mãos  
Da rendeira se aquece<sup>37</sup>.

Assim, elucida-se a manipulação da matéria pela mão trabalhadora da artesã da poesia que é Nivaldete. A matéria se aquece. Ao manuseá-la, a escritora aponta a vida e a resistência de ambas. Nos ilustra a força da matéria onírica e a demiurgia da mão.

## REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. *A poética do devaneio*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

\_\_\_\_\_. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

\_\_\_\_\_. *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

\_\_\_\_\_. *A terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

\_\_\_\_\_. *Fragments de uma poética do fogo*. Organização e notas Suzanne Bachelard. Tradução Norma Telles. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. *A terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre a imaginação das forças*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. *Instante poético e instante metafísico*. In: BACHELARD, Gaston. *O direito de sonhar*. Tradução José Américo Pessanha et al. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. p. 181-202.

\_\_\_\_\_. *Espaço onírico*. In: BACHELARD, Gaston. *O direito de sonhar*. Tradução José Américo Pessanha et al. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

\_\_\_\_\_. *A poética do espaço*. São Paulo: M. Fontes, 1996.

37 “Rend(eir)agem”. (FERREIRA, 1979, p. 49).

35 “Não cadeira”. (FERREIRA, 1979, p. 23).

36 “Ânima” é uma categoria junguiana, contraponto completar de *ánimus*, ambos princípios de polarização de psiquismo, o primeiro associado ao repouso da alma (à imaginação) e o último a seu caráter mais objetivo (à razão). Sobre isso, consultar Bachelard (1988), especialmente o capítulo II: “Devaneios sobre devaneios: *ánimus* e *ânima*”.

\_\_\_\_\_. **La intuición del instante**. Buenos Aires: Siglo Veinte, [19--].

CASTRO, Marize. Nivaldete Ferreira entrevistada por Marize Castro. Natal, **Tribuna do Norte**, 06 de maio de 2001. Coluna “Além do nome”.

FERREIRA, N. **Sertania**. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 1979.

PESSANHA, José Américo Motta. Bachelard e Monet: o olho e a mão. In: NOVAES, Aduino et al. **O olhar**. São Paulo: Cia das Letras, 1988. p. 149-165.

SOUZA, José Cavalcante de (Org.). **Os Pré-socráticos: vida e obra, fragmentos, doxografia e comentários**. Consultoria de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

# Gaston Bachelard: os índices do dramático no seio do lírico

Catarina Sant'Anna – UFBA

## RESUMO

Artigo que pretende demonstrar o lírico como pano de fundo de uma obra escrita *em anima*. E a irrupção do dramático em diversos planos – ontológico, didático, pedagógico, zetético e da linguagem. Pela razão básica de um duplo projeto – *em anima* e *em animus*, que produz uma textualidade de dupla natureza, a refletir a vertente poética e a vertente científica de uma obra, o poeta e o filósofo Bachelard. O eu estilizado de tal escritura surpreende o dramático na linguagem, no homem, no cosmos, partindo de conflitos da realidade mais imediata, até chegar às profundezas do arquétipo do andrógino. E a realidade do instante que integra os opostos numa união contraditorial, numa complexa unidade primordial. Evitado, o drama se impõe, até ser assumido e assimilado pelo autor em sua obra.

Palavras-chave: Lírico. Dramático. Imaginação dinâmica. Princípio de ambivalência. Verticalidade do instante

## RÉSUMÉ

Article qui prétend démontrer le lyrique como toile de fond d'une œuvre écrite *en anima*. Et l'irruption du dramatique dans plusieurs plans – onthologique, didactique-pédagogique, zéthétique et langagier. Cela est dû essentiellement à un double projet – *en anima* et *en animus*, qui produit une double textualité, qui réfléchit le versant poétique et le versant scientifique d'une oeuvre, le poète et le philosophe Bachelard. Le je déchiré de telle écriture surprend le dramatique dans le langage, dans l'homme, dans le monde, dans le cosmos, à partir des conflits de la réalité la plus immédiate, pour déboucher dans les profondeurs de l'archétype de l'androgynie. E a réalité de l' instant qui intègre les opposés dans une union contradictoriale, dans une complexe unité primordiale. Tout évité, le dramatique s'impose quand même, voire être assumé et assimilé par l'auteur dans son œuvre.

Mots clés: Lyrique. Dramatique. Imagination dynamique. Principe d'ambivalence. Verticalité de l'instant

*“L'anima est toujours le refuge de la vie simple, tranquille, continue. {...} Archétype de la vie immobile, stable, unie, bien {...}accordée aux rythmes fondamentaux d'une existence sans drama.”*

Gaston Bachelard

A obra de Gaston Bachelard<sup>1</sup> sobre a imaginação dos quatro elementos pode ser apreendida como um intertexto sobretudo poético, no qual está em jogo, entretanto, uma metalinguagem crítica e filosófica que propõe uma verdadeira filosofia de vida – uma arte de ser feliz – e que configura ao mesmo tempo uma *poësis*. Estamos diante, ao mesmo tempo, de uma construção poética de ambições doutrinárias e de uma construção filosófica de ambições poéticas.

No quadro dessa construção textual, essas relações podem ser analisadas à luz de uma teoria dos gêneros literários, tal como a concebeu Emil Staiger<sup>2</sup>, crítico literário contemporâneo de G. Bachelard e que, além disso, conhecia sua obra. Aparentemente, tal abordagem, mais do domínio da teoria literária, pode parecer estranha para comentar um texto filo-

1 Abreviações empregadas neste artigo: PR., *La Poétique de la rêverie*; DR., *Le Droit de Rêver*; PF., *La Psychanalyse du Feu*; EA., *L'Eau et les Rêves*; AS., *L'Air et les Songes*; IL., *L'Intuition de l'Instant*; DD., *La Dialectique de la Durée*; TRV., *La Terre et les Rêveries de la Volonté*. (Tradução nossa das citações).

2 Curiosamente, a obra de Bachelard não está em jogo no “*Conceitos Fundamentais de Poética*” de Staiger, 1972. Apesar da abundância de concepções e afirmações em tudo parecidas, quase idênticas, o nome de Bachelard só é citado uma única vez, de passagem, junto ao seu livro “*A Dialética da Duração*”, ao lado do nome de Minkowisk, referidos ambos entre os “pesquisadores mais jovens” e em polêmica com Bergson.

sófico, o qual visaria antes a verdade – “não tendo como a literatura que se forjar no quadro de uma *mimesis*, a questão do gênero não envolveria diretamente sua identidade” (COSSUTA, 1998, p. 1516). Evidentemente, temos consciência de um tal risco; porém, se um filósofo como Bachelard busca um novo princípio de composição textual em função de uma melhor performance comunicacional de suas doutrinas e se o objeto de sua meditação, a poesia, oferece possibilidades para uma enunciação filosófica talhada numa forma semelhante, poética, achamos válido, ao menos para o domínio da literatura (e da arte), aproveitar-nos da abordagem de uma teoria dos gêneros literários nesse caso.

Nesse contexto, objetivamos examinar o predomínio do gênero lírico na textualidade bachelardiana, na qual surge, entretanto o espectro do dramático, imediatamente afastado, por vezes com um piscar de olhos dirigido a um leitor virtual, quando entretanto o dramático ocupa um importante lugar em seu pensamento filosófico. Esses gêneros que se misturam na exposição de Bachelard seriam, portanto intrínsecos a sua doutrina e resultantes igualmente dos limites estreitos de sua transmissão: “Com efeito, os gêneros estão ligados às dimensões de linguagem da atividade filosófica. Toda filosofia considerada como regime de fala obedece, como toda outra forma de discurso, às limitações inerentes ao esforço de comunicação” (COSSUTA, 1998, p. 1515).

Considerando-se que os conceitos de gênero são termos da Ciência da Literatura para exprimir virtualidades da existência humana, como propõe Staiger e demonstra-o Bachelard, pode-se perguntar se a irrupção do dramático não seria tanto uma ameaça à coerência do mundo lírico, em *anima*, do filósofo, mas ao contrário um meio de impedir a dissolução (lírica) de um autor cuja performance escritural se quer ao mesmo tempo poética e científica. A alma passaria assim do fluido ao consistente, indo de um extremo ao outro da natureza psíquica, bem conforme a uma “existência saudável”, para concordamos com Staiger.

Em suas obras em *anima*, o dramático viria antes lembrar-nos a integralidade dinâmica da existência, que implica repouso e movimento, paz e violência, beleza, felicidade e seus contrários, como parecia lamentar por vezes Bachelard, a julgar sua evitação do drama, apesar de sua compreensão da dialética *animus/anima*, “esses dois princípios do ser integral”. Defendendo como benéfico um mundo sonhado em *anima*, digamos “lírico”, Bachelard escreve sua obra, em grande parte, de forma lírica e se deixa apreender como um sujeito do discurso em estado de “disposição anímica”, aberto a uma fusão com o mundo. Com efeito: “Toda filosofia deve de fato inventar a forma apropriada de sua exposição em função das estruturas doutrinárias que ela desenvolve” (COSSUTA, 1998, p. 1516).

As “poéticas” de Bachelard não são normativas, mas, ao contrário, inspiradoras para a criação artística, pois depreendem o nascimento das imagens em seu próprio berço, para além das culturas, das línguas, da história, das biografias, das psicologias e psicanálises; suas poéticas se põem em busca das próprias fundações das imagens, esboçam seus fundamentos, poetizam a existência humana e o cosmos em todas as suas relações e desembocam numa beleza ontológica de repercussões cósmicas.

#### DIFERENTES GÊNEROS POÉTICOS, DIFERENTES RELAÇÕES EXISTENCIAIS COM O MUNDO

Para Staiger (1972), os gêneros lírico, épico e dramático (aqui inclusas a tragédia e a comédia), objeto das poéticas, constituem igualmente maneiras de estar no mundo, de perceber, sentir, conceber o mundo; seriam realidades psíquicas forjadas na íntima relação sujeito-mundo em diferentes fases de interação sensível e com conseqüências no domínio da linguagem. Não haveria “pureza” de gênero quando estes surgem concretamente numa obra; eles estariam sempre misturados, em diferentes graus, numa existência tão complexa quanto a da natureza humana; logo, poderíamos tão somente falar de “predo-

minância” de tal ou tal gênero numa obra artística (e também naquelas não-artísticas, claro).

Concebidos por Staiger (1972) como “virtualidades fundamentais da existência humana”, os três gêneros corresponderiam aos planos da linguagem descritos por Cassirer (1972): o da expressão sensorial, o da expressão figurativa e o da expressão do pensamento conceitual, no eixo de uma evolução, de uma objetivação progressiva, indo do emocional ao lógico. No tecido complexo da unidade poética e existencial, em equilíbrio dinâmico e precário tal como a vida em seu devir, haveria portanto três grandes códigos ou três grandes matrizes de natureza estética e existencial, constitutivas da essência do homem e que exprimiriam ricas analogias com as relações entre sílaba/ palavra/ frase, assim como relações com as idades do homem – infância, juventude e idade adulta.

Com efeito, segundo as concepções de Staiger (1972), num primeiro nível existencial, o encantamento lírico supõe uma unidade sujeito-objeto, “uma plenitude da profundidade e da intimidade”, quando o sujeito se dissolve no objeto e ao mesmo tempo é habitado por ele; sem nenhum distanciamento, o eu se funde num mundo transitório, num tempo sem tempo, numa espécie de presente eterno, num estado de extrema intensidade emocional, impossível de ser sustentada longamente; a sílaba seria o elemento lírico da língua e, desse modo, a realidade poderia soar como pura musicalidade, ainda incapaz de designar o mundo, mas tão somente sugerir-lo; é o domínio da alma, do encantamento, da simpatia, do calor, ao qual, exatamente como Bachelard, Staiger (1972) atribui qualificativos femininos, reservando os atributos masculinos (clareza, frieza, dureza, movimento, conflito) para o domínio do dramático. Preso na corrente da “disposição anímica” (*Stimmung*), o poeta sofre transformações imprevistas, cada verso dando “impressão de espontaneidade na qual tudo se precipita como numa corrente, sem margens, sem princípios e sem fim” (STAIGER, 1972), o que poderia levar a uma total desintegração do eu, segundo o autor, pois que “os contornos do eu, da própria

existência, não estão firmemente delineados, donde o risco de dissolução da consistência. Não há fronteira entre interior e exterior, objetivo e subjetivo, nem contornos nítidos seja para o eu seja para o mundo; o poeta depreende a realidade diretamente, “melhor que não importa qual intuição ou esforço de compreensão”; de toda forma, não se trata de comunhão mística com o eterno, mas ao contrário com o passageiro, com a instantaneidade, submetido a fortes intensidades emocionais. Logo, não há lugar para relações lógicas, para perceber contradições, para pensar, pressupor, tentar dominar, nem objeto sobre o qual exercer a força.

Num segundo nível, o épico, é o domínio das palavras isoladas que designam os objetos; o sujeito se destaca do objeto e torna-se capaz de observar a vida em seu fluxo contínuo e segundo a multiplicidade dos fatos; ultrapassa-se então o estado do “um no outro” lírico para pôr-se doravante “diante” (confrontação objetiva, *gegenüber*) do mundo; já se pode nomeá-lo, “apresentá-lo”, separá-lo (e se separar) as partes do todo; nascem então os objetos e as palavras e a alma cala sua voz – “Se a alma fala, ah! já não é a alma que fala” (SCHILLER apud STAIGER, 1972). Os objetos ganham contornos precisos, é a predominância da expressão figurativa, tudo deve ser visível, transformar-se em imagem e ser registrado pelo homem épico, que seleciona sinais distintivos num grande quadro, mostra, indica, apresenta algo, faz um inventário, do mundo exterior. No lugar do verbo “sentir”, é o verbo “ver” que entra em jogo, assinalando a operação mental de “reconhecer”. As epopéias são os documentos preciosos para esses estudos.

Num último nível, enfim, após a introjeção e sensibilização do lírico e do processo de distanciamento, de diferenciação e nominação do épico, pode-se chegar a uma visão do todo que torna possível articulações para compreender as partes; julga-se, chega-se à abstração, ao conceito; é a modalidade da compreensão discursiva; é o domínio privilegiado do espírito, o nível da frase e da idade adulta. E o campo do dramático.

Não se trata mais do abandono próprio do lírico, nem da observação própria do épico, mas da integração e da superação desses estágios em benefício de uma percepção mais aclarada, orgânica e, consequentemente, mas tensa do mundo e de si mesmo; é o domínio da tensão e do conflito, resultantes de uma ação em direção do porvir, com paixão, num embate contra as resistências, os obstáculos e é dotada de força extraordinária, a de uma vontade que se quer e se vê sem limites. As duas modalidades do estilo da tensão – o patético e o problemático – levam a ação sempre para adiante: o primeiro colocando questões ao coração, o segundo ao espírito; um “problema” sustém a ação até seu desenlace final e engendra o patético no homem impulsionado para o futuro, numa força progressiva. Uma tal figura humana, apaixonada e obstinada, coloca-se naturalmente no alto e diante de um conjunto, chama a atenção, suscita o desejo de vê-lo e ouvi-lo. Não mais a solitude do sujeito lírico; o dramático, ainda mais que o sujeito épico, pressupõe, exige a presença do outro, de um público, mesmo que imaginário, seja até ele, próprio sujeito, o seu público (o sujeito em conflito cuja consciência se estilhaça em duas forças opostas e sem solução); é o dramático que teria provocado o aparecimento do palco e não o contrário, segundo Staiger (1972). Para o autor, duas possibilidades apresentam-se para a tensão dramática: se tal movimento vem a desembocar num vazio, se por acaso desaparece o único e mais elevado objetivo de uma vida, temos o trágico – a explosão da vida de um homem, de um povo... de um mundo que se acreditava consolidado; são os limites de um mundo que explodem, salvo se o sujeito trágico consegue deslizar para um contexto mais amplo que envolve o seu mundo e onde, mesmo sem trocar de ideal e de objetivos, pode continuar sua luta com obstinação. A outra saída seria a via do comico, que se produz quando o sujeito, no seio da tensão dramática, põe-se de lado, escapa às forças que o arrastam e consegue observar, já teoricamente às margens do conflito, seja a si próprio ou ao mundo em derredor; subitamente distanciando e um tanto senhor de si, o

sujeito se beneficia de uma distensão imediata que leva à cômoda saída do riso, seja qual for o seu grau; um riso que resulta da transformação súbita de uma grande espera em um nada.

## O LÍRICO EM CENA, O DRAMÁTICO NOS BASTIDORES

*“[...] nenhum homem pode existir somente como espírito ou somente como alma, só como masculino ou só como feminino, como dramático ou lírico. Enquanto espírito, correria o risco de endurecer, como alma, poderia diluir-se.”*

*Emir Staiger*

A escritura de Bachelard (1974) mantém-se em equilíbrio nas fronteiras estreitas entre lírico e dramático, ou seja, entre dois modos de relação sujeito-mundo. No dialogismo metalingüístico, praticado à exaustão em *La Poétique de la Rêverie*, por exemplo, um cruzamento muito denso de textos faz ressoar diversas vozes – de poetas, filósofos, críticos literários, romancistas, psicanalistas, psicólogos, lingüistas, historiadores, cientistas, mitólogos... em busca da apreensão do fenômeno da criação poética e dos mistérios da profundidade da alma humana.

Mas não se trata de um intertexto crítico simplesmente, apesar de seus aspectos formais tais que citações e respeito às fontes bibliográficas; seu discurso ultrapassa os esforços de decodificação lógica empreendidos por uma metalinguagem de tipo explicativo, para se deixar surpreender pelo encantamento poético e suas sugestões, ambigüidades, opacidades, que fazem despertar uma percepção mais rica, ou melhor, uma miragem, das forças do inconsciente. São ritmos, sonoridades e sobretudo imagens de diferentes graus de complexidade que são pacientemente examinadas/experimentadas com prazer pelo autor.

Desse modo, estamos diante de um complexo processo de recepção, em que variados sujeitos-leitores se encaixam simultaneamente: nós lemos Bachelard, que lê a si mesmo e a diversos autores-leitores, que por seu lado fazem o mesmo, numa espiral delirante graças a uma disseminação de sen-

tidos produzida por Bachelard em seus mergulhos em cada imagem – o que nos lembra aqui Roland Barthes: “É justamente isto o inter-texto : a impossibilidade de viver fora do texto infinito [...] o livro faz o sentido, o sentido faz a vida” (BARTHES, 1973, p. 59). É como se a palavra soasse pela primeira vez e sugerisse a existência de uma realidade inédita, num ato fundador de linguagem e numa tomada de consciência primeira; é o “maravilhamento”, a “alegria de falar”, a “ingenuidade primordial”, o paradoxo de uma consciência que se obscurece para melhor cintilar, o estado no qual o ser se perde para melhor se reencontrar, em profundidade, segundo Bachelard. É a esse processo dominante nas obras da vertente poética do filósofo que atribuímos o qualificativo de “lírico”. Essa contemplação ativa, estado sublime de comunhão íntima e intensa com o mundo abole toda barreira, engendrando um “todo” indissociável que sonha: o mundo no sujeito, o sujeito no mundo, num presente sem passado nem futuro, num completo e feliz abandono, pois que o eu é tocado pelas energias da criação primeira, no coração de uma realidade de uma outra natureza, mais alargada: O devaneio poético é um devaneio cósmico. Ele é abertura a um mundo belo, a mundos belos. Ele dá ao eu um não-eu que é o bem do eu; o não-eu que é meu. Trata-se então de uma existência em *anima*, que implica os traços qualificativos do Arquétipo do Feminino – beleza, repouso, conforto, lentidão, calor, intimidade, acolhimento, unidade, doçura, brumas, fonte criadora, imobildade harmoniosa e apaziguadora; em suma : felicidade.

Mas a exaltação lírica, vistas essas características, não poderia manter-se longamente: eis sua fragilidade, seus limites, pois que um nadinha pode interrompê-la e despertar o poeta assustado; são, por exemplo, o barulho e a agitação do mundo, as pressões próprias de uma existência em *animus* – não esqueçamos a dualidade profunda da psique humana, cujas duas forças fundamentais, *anima* e *animus*, “ora cooperam, ora se chocam”. E neste ponto que nossa interpretação vai encontrar a questão do dramático : o deslizar do lírico ao dramático na escritu-

ra bachelardiana ocorre numa zona de transição e de transação, que deriva de vários níveis de comunhão (e de comunicação), a saber : as relações entre autor-textos, entre autor-mundo, entre autor-receptores.

Antes de tudo, é preciso identificar (e situar) o dramático no próprio fundamento do projeto de uma “poética do devaneio” (e, por extensão, do de uma imaginação da matéria), quando o filósofo se sente dilacerado entre dois projetos que lhe parecem de antemão constituir um grande desafio: de um lado, escrever um livro por prazer e desejo de repouso (para meditar), deixando-se guiar pela intuição, num estado de devaneio, até à profundidade das imagens poéticas, estando prestes a experiências estéticas pessoais e solitárias, que possam aproximá-lo do mistério da criação poética, do eu profundo e do funcionamento do psiquismo humano; por outro lado, querer dominar toda esta matéria dentro da linearidade de um discurso inteligível que, ao mesmo tempo, registra e comunica a outros interessados sua experiência, sob a forma de um agenciamento teórico, filosófico, pois que se trata de um filósofo que opera investigações, coloca-se questões, polemiza com outros pesquisadores (e até com poetas!), testa hipóteses, persegue teses pessoais, propõe embriões de eventuais métodos (genoanálise, cosmoanálise, ritmanálise [...]).

A sutileza de um tal projeto poderia interpor um leque de questões próprias a um escritor, a um leitor, a um pesquisador acadêmico ou a um ser-no-mundo. Por exemplo: que gênero de leitor sou eu? Consigo depreender toda a riqueza de significação de uma imagem? Ou reunir e tecer todos os textos de que necessito? Como me resolver entre uma cadeia infinita de textos, a pressão angustiante de um tempo cronológico e minha necessidade de saborear, sem preocupações desta ordem, os mínimos detalhes de cada nova página e imagem? Que significa “ler”? Sob este ângulo, Bachelard não hesita em considerar-se como um “leitor devorante”, cuja prece alude a “uma fome cotidiana” de livros e cujo paraíso sonhado apresenta-se sob a forma de uma “imensa biblioteca”, a fim de poder entrar em con-

tato feliz com poetas (não importa quais; ele evita julgamentos prévios, certo de poder encontrar tesouros raros em sítios imprevisíveis), a fim de poder tornar-se, senão um poeta (Ah! Que esta imagem que acaba de me ser dada seja minha), ao menos um “eu poetizador”; e, dessa forma, poder ser capaz não somente de estetizar todos os dados do real, mas de igualmente de criar/conceber realidades inéditas, ideais, de partir de um microespaço sonoro ou visual de uma palavra, de uma sílaba, de um pequeno nada da natureza e chegar a atingir o cosmos, através de um eu em expansão, quando todo o universo vem repercutir no sonhador e vice-versa, dentro do milagre de um instante.

Eis uma ambição de natureza ontológica que pode despertar questões também de uma outra ordem: conseguirei por em real sintonia meu mundo interior com o mundo interior dos criadores que leio? Como avaliar a dimensão dessa comunhão entre mundos, intersubjetiva, como saber, na pretendida comunhão de almas, quem é que sonha, ou seja, como recuperar a consciência após a fusão lírica, pois que a experiência deve ser transmitida e compreendida para eventualmente tornar possíveis tais estados de alma, equivalentes, em outrem?

Nesse ponto acham-se entrelaçadas as inquietudes ao mesmo tempo do escritor e do pesquisador científico (face ao leitor, face à crítica) – ou seja, as de um filósofo desejoso de singularidade e evidentemente de reconhecimento em seu meio. Novas questões surgem: como tornar compreensível minha experiência pessoal, e mesmo a tese que eu persigo? Como maravilhar meu leitor tal como os verdadeiros poetas? E persuadir outros sobre a validade do empreendimento? E instruir sobre um método ainda em processo? E mergulhar numa solidão necessária e propícia à concreção de meu projeto, mas com um olhar de viés dirigido aos que me espreitam e me impõem sua companhia? Como conciliar o prazer de um “leitor devorante”, a ambição de uma fruição estética a melhor possível e de uma compreensão e comunicação as mais eficazes, ao mesmo tempo poética e intelectual? Logo, são dois sonhos que se

entrecrocaram: o “devaneio cósmico”, que supõe solidão, repouso, possibilidade de escapar ao tempo, abandono, confiança, estabilidade e comunhão com o mundo, numa existência em *anima*; e um “devaneio de projetos”, que implica estar em contato com outros no seio de uma sociedade concreta, estar a par de um saber acumulado e dever dominá-lo, estar sujeito à censura, enfim, numa condição em que solidão não significa mais berço, porém hostilidade, não fusão mas confrontação com o mundo, o qual, aliás, por seu lado, torna-se um corpo estrangeiro, não mais da mesma natureza de nosso mundo íntimo, mas antes um obstáculo à obra em expansão cósmica do eu – em suma, um devaneio em *animus*.

Bachelard (1974) entrevê todos esses impasses e lança seu primeiro intertexto como um aviso, na abertura de sua “poética do devaneio”, fazendo eco a Jules Laforgue: “Método, Método, que queres de mim? Bem sabes que comi do fruto do inconsciente”. E sob o signo da metalinguagem e do dramático que esta primeira imagem é portadora de desmedida – fome ilimitada de conhecimento, passível de censura e castigo; a réplica constitui uma autodefesa e subtende uma disposição para a resistência, até mesmo para uma subversão, para fazer valer a singularidade de seu objeto, o qual exigiria a originalidade enquanto método. Diversas vezes esse tema voltara às páginas de seu livro, como solilóquios, deixando evidente o medo de ser mal compreendido, de ver seus ensaios tomados por métodos. Veja-se sua advertência sobre o uso da lingüística: “Não se pode realmente sonhar a partir de um saber, sonhar sem reservas, sonhar num devaneio sem censura. Não tenho outro fim, no presente capítulo, que o de apresentar um ‘caso’ – meu caso pessoal – o caso de um sonhador de palavras” (BACHELARD, 1974, p. 31-32). Ele observa ainda que a aprendizagem da linguagem poética se faz discretamente, com uma leitura/acolhimento/assimilação dos poetas: “talvez fosse preciso – estou bem confuso em dar este conselho – aceitar tornar-se, em algumas boas horas de repouso, um sonhador de palavras. Mas hesito sobre o método, tenho mais confiança nos exemplos vivi-

dos pelos poetas (BACHELARD, 1974, p. 34); “A imagem só pode ser estudada através da imagem, sonhando-se as imagens tais como elas se associam no devaneio” (BACHELARD, 1974, p. 46).

Os elementos do binômio imaginação/intelecto, as operações imaginar/refletir, bem como as funções de irreal/real, imagem/conceito, encarnam, portanto os dois pólos da atividade psíquica, numa relação de exclusão, sem possibilidade de síntese e seria um contrasenso, segundo o filósofo, estudar objetivamente a imaginação; seria preciso até mesmo recorrer a dois vocabulários diferentes para estudar “um o saber, o outro a poesia” (BACHELARD, 1974, p. 13). É quase a totalidade da tradição da crítica da literatura que vemos assim atacada: “A crítica intelectualista da poesia jamais conduziu à morada onde se formam as imagens poéticas” (BACHELARD, 1974, p. 46). Bachelard declara freqüentemente impossível um método sob o signo único da “virilidade do saber”, uma conduta de interpretação que domine seu objeto, que “agencie experiências e construa sistemas”, que produza um saber, enfim; de todo modo, porém, a obra poética é “um pássaro rebelde que nunca se deixa prender<sup>3</sup>”.

Logo, o dramático é configurado por conflitos de ordem ontológica, didática, pedagógica, zetética e de linguagem, pois a mediação do escrito impõe suas limitações e pode por tudo a perder:

Quantos conflitos menores não é preciso resolver quando, do devaneio vagabundo, passa-se ao vocabulário razoável.

E é pior [...] quando eu me ponho a escrever. [...] a palavra vive sílaba por sílaba, em perigo de devaneios internos. Como mantê-la em bloco, restringindo-a as suas habituais servidões na frase esboçada, frase que talvez vá ser riscada do manuscrito? [...] Se ao menos se pudesse escrever somente para si mesmo. Como é duro o destino de um fazedor de livros! É preciso cortar e costurar [...] Mas escrevendo um livro sobre o devaneio, não viria o dia de deixar correr a pluma, de deixar falar o devaneio [...] (BACHELARD, 1974, p. 15-16).

É sempre dura a tarefa de escrever um livro. Fica-se sempre tentado a limitar-se a sonhá-lo (BACHELARD, 1974, p. 56).

Pura utopia, um livro impossível, inviável mesmo para um verdadeiro artista; é a função do real que se impõe e reconduz o filósofo aos seus limites, isto é, a realizar um livro que corre o risco de se apresentar como “autoridade monótona”, “virtualidade do real e realidade do virtual”. Se ler consiste numa “doce paixão da *anima*”, escrever é uma tarefa para o *animus*, isto é, da ordem da vigilância, da crítica, da réplica, enfim, dessas propriedades necessárias a um “livro de idéias”; este, bem diferente de um “livro de poeta”, que deve ser acolhido “fazendo eco ao dom de suas imagens” (BACHELARD, 1974, p. 56). Por outro lado, a construção mesma de uma página literária implica que um devaneio deva ser “transmissível”, uma vez que ela não pode, como o sonho, ser recontada oralmente, mas antes escrita, como observa Bachelard: “com emoção, gosto, revivendo-a melhor na medida em que a reescrevemos” (BACHELARD, 1974, p. 7).

E eis que o filósofo encontra uma solução (transação) para sair do impasse de seu drama de linguagem, com a proposição do que ele chama de um “amor por escrito”, o qual num silêncio e numa solidão acolhedora torna possível a comunhão (ele rejeita o termo “comunicação”) entre duas almas. Numa outra passagem, em que nos aconselha a começar primeiro por “ser feliz” antes de percorrer o caminho que leva ao devaneio poético – “seu verdadeiro destino” –, Bachelard (1974) admite, porém que a “técnica” é necessária para fazer da experiência poética uma obra, a qual seria então mais grandiosa, “pois o mundo sonhado é automaticamente grandioso”. Não se trata dos “devaneios trabalhados” dos alquimistas, isto é, tornados pensamentos, os quais o filósofo examina num outro momento; ele resiste firmemente à idéia de que o devaneio possa ser conduzido ao pensamento: “Sonhar os devaneios e pensar os pensamentos, eis sem dúvida duas disciplinas difíceis de equilibrar” (BACHELARD, 1974, p. 152); “Nunca é a hora, quando sonhamos,

3 Cito verso de “*Carmen*”, de Bizet

para fazer fenomenologia” (BACHELARD, 1974, p. 4). Daí sua esperança de poder, com seu livro, pelo menos despertar a consciência criadora de um sonhador.

De fato, um poeta sempre burila suas poesias, após ou entre os momentos de abandono involuntário à simples inspiração; nunca as duas coisas ao mesmo tempo:

Mas seu trabalho difere muito da maneira com que o autor dramático reflete sobre seu plano, ou o épico insere novos episódios e tenta dar forma mais clara a sua obra. O poeta lírico ouve sempre de novo em sua intimidade os acordes já entoados, recria-os, como os cria também no leitor. Finalmente ele reconquista o encantamento já perdido da inspiração, ou ao menos da um certo ar de involuntariedade a sua obra (STAIGER, 1972, p. 28).

A partir da concepção de um “amor escrito”, que, diferentemente do que descreve Staiger (1972) (escrever após sonhar), seria antes o fato de chegar à complexidade de “sonhar por escrito”, Bachelard (1974), mesmo em se fazendo de tímido, exhibe sua “genoanálise” – “análise de uma página literária através do gênero das palavras”, que ele denomina como uma linha de exame “para ordenar as alegrias simples da fala”; e propõe também uma “cosmoanálise”, uma “prática” que ele sugere, não sem humor, aos psicanalistas e que consistiria em colocar alguém diante da grandeza de um mundo contemplado; ora, com o espírito desarmado, a alma em estado de abandono, o sujeito assim exposto poderia então responder de maneira sincera às questões que lhe fossem colocadas.

## A EVITAÇÃO DO DRAMÁTICO

Podemos neste ponto constatar que, apesar dos conflitos que surgem a cada passo, Bachelard já havia desimpedido o caminho antes mesmo de começar a aventura de escrever uma obra em *anima*, “sem dramas, sem acontecimentos, sem história”. Note-se, por exemplo, que a escolha da poesia em detrimento das narrativas, sobretudo dos romances, como fonte documentária, deve-se ao fato justamente do grande

número de ações, de personagens, de conflitos, de eventos próprios a esses últimos: “Não sei devanear num romance seguindo toda a linha da narrativa. Em tais narrativas eu encontro uma enormidade tal de devir que eu me repouso fixando-me num sítio psicológico onde possa fazer minha uma página, sonhando” (BACHELARD, 1974, p. 65). Uma outra referência encontra-se em sua análise da linguagem, descrita como “uma realidade psíquica particular”, pois que podemos viver por meio da leitura, realidades outras, que já foram “transpostas” pelo autor; o leitor pode, então, experimentar virtualmente uma vida angustiada que o faz “sofrer, esperar, compadecer-se”, mas não radicalmente, pois a obra pode agir como uma homeopatia da angústia caso o leitor, por uma leitura meditada e consciente, estetize a angústia. De todo modo, eis uma outra defesa de sua escolha documentária: Pois a angústia é factícia: nós somos feitos para bem respirar. E é nisto que a poesia – cúmulo de toda a alegria estética – é benéfica” (BACHELARD, 1974, p. 22).

Uma outra escolha de mesmo gênero diz respeito à abordagem dos sonhos da infância, quando Bachelard anuncia seu projeto de não se ocupar dos “dramas da infância” – que despertariam matérias tais que “cólera dura”, cóleras primitivas, recalçadas, projetos de vingança, planos de crime, até revoltas da adolescência, que demandariam uma obra *em animus*; o autor opta pela infância enquanto “tempo de elegia íntima”: “Deixemos então à psicanálise a tarefa de curar as infâncias maltratadas, de curar os sofrimentos pueris de uma infância sofrida que oprime a psique de tantos adultos” (BACHELARD, 1974, p. 85).

Mas as estratégias de incursão na alma das palavras, a partir de seus gêneros gramaticais, ou seja, a “genoanálise”, suscitam logo inquietações, devido às diferenças entre as línguas para designar (e conceber, sonhar) as coisas. Então, o filósofo-fenomenólogo-poeta, acuado contra a parede, tenta contornar o obstáculo, seja pleno de obstinação, transformando-o em desafio; ou simplesmente abandonando tudo como inverossímil, equívoco, anomalia, escândalo

lo, coisa desajeitada, ou como monstro lingüístico que não vale a pena ser trabalhado para integrá-lo à corrente lírica infelizmente e suficientemente já abalada.

Dessa forma, Bachelard se bate firmemente contra as denominações masculinas seja para as águas de certos rios, como o Reno e o Rodano, seja para as de uma fonte (Brunnen), e contra os gêneros cruzados do “sol” e da “lua” (em língua alemã), quando o seu descontentamento produz páginas deliciosas diante das quais não saberíamos escolher realmente entre o pretendido sublime da *anima* e o espírito aguerrido do *animus* de um crítico tão bem dotado para o chiste. Por outro lado, constatamos também a delicadeza e a perseverança do pesquisador que advinha ou inventa meios para recuperar as palavras à deriva; como no caso de “centauresse”, que um belo dia Bachelard consegue substituir por “centaurée”, reencontrando finalmente seu equilíbrio de sonhador em *anima*; ou então, de uma forma ainda mais satisfatória, no caso de “árvore”, cujos gêneros controversos em diferentes línguas fazem-no sonhar com a riqueza do psiquismo androgênico (a dialética do cume, a idealização suprema do ser duplo, a exaltação da *anima* e do *animus*, o super-feminino e o super-masculino). Há também situações exemplares, quando o filósofo se aproveita da troca de gênero das palavras, através da tradução de uma certa página literária, para sonhar com novas destinações felizes, experimentando raras expansões do devaneio, até miragens cósmicas, como no caso de *sapin* (pinheiro) e *palmier* (palmeira).

Além disso, Bachelard não ignora, mesmo quando sonha o amor entre dois seres, os conflitos possíveis entre *anima* e *animus* (a animosidade), a psicologia da vida conjugal comum, quando as projeções de um e outro ser amoroso, ao invés de bem se cruzar, para fazer uniões fortes, dão lugar aos dramas de uma vida fracassada, premeida pelas decepções em face da realidade. O filósofo exhibe, então, os traços nítidos de uma melancolia infeliz: “Num casal apagam-se os sonhos, despedaçam-se os poderes, emburguesam-se as virtudes. [...] Ilogismo

e superficialidade, pobre dialética do quotidiano!” (BACHELARD, 1974, p. 76). Dir-se-ia que sua alma de poeta, impedida de sonhar, quase vai do dramático rumo ao trágico. Mas ele resiste e reage rápido: “Mas esses dramas interessam-nos pouco no presente estudo [...] dramas conjugais. É uma das funções do devaneio nos libertar dos fardos da vida” (BACHELARD, 1974, p. 63).

Mas no profundo de sua alma realmente melancólica, como bem a examinou Libis (2002), a expansão do devaneio rumo ao mais alto, rumo ao cosmos, pode também por o dramático em cena e torná-lo um lugar privilegiado para a compreensão da essência da alma humana, como veremos mais adiante.

Resta-nos abordar o cômico, ou melhor, o humor bachelardiano. Quando a solidão lírica do filósofo é interrompida pela resistência de algum aspecto da realidade que se impõe, ou quando a memória de uma boa história ouvida alhures introduz uma digressão; então, distanciado, por vezes desajeitado, atingido pela função do real, ele se vê às voltas com uma mudança de registro de linguagem: o sublime desliza rumo ao cômico, o “espírito” vence a “alma”, introduz o pensamento no devaneio, quebra a disposição anímica. O dramático, porém, não se instala ali; temos, ao contrário, um pequeno momento de desdramatização do mundo. Vejamos: Eu não sonho muito tempo diante desta gravura sem escutar o barulho cadenciado de meus calçados na estrada (BACHELARD, 2001, p. 120); Entretanto, na sexta prancha, eu me vi sem sonhos (BACHELARD, 2001, p. 84). Para um sonhador de palavras, a palavra ‘coquelicot’ se presta ao riso. Ela soa muito ríspida. Uma tal palavra dificilmente é germen de um devaneio agradavelmente continuado (BACHELARD, 1974, p. 36). Comentando um certo autor, ele sublinha a fronteira entre o entusiasmo e o ridículo: Torne um pouco precisa demais uma imagem poética, e você faz rir. Tire um pouco da precisão de uma imagem trivial e ridícula, e você faz nascer uma emoção poética (BACHELARD, 1943, p. 88).

Se examinamos esse riso no quadro do “princípio de ambivalência” do filósofo, podemos ampliar esses momentos de humor como sendo “uma conversão do desespero em coragem”, quando uma “convicção amarga” pode tornar-se uma “convicção corajosa” e as contradições podem chegar a “outras sínteses humanas” (BACHELARD, 2001, p. 234-235). Por vezes, de fato, o riso é nitidamente ambíguo e desvela uma solidariedade suspensa, uma piedade subitamente adormecida (processo, aliás, já explicado por H. Bergson), quando sentimentos inteiramente opostos são atribuídos/projetados numa imagem: “[...] Satan com ventre um pouco gordo, este Satan de face um tanto moderna, por um instante, me faz rir. E de repente, eu me reprovo por ter rido. [...] o pintor dialetizou a ironia. Seria ela um jogo? Seria crueldade?” (BACHELARD, 2001, p. 25). Este riso pode ser o índice de uma alma “consciente” de um estado de “verticalidade” temporal, de coexistência de contrários, como veremos mais adiante. Não esqueçamos que Bachelard propunha a ironia como método, ou seja, a prática do exercício de zombar-se de si mesmo, na qual ele se dizia “mestre”: “Nenhum progresso é possível no conhecimento objetivo sem essa ironia autocrítica” (BACHELARD, 1949, p. 16).

Retornando ao drama, duas imagens, algo barrocas, sobre o subterrâneo, o avesso, a face oculta do mundo das aparências, encontram-se, uma vez mais, nos textos reunidos em *“Le Droit de Revêr”*: o caso do pêssago e do lago das ninféias. Bem na intimidade do fruto, cujo apelo é irresistível, bem mais sedutor que a paradisíaca e já institucionalizada maçã, esconde-se o caroço duro como pedra: “Que dialética sob a pele aveludada, sob a carne suculenta! No centro é o mais duro dos caroços, o ser mais rugoso do mundo. [...] estranha hostilidade” (BACHELARD, 2001, p. 191); e sob a superfície das águas calmas, imóveis e povoadas de belezas florais, de repente uma bolha emerge, é o suspiro mal escondido da infelicidade do mundo que sofre, não se sabe como nem porquê. E Bachelard pensa na “dialética do reflexo e da profundidade”, para o lago e para a flor, e abandona-se

a “uma nuvem filosófica”: “Um mal profundo jaz sob esse Eden de flores? [...] Sim, a água mais sorridente, a mais florida, na mais clara manha, encerra gravidade” (BACHELARD, 2001, p. 12).

### CONCLUSÃO: O DRAMÁTICO NO CORAÇÃO DA ESSÊNCIA HUMANA – A AMBIVALÊNCIA; O INSTANTE

*“Que estranho caráter é esse do pensamento filosófico que torna surpreendente o familiar? Que estranho caminho é esse dos filósofos em que todo ponto é encruzilhada?”*

Gaston Bachelard

*“Tudo está em tudo, dizia meu professor de filosofia. No seio do bálsamo dorme o veneno, no centro da felicidade o fermento do crime.”*

Gaston Bachelard

É nos textos reunidos no livro póstumo *“Le Droit de Revêr”* que encontramos mais claramente qual seria o lugar do dramático no pensamento do filósofo, sobretudo quando ele afronta a provocação de uma obra material não verbal como a gravura. E pela via da imaginação dinâmica que devaneios e alguns exercícios de conceitualização se realizam.

De início, é o próprio mundo que muda de natureza, que se mostra dual, ambíguo, parecendo ocultar alguma coisa; ou bem é o sujeito sonhador ele próprio que afronta “ambivalores”, “valores opostos que dinamizam nosso ser nas duas bordas extremas, do lado da infelicidade e do lado das alegrias” (BACHELARD, 2001, p. 244). Vejamos: “Em sua profundidade, o ser humano tem o destino da água que escorre. A água é realmente o elemento transitório. Ela é a metamorfose ontológica original entre o fogo e a terra” (BACHELARD, 1973, p. 8-9); “Em mim meditando – alegria e esturpor – o universo vem se contradizer. Ele é matéria fechada e enganadora” (BACHELARD, 2001, p. 235).

Bachelard refere-se igualmente à “proteiforme teatralidade” do devaneio cosmológico, que escaparia a um “filósofo de escola”. Para compreender

tais metamorfoses, ele concebe uma lei primordial da imaginação:

[...] uma matéria que a imaginação não pode fazer viver duplamente não pode exercer o papel psicológico de matéria original. Uma matéria que não dá ocasião a uma ambivalência psicológica não pode encontrar seu duplo poético que permite transformações sem fim. É preciso portanto que haja dupla participação, participação do desejo e do temor, [...] do bem e do mal, [...] do branco e do negro – para que o elemento material se prenda à alma inteira (BACHELARD, 1973, p. 16-17).

E o dinamismo imaginário, a imaginação dinâmica que constitui o domínio da mudança, da metamorfose, essa teatralidade proteiforme; é a “dinamogénia” essencial do real, apreendida pela mão que trabalha a matéria, é a dualidade inscrita na água quando ela se mostra violenta: “a água violenta é logo água que se violenta. Um duelo de maldade inicia-se entre o homem e as ondas. A água torna-se rancorosa, muda de sexo. Tornando-se má, ela se torna masculina” (BACHELARD, 1973, p. 21).

A imagem do caminhante ao vento, contra o vento, serve também para explorar a complexa relação de desdobramento da matéria e da psique humana em seus entrecruzamentos de projeções de lutas e de comunhões. O reflexo humano de defesa e de ataque seria “dinamizado pela provocação, pela necessidade de atacar as coisas, pelo trabalho ofensivo” (BACHELARD, 1973, p. 216). O “devaneio do poder” implicaria esse tipo de violência construtiva. Bachelard sonha com a “cólera cósmica”, não somente em relação à água violenta, mas também quanto ao vento violento, tido como imagem dinâmica extrema, cólera pura, “sem objeto, sem pretexto”; dois esquemas de uma “cólera universal”, com efeitos benéficos sobre o psiquismo (e sobre a ação) humano: “A grandeza humana tem necessidade de se medir pela grandeza do mundo. Os pensamentos nobres nascem de espetáculos nobres” (BACHELARD, 1943, p. 239); “o conhecimento do mundo não é plácido, passivo, quieto”; “as vitórias sobre os quatro elementos materiais são todas par-

ticularmente saudáveis, tonificantes, renovadoras” (BACHELARD, 1973, p. 216).

Esse dinamismo ambivalente revestido de um desdobramento do bem e do mal, toda essa ambigüidade, tudo isto é bem desenvolvido a partir de uma “imaginação das forças”, até a concepção de um “cosmodrama”.

É no contato com a arte da gravura que Bachelard sonha/teoriza (sonho e teoria, o “dualismo desses irmãos inimigos”) acerca da “vontade de poder”, que desperta em nós vontades primeiras, “a imperiosa alegria de comandar o mundo”; ele medita sobre os elementos de uma “psicologia dos instintos proprietários” e pensa na essencial intervenção do homem no mundo, no domínio do universo, na constante revolta contra os limites, na “vontade enorme que quer o mundo inteiro de um só golpe”, enfim, à destinação dramática do mundo, luta primeira, um combate antropomórfico. Desse modo, pensando nos “sociodramas” que analisam as “rivalidades humanas” (o homem às voltas com um “comércio de paixões” no seio da vida social, batendo-se contra “as contradições de seu destino”), ele sugere o termo cosmodrama para a luta entre o homem e a natureza:

Mas a natureza ela também nos afronta. Sua própria beleza não é plácida. [...] o mundo não é um teatro aberto a todos os ventos. [...] cenário para passeadores; [...] O homem, se quiser provar do enorme fruto do universo, deve sonhar ser mestre desse universo. ‘Eis aí seu drama cósmico’ (BACHELARD, 2001, p. 71).

Quanto ao princípio de ambivalência, ele pode fazer-nos compreender um pouco melhor a contradição na qual se vê “condensada o absurdo da dor humana”: “a solidão feliz é uma solidão infeliz”. Logo, haveria um “drama poético essencial”, quando o raio de um instante, “em equilíbrio sobre a meia-noite”, num tempo imóvel, o ser experimenta sentimentos contraditórios, tais que desgosto e gozo de viver, horror e êxtase da vida, a ambivalência abstrata do ser e do não-ser. “O instante” da simultaneidade dos contrários assim vividos, sem passado nem porvir,

sem causalidade nem conseqüência, imobiliza a vida e torna possível a unidade do ser num instante andrógino, ao mesmo tempo macho e valente, doce e submisso, um tempo “autosincronico”. E quando o ser escapa ao tempo raso horizontal do cotidiano, que é “marcado nos relógios”, um tempo “dos outros nos quadros sociais da duração”, um tempo “das coisas nos quadros fenomenais da duração” e um tempo da “vida biológica nos quadros vitais da duração”. Na intensidade da ambivalência, do desdobramento simultâneo em duas realidades psicológicas contraditórias no espaço de um instante, o ser escaparia ao sucessivo e à síntese, à horizontalidade, e se veria numa “verticalidade”. Não mais importa distinguir a subida e a descida, isto é, experimentar as piores penas para nada e sem causalidade temporal, ou, ao contrário, uma consolação sem esperança, sem causa nem conseqüência igualmente, sem história íntima nem desejo, ao mesmo tempo bem e mal, sombra e luzes. E a poesia, para Bachelard seria, neste quadro, o lugar privilegiado para o estudo das profundezas da alma humana, justamente em função do “instante”, que constitui a realidade temporal própria do lírico: “A poesia [...] se desinteressa então daquilo que se quebra e que se dissolve, de uma duração que dispersa os ecos. Ela procura o instante. [...] Ela cria o instante. Fora do instante, não há senão prosa e canção” (BACHELARD, 2001, p. 232).

Logo, é através do princípio da ambivalência que o lírico e o dramático podem coexistir. Eis a dificuldade de escrever uma obra em *anima* somente, pois que a indissociabilidade das duas vertentes de nossa psique andrógina pode constituir nesse sentido um verdadeiro obstáculo epistemológico à escritura.

A concepção dos gêneros segundo Staiger nos é útil até um certo ponto, quando suas noções de lírico, épico e dramático tornam possível uma articulação com o que Bachelard concebe como uma obra em *anima* e uma obra em *animus*. O pensamento do filósofo, no entanto, ultrapassa o do crítico literário e idealiza uma unidade complexa dos dois estados ou princípios da psique humana numa androgenia; o

que acarreta conseqüências no domínio temporal – o instante e os ritmos de sua renovação. A “fusão lírica” de Staiger não prevê a “verticalidade” temporal concebida por Bachelard, onde ocorre uma coexistência de contrários. Staiger concebe a coexistência de gêneros, mas estes já não estariam em sua integralidade; haveria sempre uma “predominância” de um sobre os demais; além do mais, ele parece hierarquizar os gêneros numa escala de “evolução” humana desde o emocional até o lógico, em patente dissonância com Bachelard, o qual, em seu desejo de uma metafísica, aproxima-se bem mais de uma verdade da criação artística.

## REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. *L'air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement*. Paris: Corti, 1943.

\_\_\_\_\_. *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard, 1949.

\_\_\_\_\_. *L'intuition de l'instant*. Suivi de Introduction à la poétique de Bachelard par Jean Lescure. Paris: Gonthier, 1966.

\_\_\_\_\_. *L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*. Paris: J. Corti, 1973.

\_\_\_\_\_. *La poétique de la rêverie*. Paris: PUF, 1974.

\_\_\_\_\_. *La dialectique de la durée*. Paris: PUF, 1989.

\_\_\_\_\_. *La terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination de la matière*. Paris: J. Corti, 1996.

\_\_\_\_\_. *Le droit de rêver*. Paris: PUF, 2001.

CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques: le langage*. Tradução de Hansen-Love e Jean Lacoste. Paris: Minuit, 1972. Tradução de: Philosophie der Symbolischen Formen.

COSSUTA, Frédéric. Les genres en philosophie. In: *ENCYCLOPÉDIE philosophique universelle*. Paris: Puf, 1998. v. 4.

LIBIS, Jean. Janus et la mélancolie. In: LIBIS, Jean et NOUVEL, Pascal (Dir.). **Gaston Bachelard: un rationaliste romantique**. Dijon: EUD, 2002. p. 35-74.

STAIGER, Emir. **Conceitos fundamentais de poética**. Tradução de Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972. Título original: Grundbegriffe der Poetik.



# A mulher em Bachelard: a gênese do devaneio

Álvaro de Pinheiro Gouvêa – PUC/RJ

## RESUMO

Para Bachelard e para Jung, o psiquismo humano é andrógino em sua primitividade: um homem e uma mulher habitam no nosso inconsciente (*anima/animus* – “o duplo” é o duplo de um ente duplo). No seu livro “A poética do devaneio” Bachelard apresenta a tese de que o devaneio está sob o signo da anima e sustenta que o homem mais viril, com demasiada simplicidade caracterizada por um forte *animus*, tem também uma *anima* – um homem e uma mulher falam na solidão do nosso ser. Mas faz-se necessário ter em conta que a anima em Jung evoca simplesmente o feminino no homem e o animus o masculino na mulher. Este trabalho sustenta que, em Bachelard, a reflexão sobre anima/animus negligencia a anima e o animus em seu aspecto negativo e, por outro lado, torna-se uma reflexão um pouco confusa, no momento em que ele afirma que o homem possui também um animus e a mulher uma anima. Contudo, existe uma imensa unidade harmônica entre os dois pensadores quando falam da androgenia do psiquismo humano. Mas o pensamento deles acaba por se distinguir e esse artigo tenta refletir e precisar a natureza dessa possível diferença. É quase inútil acrescentar que a mulher em Bachelard não é exatamente a mulher em Jung.

Palavras-chave: Psicanálise junguiana. Feminino e masculino. Anima e animus. Ego. Self.

## RÉSUMÉ

Pour Bachelard et pour Jung, le psychisme humain est androgyne en sa primitivité: un homme et une femme habitent dans notre inconscient (*anima/animus* – le “double” est le double d’un être double). Dans son livre “La poétique de la rêverie” Bachelard présente la thèse que la rêverie est sous le signe de l’anima. Ici il soutient que l’homme le plus viril, est trop simplement caractérisé par un fort *animus*, a aussi une *anima* (un homme et une femme parlent dans la solitude de notre être). Mais il faut tenir compte que l’anima chez Jung évoque simplement

le féminin chez l’homme et l’animus évoque le masculin chez la femme. Dans notre présent essai nous voulons défendre que la réflexion sur l’anima e l’animus chez Bachelard oublie l’anima e l’animus dans son aspect négatif et, d’autre part, prend une direction confuse dans le moment où il accepte de centrer, au même temps, ces deux instances psychologiques (*animus/anima*) dans l’homme et dans la femme. Néanmoins, on sent une immense unité harmonique entre les deux penseurs sur l’androgynie du psychisme humain. Mais la pensée entre les deux devient distincte et, dans ce texte, nous essayerons de réfléchir et préciser la nature de cette possible différence. Il est presque inutile d’ajouter que la femme chez Bachelard n’est pas exactement la femme chez Jung.

Mots clés: Psychanalyse junguienne. Feminine et masculine. Anima et animus. Ego. Self.

*“E eis-nos no centro da tese que queremos defender no presente ensaio: o devaneio está sob o signo da anima. Quando o devaneio é realmente profundo, o ente que vem sonbar em nós é a nossa anima.”*

*Gaston Bachelard*

*“A anima, em sua forma desenvolvida, atua como mediadora entre o ego dos homens e o Self. Ela estabelece uma conexão com a fonte de seu ser.”*

*Von Franz*

Não se pode falar de *anima* e *animus* sem falar de sombra, sem compreendermos o mecanismo de projeção da psique com vistas à construção do eu e às atuações de caráter simbólico que presenciamos no que Jung chama de “processo de individuação”. Esses são conceitos interligados. Como nos diz Jung “não é o sujeito que projeta, mas o inconsciente”. Projetar é uma função da psique, “não se cria a projeção: ela já existe de antemão” (JUNG, 1986, p. 7).

Na verdade, “projetar” foi a melhor maneira que a psique encontrou para levar o eu a dar conta do mundo externo sem perder de vista o mundo interno e as exigências do Selbst (si-mesmo). Diferentemente de Freud, Jung postula a existência de dois centros na psique: o “eu” como centro da consciência e o “si-mesmo” como centro da totalidade da psique. Os pós-junguianos falam do eixo “Eu-Si-mesmo” (Ego-Self) para formalizar a dialética entre o eu e o inconsciente. O eu como centro da consciência teria como alvo a realização do “si-mesmo”, adequando e abrindo caminhos para um saber metódico e criativo, acompanhando o sentir, transformando o invisível em visível e mesmo, manuseando o ser pela via das atividades sensório-motoras.

Através do mecanismo de projeção o ser se abre ao universo, mistura-se com o “de fora” a fim de adequar o desejo inconsciente às exigências do mundo externo. Contudo, nessa dialética intermitente entre “mundo interno” e “mundo externo” o eu pode sucumbir. Abordando essa questão Jung adverte: “a assimilação do eu pelo si-mesmo deve ser considerada como uma catástrofe psíquica”. (JUNG, 1986, p. 22, § 45). Isso porque, embora sendo a realização do “si-mesmo” o alvo do processo de individuação, antes de tudo, é ele um arquétipo dotado de forte numinosidade que se for projetada indiscriminadamente no eu pode levá-lo a inflacionar. O perigo encontra-se na possibilidade dessa propriedade numinosa do si-mesmo levar o indivíduo a sucumbir a uma espécie de megalomania. Nesse caso, imagens fascinantes e fortemente carregadas de afeto poderiam invadir o eu, desencadeando um surto psicótico.

Ao contrário desse perigo haveria um outro, o de vir o eu a assumir uma atitude rígida e extremada frente às exigências do mundo interno, abandonando o “si-mesmo” como referencial ao entregar-se por completo aos estímulos externos. Nesse caso, a forte repressão dos instintos de fora para dentro, levaria o indivíduo a comportamentos neuróticos, podendo também no futuro vir a desenvolver um quadro psicótico. Diríamos, portanto, que o eu caminha fragilmente como no fio de uma navalha sempre sujeito a

sucumbir: ora por abandonar e desconhecer as exigências do “mundo interno” e ora por não suportar as demandas do “mundo externo”. No que concerne a um eu forte, diríamos que seria aquele que está sempre conseguindo estabelecer uma dialógica entre esses dois mundos. Surge daí essa advertência de Jung: “o enraizamento do eu no mundo da consciência e o fortalecimento da consciência por uma adaptação o mais adequada possível são de suma importância” (JUNG, 1986, p. 22, § 46).

Enquanto centro da consciência, o eu tem como papel resistir aos embates entre conteúdos arquetípicos e às questões propostas pelo mundo externo. Assim, o desejo inconsciente estaria sempre sendo traduzido pelo eu, transformando-se a seguir em consciência. Dessa forma o eu se assentaria de um lado, sobre impulsos inconscientes vindo do “si-mesmo” e, de outro, sobre o campo da consciência, essa última sendo o resultado do embate travado entre o desejo do indivíduo e o desejo do mundo que o cerca. Não se trata de um assentamento pacífico, mas de uma batalha travada a cada momento na vida do indivíduo. O objetivo dessa batalha é permitir ao eu emergir de sua identidade primária com o “si-mesmo” e colocar-se de maneira criativa no mundo.

Nessa dialética entre o “de dentro” com o “de fora”, o indivíduo se transforma em sujeito e objeto de uma trama existencial. Uma ordenação secreta no interior de seu ser projeta-se no mundo dos objetos em busca de consciência. A ordenação sistemática dos objetos no exterior é que vai possibilitar ao eu classificar e ordenar o desejo, estabelecendo uma nova ordem nos objetos interiores. O processo de individuação reside nessa busca de ordenações e de significações, ou seja, na busca de realização do “si-mesmo” através da fabricação e do lidar com imagens. A “economia libidinal” se daria através da fabricação de símbolos expressos em imagens carregadas de afeto e de significação, imagens estas que buscariam a luz da consciência, levando o indivíduo à criação de si mesmo. Diríamos então que “processo de individuação” é o mesmo que “processo de criação e de simbolização”. Individuar, simbolizar,

criar e viver – combinam elementos do inconsciente coletivo (virtualidades arquetípicas), do inconsciente pessoal (complexos) e naturalmente de exigências impostas pela civilização. Trata-se de um agir integrado entre o ser e o fazer humanos.

O eu aparece nesse contexto como o centro da consciência, articulando o ser no não ser. O invisível e obscuro da personalidade do indivíduo encontra nesse formador de consciência que é o eu o mediador ideal para nossas ilusões, fantasias e devaneios. Mas como o eu receberia e articularia o “mundo de dentro” com o “mundo de fora”? Existem mecanismos que auxiliam a psique nessa difícil tarefa de realizar o “si-mesmo” no mundo: são os “parceiros do eu”. São eles: a *persona* (máscara), a sombra, *animus* e *anima*. O “eu e a sombra” como estruturas de identidade e a *persona* e *anima/animus* como estruturas de relação. A sombra e a *persona* coexistem com uma certa harmonia na medida que uma compensa a outra. Grosso modo, a sombra como estrutura de identidade seria uma espécie de anti-eu; representa os lados obscuros, desconhecidos e renegados de nossa personalidade.

O que é reprimido pela *persona* transforma-se em sombra. A sombra aparece como uma personalidade escondida que precisa vir à tona e ser apropriada de maneira criativa pelo eu:

Dentro de cada um há uma sombra escondida. Por trás da máscara que usamos para os outros, por baixo do rosto que mostramos a nós mesmos vive um aspecto oculto da nossa personalidade. De noite, enquanto dormimos indefesos, sua imagem nos confronta face a face (VON FRANZ, 1993, p. 88).

Uma sombra forte guarda uma *persona* enfraquecida. O complexo da *persona*, enquanto estrutura de relação, está voltado para o mundo exterior e ajuda o eu a mediar os conteúdos vindos do mundo externo. A *persona* representa nossas atitudes conscientes direcionadas para o mundo externo e toda vez que o eu por algum estímulo externo se volta de maneira desmesurada (inflação do eu) para as exigências externas, a sombra é acionada levando o in-

divíduo a rever as linhas que demarcam o processo de individuação.

Como nos adverte Jung, o inconsciente sofre e provoca mudanças e o eu se transforma no agenciador dessa metamorfose contínua do indivíduo. E, nessa dinâmica da individuação, os “parceiros do eu” ocupam um lugar de importância, importância esta que, segundo Jung (1986, p.27, § 53), “vai crescendo na seguinte progressão: consciência do eu, sombra, *anima/animus* e si-mesmo”. Aqui caberia nos perguntar: qual seria o papel da *anima* e do *animus* nessa dinâmica?

Segundo Jung, o grupamento *anima/animus* representa conexões arquetípicas (arquetipo sexual) que se relacionam entre si, possuem aspectos positivos e negativos e exercem uma ação direta e sistemática como mediadores de emoções. Jung (1986, p. 11, § 26). nos diz:

O fator determinante das projeções é a *anima*, isto é, o inconsciente representado pela *anima*. Onde quer que se manifeste: nos sonhos, nas visões e fantasias, ela aparece personificada, mostrando deste modo que o fator subjacente a ela possui todas as qualidades características de um ser feminino. Não se trata de uma invenção da consciência; é uma produção espontânea do inconsciente. Também não se trata de uma figura substitutiva da mãe. Pelo contrário: temos a impressão de que as qualidades numinosas que tornam a imagem materna tão poderosa originam-se do arquétipo coletivo da *anima* que se encarna de novo em cada criança do sexo masculino.

Ao contrário do homem, Jung (1986, p. 12, § 29) vai se referir ao masculino na mulher como *animus*:

A mulher é compensada por uma natureza masculina, e por isso o seu inconsciente tem, por assim dizer, um sinal masculino. Em comparação com o homem, isto indica uma diferença considerável. Correlativamente, designei o fator determinante de projeções presente na mulher com o nome de *animus*.

E acrescenta Jung (1986, p. 12, § 29): “Como a *anima* corresponde ao Eros materno, o *animus* corresponde ao Logos paterno”.

A nossa questão nesse trabalho é a de saber se no eloqüente discurso de Bachelard em que usa o conceito junguiano de *anima/animus* (BACHELARD, 1988), estaria ele sendo fiel ao texto junguiano. Na verdade, os pontos de vista de Jung e Bachelard sobre o conceito de *anima/animus* não são coincidentes em todos os pontos. A formulação de Bachelard diz: “O homem mais viril, com demasiada simplicidade caracterizada por um forte *animus*, tem também uma *anima* [...]” (grifo nosso) (BACHELARD, 1988, p. 58) E mais à frente o filósofo acrescenta:

[...] é preciso confessar que existem dois tipos de leitura: a leitura em *animus* e a leitura em *anima*. Não sou o mesmo homem quando leio um livro de idéias, em que o *animus* deve ficar vigilante, pronto para crítica, pronto para a réplica, ou um livro de poeta, em que as imagens devem ser recebidas numa espécie de acolhimento transcendental dos dons. O *animus* lê pouco; a *anima*, muito. Não é raro o meu *animus* repreender-me por ler demais (BACHELARD, 1988, p. 61-62).

Ao contrário de Bachelard, como vimos na citação de Jung acima, quando Jung se refere à *anima* é exclusivamente para falar do feminino no homem, nesse caso o homem não possuiria *animus*, o mesmo valendo para a mulher que só teria *animus*. Bachelard, em oposição a Jung, acredita que o homem possua também um *animus*, não é, portanto inteiramente compatível com o pensamento junguiano. Em Jung o correto seria dizer que o homem possui uma *anima* e que poderíamos nos referir também ao *animus* dessa *anima*. Bachelard parece fugir à nomenclatura junguiana quando situa no mesmo indivíduo homem ou mulher os pares *anima/animus*, sem esclarecer a questão.

Certamente que em Jung quando usamos o termo *anima* estamos falando textualmente da essência do feminino no homem e *animus* da essência do masculino na mulher: “A *anima*, sendo feminina, é a figura que compensa a consciência masculina. Na

mulher, a figura compensadora é de caráter masculino e pode ser designada pelo nome de *animus*” (JUNG, 1978, p. 81, § 328). Mas, por outro lado, poderíamos considerar que Bachelard esteja se referindo ao *animus* da *anima* de um homem. Vejamos o que Jung nos fala sobre o *animus* da *anima* e a *anima* do *animus*:

Como o *animus* tem tendência a argumentar, é nas discussões obstinadas em que mais se faz notar a sua presença. Por certo é possível que haja também muitos homens que argumentem de maneira bem feminina, naqueles casos, por exemplo, em que são predominantemente possuídos pela *anima*, razão pela qual se transmudam no *animus* da *anima* (JUNG, 1988, p.13, § 29).

Através da sua *anima* Bachelard é capaz de aceder à sua “mulher interna” na forma de uma inquietude intelectual que se abre a um ardente devaneio em *anima*, sem perder de vista a força de vontade e a energia própria do *animus* da sua *anima*. A *anima* se faz mulher em Bachelard na produção sistemática e firme de seus escritos sobre o devaneio, ou seja, a mulher enquanto logos aparece no interior de sua *anima* tornando-a criativa. A *anima* que se formaliza em mulher, transforma o homem em poeta e filósofo, despotencializando o ego de Bachelard do vampirismo de uma *anima* negativa. Portanto, diria que a “mulher em Bachelard” ou sua *anima*, se encontra encarnada em sua poética. O *animus* da mulher que existe em Bachelard leva o poeta a ser tomado por um impulso de agir objetivo, transformando seus sonhos literários em devaneios profundos e bem articulados lingüisticamente. A nosso ver, é sua *anima* a responsável por esse construto literário que o leva a fazer uma ruptura e uma explosão impetuosa com a racionalidade científica. Optando pelo devaneio em *anima*, Bachelard dá início a uma estética não muito racionalizada, essencialmente feminina em seu conteúdo.

A partir da figura contra-sexual amadurecida de uma mulher interior, a produção literária de Bachelard é fortemente alimentada por um certo rigor, disciplina, coragem e espírito de verdade

próprio do *animus* de sua *anima*. Certamente não encontramos em suas reflexões em *anima* as distorções de uma *anima* negativa. Talvez, o próprio fato de negar a possibilidade do aspecto negativo da *anima*, possa ser entendido em Bachelard como uma espécie de dominação da *anima*. Em simplificando grosseiramente, diríamos que a *anima* em seu aspecto negativo aparece como algo de autoritário e rígido ou como o dragão de um complexo materno negativo que sugaria a energia de seu filho envolvendo-o em uma feminilidade sensível e delicada em extremo. O que não é o caso de Bachelard. O entusiasmo de Bachelard em sua “poética do devaneio” poderia ser registrado por uma psicanalista junguiana como sendo uma espécie de reação interna positiva ao aspecto sombrio de sua *anima*. A “mulher em Bachelard” apareceria então como uma possível superação masculina e intelectual dos poderes devoradores de que uma *anima* negativa poderia exercer sobre sua personalidade.

Como nos diz Jung, a *anima* passa por vários estágios: Eva, Helena, Sofia e a Sabedoria de Deus. Em Bachelard a *anima* transformou-se numa companheira espiritual com quem mantinha um sexo romântico e uma sabedoria que o colocava mais perto da vida. Ao escrever “A poética do devaneio”, Bachelard criava em *anima*, embora fosse alimentado por uma maturidade em *animus*. Isso faria sua poética transformar-se no ato heróico de um homem que parecia ter superado o demônio materno e matado a mãe imaginária em seu aspecto letárgico e ansioso e partisse em busca de um devaneio consistente que realizasse seu ser através de uma *anima* positiva.

Bachelard sabia que o devaneio é sempre um devaneio em busca de objetos, ao contrário do delírio que recusa ver-se comprometido com a necessidade de exterioridade do ser. Devaneio não é delírio. Na verdade, o delírio nasce dos dilemas ocasionados pela falta ou, ao contrário, pela proliferação de objetos. O devaneio é uma forma mais elevada de saber que ultrapassou um Eros em estado primitivo de fantasia auto-erótica para dar ao homem a capacidade de um relacionamento maduro com o femini-

no. Quando falo do “feminino em Bachelard”, estou falando de uma forma exterior de viver que permite a Bachelard produzir toda sua literatura, fundamentalmente a sua poética, com uma certa precisão e harmonia literárias. A harmonia presente na poética de Bachelard nos permite visualizar Sofia, uma *anima* que se transformou numa sábia mulher. Ao mesmo tempo em que Bachelard produz sua obra percebemos que está também se individuando, ou seja, regulando e unificando as energias do “si-mesmo” em torno dos outros arquétipos: a sombra, a *anima*, o *animus*. Aqui dá para entender Bachelard quando diz que “a poética do devaneio é uma poética em *anima*”. A *anima* como porta-voz, como mensageira de conteúdos do inconsciente.

Por outro lado, poderíamos questionar essa especulação de Bachelard sobre a gênese do devaneio. Por que não estaria o devaneio também sob o signo do *animus*? A afirmativa de que o devaneio é uma manifestação da *anima* poderia sem dúvida ser apenas uma projeção marcada pela *anima* de Bachelard. Essa não imparcialidade de Bachelard poderia denotar o reflexo singularmente humano de um pensador que ao sonhar em *anima* em alguns momentos acaba construindo uma espécie de mundo mental masculino inteiramente dominado pela *anima*. Daí Bachelard desejar sonhar também em *animus*, o que do ponto de vista junguiano seria o sonho do *animus* da sua *anima*. Vejamos o que diz Bachelard: “[...] vejo que mantive todos os meus devaneios nas facilidades da *anima*” E continua o poeta: “Entretanto, para que não se diga que a *anima* é o ser de toda nossa vida, gostaríamos ainda de escrever um outro livro, que, desta vez, seria a obra de um *animus*” (BACHELARD, 1988, p. 205).

A complexidade do mundo do devaneio envolve questões nem sempre óbvias. Não podemos esquecer que uma discussão sobre a fenomenologia do devaneio, em que usamos os conceitos de *anima* e *animus*, exige também algum conhecimento sobre a dinâmica e o funcionamento da psique como um todo. Faz-se necessário investigar e precisar um pouco mais os conceitos de *anima* e *animus*. Vejamos o que nos diz

a psicanalista junguiana Von Franz (1993, p. 114) sobre o conceito de *anima/animus*:

Assim como veremos que o *animus* na mulher é às vezes destrutivo e negativo, *anima* negra é relativamente negativa no homem. Ela indica que sua capacidade de amar é basicamente auto-erótica. Um homem que não desenvolveu a *anima*, seu lado feminino, em geral é narcisista. É isso que uma mulher com pesar sente quando um homem mia como um gato diante da sua janela. Na verdade, ele ama sua própria fantasia. Ele ama o fato de estar amando, mas isso está longe de aprender a amá-la de fato.

Haveria devaneio sob o signo de uma *anima* negativa? Consideramos que interpretar o devaneio tão somente como sob o signo da *anima* pode causar muitos equívocos. Em primeiro lugar seria preciso fazer essas distinções: primeiro nos perguntar se estamos falando do lado feminino do inconsciente do homem ou se falamos de uma *anima* generalizada pertencendo ao homem e a mulher, como parece ser o modo de Bachelard compreender a questão. Uma outra questão diz respeito aos aspectos positivo e negativo do *animus* e da *anima*. Faz-se necessário distinguir o que pode haver de destrutivo ou de criativo no *animus* e na *anima*. Não ter consciência do lado negativo da *anima* poderia resultar também numa projeção coletiva da *anima* negativa.

Como podemos observar, a dificuldade estaria em determinar se estamos falando da *anima* negativa ou da *anima* positiva e, depois, pensar sobre a fenomenologia do devaneio. Aqui caberia nos perguntar sobre qual *anima* Bachelard estaria tecendo seu devaneio? Que espécie de literatura poderia uma *anima* negativa tecer? Seria possível o devaneio em *animus*? A nosso ver, a talentosa escrita de Bachelard nos remete sem dúvida a uma *anima* positiva, profundamente criativa. Contudo, acreditamos que o fundamento da intuição bachelardiana no seu livro “*A poética do devaneio*” é nada mais que o reflexo singularmente humano de um pensador transformado por sua *anima*. E, ao falar por ela, acaba enredando-se numa reflexão pessoal. Consideramos o devaneio

como uma espécie de diálogo estabelecido entre sujeito e o seu sonho. Como já observamos acima, o devaneio pelo devaneio é puro delírio. Isso porque o mundo do devaneio para ser benéfico ao sonhador tem que ser relacionado com a vida real.

Certamente, poderíamos entender o devaneio como uma atividade própria à dinâmica inconsciente. Nesse caso, o devaneio em *anima* permitiria ao indivíduo aproximar-se de conteúdos inconscientes e mesmo a descrever as raízes do arquétipo materno. Não é incorreto considerar que o arquétipo sexual *anima/animus* ao colocar o indivíduo no estado de devaneio de algum modo estaria libertando-o de seus desejos incestuosos provindos do arquétipo materno. Isso porque o devaneio enquanto uma espécie de sonho acordado permite ao eu entrar em contato com necessidades arquetípicas do “si-mesmo”, anexando-as às demandas do mundo externo. No devaneio presenciamos uma baixa de consciência capaz de transformar os indivíduos em poetas demiurgos.

Em sendo assim, pode-se afirmar que a poética de Bachelard está diretamente próxima da numinosidade do “si-mesmo”. O eu do poeta que escreve em *anima* se encontra seduzido pela mulher que habita sua alma e prazerosamente o conduz pelas veredas da poesia e da criatividade. Verdadeiramente poderíamos dizer que no devaneio bachelardiano o eu e a *anima* encontram-se numa circularidade dialética, evidenciada, muitas vezes, pelo *animus* de sua *anima*. Uma *anima* que aparece não simplesmente como a “dançarina geradora de ilusões” (JUNG, 1986, p. 9, § 20). Isso porque o eco de exterioridade assegurado pelo *animus da anima* aumentou a segurança do eu estabelecendo uma ponte entre o desejo, os fantasmas e as fantasias. Assim cria-se o estado de espírito necessário para que se faça a conexão e a junção necessárias à produção de realidade.

Faz-se necessário insistir na pergunta: estaria Jung e Bachelard falando da mesma *anima*? Certamente que Bachelard escreve “*A poética do devaneio*” numa *anima* positiva e seu discurso apresenta pontos de convergência com o conceito desenvolvido por Jung. Com algumas variantes, poderíamos dizer

que Bachelard e Jung tecem seus comentários inspirados na idéia de que o inconsciente mantém no indivíduo poderes de androginidade (BACHELARD, 1988, p. 55). Contudo, apesar das ressonâncias junguianas em seu texto, Bachelard parece mais propenso a absolutizar o papel da *anima* como a geradora por excelência do fenômeno do devaneio, conduzido talvez por uma estética feminina potencializada por suas projeções em *anima*, o que, de certa forma, o situaria fora do campo gravitacional da psicologia aplicada.

Diria que a *anima* que inspira Bachelard em sua poética não é exatamente a mesma das obras de Jung. Contudo, ambas possuem algo inapelavelmente tentador e sedutor e adquirem contornos absolutamente numinosos e considerável poder de fascínio como num surto ordenado de inspiração poética. Mas, embora seguindo caminhos diferentes, existe uma unidade intuitiva que permeia as idéias de Bachelard, aproximado-as das idéias de Jung. Não há dúvida de que os componentes básicos da poética bachelardiana são da ordem do devaneio em *anima*. O filósofo-poeta precisa do devaneio para contextualizar sua arte de filosofar. Mas, em Jung existe uma preocupação com a clínica. E, para evitar um devaneio contínuo em *anima*, Jung procura ativar o *animus* de sua *anima*, com o intuito de extrair uma certa atividade lógica e funcional própria do *animus*. Essa tarefa exige dele esforços contínuos e plenos de tensão.

Assim, marcado pelo *animus* da *anima*, compreende Jung que não se pode ignorar, na clínica, a fronteira que demarca o desdobramento da *anima* em duas: uma cuja força motriz e fascínio impele e encoraja os homens, nutrindo-os através das aventuras do devaneio e, outra negativa, que os dissociam e os despersonalizam. De qualquer modo, insiste Jung em afirmar que são idênticas as ações do *animus* e da *anima* sobre o eu. Vejamos esse comentário da psicanalista junguiana Von Franz (1993, p.151): “[...] assim como a *anima* vampiresca do homem, o *animus* em sua forma negativa é um parasita. Ele personifica a brutalidade, a frieza e a obstinação, e

paralisa o crescimento da mulher”. Apesar de considerarmos que o texto de Bachelard sobre *anima/animus* em seu livro “*A poética do devaneio*” possua um tom mais poético que o de Jung em suas obras, não encontramos propriamente uma oposição entre eles no que se refere ao conteúdo do texto. Apenas fica marcante a forma como os dois pensam o funcionamento desse par de opostos. Consideramos que a *anima* bachelardiana é uma *anima* positiva deduzida, a nosso ver, das experiências positivas que teve Bachelard como filósofo-poeta e velho-sábio, existindo nesse livro um enfoque excepcionalmente amplo e otimista desse conceito. Mas, ambos modelam o ser humano a partir de uma massa feminina, um ser híbrido em sua natureza arquetípica, uma lama originária na qual o sopro de Deus em *animus* faria a vida surgir em *anima*. Daí, Jung ter definido a *anima* como o Arquétipo da Vida e Bachelard ficar plenamente de acordo.

A diferença entre eles reside apenas em alguns pormenores: enquanto Bachelard investiga a função criativa do devaneio em *anima*, Jung procura adentrar também nas árduas e fastidiosas formas negativas que a *Sizígia*<sup>1</sup> possa vir a assumir ao se encarnar no eu de um indivíduo. A questão de discernir entre uma *anima* positiva ou negativa, parece ser importante mais para o psicólogo que para o filósofo. Embora reconhecendo o problema que envolve indivíduo-mundo-interindivíduo, Bachelard prefere optar pela *anima* “que sonha e canta” na solidão do ser como uma “*anima* normal” que não conhece problemas. Recusa-se a admitir o aspecto negativo da *anima* mas, paradoxalmente, ele nos fala de uma “*anima* normal” deixando-nos inferir sobre a possibilidade de existência de uma *anima* negativa ou “anormal”. Vejamos o que ele nos diz:

Os sintomas de feminilidade que o psicólogo enumera para determinar suas classificações características não nos proporcionam um verdadeiro contato com a *anima* normal, a *anima* que vive em todo ente humano normal. Muitas vezes o psicó-

1 A *Sizígia* é o termo utilizado por Jung para se referir ao grupo *anima* e *animus* (JUNG, 1986, p. 9).

logo não observa mais que uma espuma das fermentações de uma *anima* inquieta, de uma *anima* trabalhada por ‘problemas’. Problemas! Como se os houvesse para quem conhece as seguranças do repouso feminino! (BACHELARD, 1988, p. 62).

E continua o filósofo: “Quando Jung nos diz que Bismarck tinha crises de choro, tais vacilações do *animus* não constituem, automaticamente, manifestações positivas da *anima*. A *anima* não é uma fraqueza” (BACHELARD, 1988, p. 65). Apesar dessa diferença, é preciso afirmar que ambos, Jung e Bachelard consideram o ser humano como um ser dividido cuja singularidade se efetua sempre alternando e conjugando interior/exterior, individual e coletivo, *anima/animus*.

De acordo com Bachelard e Jung, *anima* e *animus* são duas dimensões presentes no psiquismo humano. Para ambos o psiquismo humano é em sua primitividade andrógino. Como já fora dito, a diferença essencial entre os dois pensadores é determinada pela esquiva de Bachelard a possíveis qualidades negativas da *anima*. Em Bachelard a *anima* enquanto matriz do devaneio ela é sempre positiva, normal. De sua embriagues em *anima*, devaneia o nosso filósofo-poeta:

Para receber os poderes da *anima*, portanto, seria necessário, a nosso ver, voltar as costas às pesquisas dos psicólogos que vão a busca dos psiquismos acidentados. À *anima* repugnam os acidentados. Ela é uma substância suave, substância lisa que quer gozar suavemente, lentamente, de seu próprio ser liso. ‘Viveremos mais seguramente em *anima* aprofundando o devaneio, amando o devaneio, o devaneio das águas, sobretudo’. (BACHELARD, 1988, p. 65-66).

Mas, a *anima* nem sempre nos conduz aos “devaneios em águas” como deseja Bachelard. Muitas vezes, os dois momentos simultâneos em *anima* e *animus* se compõem de maneira estranha ao eu e faz surgir no indivíduo uma espécie de profundidade esquizóide que o leva ao extremo dessa divisão, transformando-o em um simulacro de homem. Paradoxalmente é o próprio Bachelard quem obser-

va: “Tais simulacros existem: há homens e mulheres que são demasiado homens – há homens e mulheres que são demasiados mulheres. A boa natureza tende a eliminar esses excessos em proveito do comércio íntimo, numa mesma alma, das potências de *animus* e de *anima*” (BACHELARD, 1988, p. 87).

Vale a pena, pois, concluir dizendo que o *animus* positivo seria uma espécie de movimento interno na mulher que a levaria com o tempo a uma inteligência e intencionalidade superiores que decorrem de uma psique que é mais completa que a consciência. Haveria, portanto no indivíduo, duas faces: no homem essa face estaria voltada ora para *anima* e ora para o *animus* da *anima* e, na mulher, ao contrário, uma face estaria voltada para o *animus* e a outra para a *anima* do seu *animus*. É essa androgenia do psiquismo que afasta o grotesco e a degradação a que está sujeito o espírito humano e cria, ao mesmo tempo, uma espécie de antídoto necessário ao bom desempenho do eu.

## REFERÊNCIAS

- BACHELARD, G. *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- JUNG, C. G. *AION. Estudos sobre o simbolismo do Si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- \_\_\_\_\_. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- VON FRANZ, M-L. *O caminho dos sonhos*. São Paulo: Cultrix, 1993.

# A casa do sertão

Adailson Tavares de Macedo – UFRN

## RESUMO

O artigo utiliza-se de pressupostos bachelardianos para tratar a casa do sertão como um espaço de morada da alma.<sup>1</sup>

Palavras-chave: Casa do sertão. Espaço onírico. Poética.

## RÉSUMÉ

L'article utilise des présuppositions bachelardiennes pour traiter la Maison du sertão comme un espace de la demeure de l'âme.

Mots clés: Maison du sertão. Espace onirique. Poétique.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo refere-se à casa do sertão como um centro de produção de imagens da psique<sup>2</sup>. A visita a esta casa inicia-se na cozinha e detém-se na sala. A seguir, a casa se expande, e o visitante pode conhecer a mata, a cidade, o açude o roçado e o terreiro. O tema propicia o desvelamento de aspectos da psique que se apresentam à consciência como um produto do coração, conforme a fenomenologia bachelardiana.<sup>3</sup>

A casa é um estado da alma onde deságuam lembranças e sentimentos de segurança, de proteção, de habitar e de fazer parte de algo. É um canto no mundo onde se reúnem o coração e a imaginação para construir imagens que enlevam o sujeito.

1 A palavra alma é utilizada quando se deseja referir-se ao aspecto imaterial dos humanos – seu âmago, coração, centro.

2 Totalidade dos processos psicológicos.

3 A fenomenologia da imaginação consiste em um estudo do fenômeno da imagem poética quando a imagem emerge na consciência como um produto do direto coração, da alma, do ser tomado em sua atualidade. (BACHELARD, 1993, p. 2).

A casa concentra-se no sertão, mas ao expandir-se, abraça o cosmos. A casa pode converter-se num ser da natureza e tornar-se solidária com a terra, os animais e o universo. Ela nos convida a visitá-la.

Caminheemos por uma pequena estrada que conduz à casa do sertão. Caminho estreito e pouco trilhado. Vereda sertaneja. A luz de uma lamparina espera à janela. É um ponto tremulante à distância. Assinala um espaço habitado e serve de orientação aos visitantes que se aproximam para prostrar, ouvir e contar histórias. A lamparina, “a lâmpada à janela é o olho da casa. [...] Através dela, a casa espera. [...] Pela luz da casa distante, a casa vê, vela, vigia, espera. [...] É um olho aberto para noite. [...] Às vezes ela brilha como um inseto reluzente na relva.” (BACHELARD, 2001, p. 51).

A estrada é responsável pela comunicação e socialização das pessoas que moram distantes umas das outras. É o caminho das pessoas que sonham. Este pequeno risco no chão representa a ligação inconsciente das pessoas com o todo. Não se pode “esquecer que há um devaneio do homem que anda, um devaneio do caminho. [...] E que lindo objeto dinâmico é um caminho! Como permanecem precisas na consciência muscular as veredas familiares da colina!” (BACHELARD, 2001, p. 30).

O sertão escurece. Na cozinha, o fogão de lenha cochila. O último tição<sup>4</sup> deve ser reavivado com um abano<sup>5</sup> e guardado debaixo das cinzas. As pessoas começam a se retirar para a sala. Lá fora, os pingos apressados da chuva tamborilam nas folhas das árvores. São as primeiras chuvas no sertão. A cozinha pede licença para dormir.

4 Pedaco de lenha acesa ou meio queimada

5 Objeto semelhante ao leque, feito de palha entrelaçada própria para avivar o fogo.

Uma brasa solitária solta a última faísca que, como uma flecha, ilumina a escuridão do espaço. A faísca desaparece, começam os sonhos. O violeiro Bastião, exclama: “é uma fênix que acaba de renascer e alça vôo em direção ao céu”. Acabara de lembrar-se de uma história contada pela professora Nitinha nas noites quentes, extensas e secas. Era uma história que trazia a força de enfrentar a seca. A lenda da Fênix está recontada no texto, com base em Burn (1992) e Hamilton (1983).

A fênix está solitária. Como conhece a arte da música, inicia um canto dolente e misterioso. Já viveu mais de quinhentos anos e pressente que se aproxima a hora de sua morte. Apesar desse saber dilacerar o seu coração, ela ajunta plantas aromáticas, constrói uma pira, coloca-se sobre ela e continua a cantar.

Um raio de sol inflama a pira. O canto da fênix é um choro que brota do fundo de sua alma. As aves, os peixes e os animais selvagens se comovem e se reúnem para ouvi-la cantar.

A fênix bate as asas para atizar o fogo. Toda pilha de madeira arde. Fogo e ave se confundem. Quando resta nas cinzas somente uma faísca teimosa, uma nova fênix surge para a vida.

Bastião achava essa história muito bonita. Ao chegar à sala, as pessoas pedem que ele recontasse a lenda da fênix. Ele atende ao pedido e acrescenta: a asa branca é a fênix do sertão. Bastião sabe que a asa branca – alma do sertanejo em forma de pássaro – renasce das cinzas da seca. O silêncio, mais alto que o ruído, enfatiza a concordância das pessoas. Bastião tinha procurado na sua realidade o que podia ser um pretexto para imaginar.

Como o violeiro, Bachelard (1990a, p. 54-55) utiliza-se de um acontecimento vivido para encontrar uma imagem extraordinária: “Meu primeiro pássaro de fogo, eu o vi mergulhar em meu rio. [...] O pássaro de fogo surgiu, tal uma flecha lançada pelo firmamento. [...] Era um martim-pescador azul como o fogo aquecido”.

O próximo contador de histórias é o tropeiro Dedé. Ele relata suas viagens pelas trilhas ser-

tanejas repletas de perigos. A onça seguia no faro. Acompanhava a tropa de animais à distância. Qualquer descuido era fatal para os burros. Os animais seriam devorados. Tornava-se necessário manter o fogo aceso durante toda a noite e redobrar a vigilância. Os ouvidos, na sala, estavam atentos. Nenhum barulho noturno de galhos quebrando na mata passaria despercebido na sala. Todos queriam participar da vigilância do acampamento e proteger os animais do ataque da onça. A história tinha transportado a mata sertaneja para a sala.

A onça não consegue o seu intento. Desiste sonolenta. A tropa prossegue a viagem que dura uma eternidade nas histórias de Dedé. A mata fica para trás. O cenário muda. Casas abandonadas são vistas com frequência. Estas desertas moradas estão cercadas de mato e solidão. Em noites de ventania, vozes estranhas dialogam entre as paredes vazias e arrepiam as pessoas que passam. O rangido triste da porteira avisa aos passantes que os moradores daquela casa fugiram com medo da seca. Uma boneca esquecida, espera a volta da criança que partiu apressada.

No período da seca, as histórias cediam lugar às orações. As pessoas se reuniam em torno do oratório e contavam a Deus que a seca tinha bebido as lágrimas das crianças e estava cozinhando o sertão em fogo lento. Afirmavam que o vento irritado com o sol causticante açoitava o sertão sem piedade. Seu redemoinho levantava a poeira das estradas e escurecia o céu. O sertão rodava envolto em poeira. As pessoas e os animais, vestidos de pó, temiam essa agressividade aérea. Portas e janelas eram fechadas com pressa. O vento isolava as casas distantes do sertão.

As rezadeiras iniciavam uma oração cuidadosa para Deus não ficar zangado com tanta insistência. Pediam que o sol inclemente brincasse de se esconder no céu e demorasse a ser encontrado. A chuva só devia procurá-lo quando os açudes estivessem cheios, quando os jumentos se admirassem com os bois atolados na terra molhada.

As mãos postas pediam ao céu que não deixasse cair toda água que se esconde nas nuvens. O sertão precisava de chuva todos os anos. Um ano não deveria roubar a chuva dos outros. Se a chuva caísse sem parar, os açudes e as barragens não suportariam a fúria das águas e suas paredes fugiriam com medo. As plantações poderiam ser destruídas, as estradas danificadas e as cidades inundadas.

O poeta Cancão (1978), apresenta no poema “*Tempestade*”, imagens de fúria e medo que anunciam a chegada das águas:

[...] As nuvens surgiam densas  
 Por todo lado da serra  
 Como montanhas suspensas  
 Com fimbrias da cor de terra,  
  
 A terrível saraivada  
 Caía tão arrojada  
 Parecia um desespero  
 O zigue-zague em seu jogo,  
  
 Fingia cobras de fogo  
 Brigando no nevoeiro.  
 [...] Grandes colunas de vento  
 Vinham desequilibradas  
  
 Num grande deslocamento  
 De ondas desencontradas  
 Os trovões estremeciam  
 Línguas de fogo desciam  
  
 Com toda brutalidade  
 A terra toda aluía  
 Parecendo que queria  
 Ir também na tempestade.

O ritmo da prece cantada tinha chegado aos ouvidos da chuva que se apressa envergonhada. Tinha esquecido do povo desse lugar. Ela sabe que o sertão depende desse alimento nutritivo, como a criança depende do leite materno.

A intuição da bebida fundamental, da água nutritiva como um leite, da água encarada como elemento nutritivo, como o elemento que digerimos com evidência, é tão poderosa que talvez seja com a água assim ‘maternizada’ que se compreende melhor a noção fundamental de elemento (BACHELARD, 1997, p.130).

O sertão desculpa e se alegra. As primeiras chuvas são embaladas com orações. O oratório transforma-se em um espaço de preces de agradecimentos. O rosto de Zefa – uma das rezadeiras – é um espaço de transformação das águas: as lágrimas não são de desespero, são lágrimas que pulam de alegria e se misturam com as histórias que estão sendo contadas na sala.

A noite avança. Os visitantes se preparam para partir. A chuva continua a cair no lado de fora. A sala transforma-se em um espaço de sonhos. Um canto de imaginar farturas. Os visitantes se despedem e retornam para suas casas. Não se preocupam com a chuva que escorre nos seus cabelos e encharca suas roupas. Estão felizes com a chegada do inverno. Os relâmpagos iluminam o caminho de volta e brincam de desenhar riscos no céu com um pincel de clarões.

A casa do sertão não está totalmente feliz. Lágrimas rolam do seu telhado. Seu coração de mãe sente saudade dos filhos que partiram na época da seca. “Mãe e Casa, eis os dois arquétipos no mesmo verso. Basta tomar a direção dos sonhos sugeridos pelo poeta para vivenciar, nos dois movimentos, a substituição das imagens” (BACHELARD, 1990b, p. 94). A casa pede ao relâmpago que brilhe com maior intensidade no céu, que o trovão ronque com mais força no ar e chame seus filhos que estão em terra distante. Está na hora de voltar para seus ninhos. O sertão virou um mar de fartura. Como um pássaro, a casa sabe que “o ninho é indiscutivelmente uma cálida e doce morada. É uma casa de vida: continua a envolver o pássaro que sai do ovo” (BACHELARD, 1993, p. 105).

Perdido na cidade grande, o sertanejo que fugiu da seca raivosa, está solitário. Seu coração é como um curral apinhado de saudade. A selva de pedra – a cidade – parece um labirinto que causa uma sensação de angústia, de estar perdido. Sabe-se que, “o embaraço de um visitante perdido numa grande cidade parece fornecer a matéria emotiva de todas as angústias do labirinto dos sonhos” (BACHELARD, 1990b, p. 161).

Os edifícios da cidade lembram rochas ameaçadoras que desejam alcançar o céu e como nuvens raivosas, ameaçam desabar sobre a terra. Frequentemente,

O sonhador de nuvens vê no céu nebuloso rochedos reunidos. Eis a recíproca. Eis a vida imaginária trocada. Um grande devaneador vê o céu na terra, um céu lívido, um céu desabado. O amontoado das rochas tem todas as ameaças de um céu tempestuoso (BACHELARD, 2001b, p. 148).

O sertanejo recebe cartas com cheiro de terra molhada, recheadas de saudade dos sobreviventes que não quiseram deixar sua terra. Ele pede ajuda ao pensamento e viaja para o sertão: os açudes cheios, a mansidão do gado pastando, o milho assado, o chiado do carro de boi, o rinchar do jumento, o tibungo<sup>6</sup> no açude e a festa de São João. O pensamento tem asas de um passarinho e a rapidez do vento. Ele se prepara para partir.

Outro dia amanhece na casa sertaneja. A passada desperta. O cheiro de café coado invade a cozinha, apaga-se o vaga-lume, coxa o sapo e muge o boi. Os cavalos, os burros e os bois escramuçam<sup>7</sup> para dar as boas vindas ao inverno.

Da janela, avista-se o açude Esperança. A janela “na casa dos campos é um olho aberto, um olhar lançado para a planície, para o céu longínquo, para o mundo exterior num sentido profundamente filosófico”. (BACHELARD, 1990b, p. 89). O olho da casa presenciou o nascimento do açude há muito tempo. No início, era apenas um rio que ansiava encontrar o mar. Depois de cruzar muitas terras, o rio encontrou um obstáculo construído pelo homem: a parede de um açude. Ele tentou ultrapassá-lo. Não conseguiu. Sentiu que estava aprisionado.

Depois de muito tempo, a saudade da casa que não conhecia – o mar – invadiu-lhe a alma. Ele resolveu pedir ajuda a chuva. Sabia que o ano era bom de inverno. Queria prosseguir a sua jornada.

6 Mergulho; Voz imitativa do som produzido por um corpo ao cair na água.

7 Saltam curvando o dorso.

O céu escureceu ao meio-dia. O sertão nunca tinha se preparado para dormir tão cedo. A caatinga nunca tinha visto tanta água. A chuva caía sem parar. A água barrenta e amarelada, arrastava tudo o que encontrava pela frente. Quando a parede do açude começou a tremer de medo, o rio percebeu que chegara o momento de partir.

Uma história contada pelo vento o fez mudar de idéia: uma rolinha durante a seca precisou voar para longe em busca de água para seus filhotes que estavam com sede. Ao voltar, percebeu que tinham roubado o seu ninho. Seu canto triste comoveu o sertão.

O poeta Cancão (1978) expressou no soneto *Ninho Roubado*, um fato semelhante:

Aquela rolinha do meu sombrão  
Sem o seu ninho, seu primeiro leito,  
Já cantou tanto que feriu o peito

Sem saber dos filhos, do lugar que estão.  
Percorre às vezes toda a vastidão  
Volta de novo a reparar direito

De galho em galho a espreitar com jeito  
Procura ainda, mas procura em vão.  
Assim a pobre e infeliz rolinha  
Levando as horas a gemer sozinha

Eriça as penas, depois as sacode.  
Ela não chora porque não tem pranto  
Se tivesse pranto choraria tanto  
Mas sem ter pranto quer chorar não pode.

O rio resolveu ficar. Não haveria necessidade das aves abandonarem seus ninhos. Os animais não podiam morrer de sede. As pessoas não precisariam abandonar suas terras. O rio decidiu ser um espelho que pudesse refletir a beleza da natureza. Guardaria as águas da chuva. Assim, nasceu o açude Esperança. Sua tarefa de guardião das águas e espelho da natureza lhe deixava ancho<sup>8</sup>. O mundo poderia ser visto nas águas, porque “antes que houvesse olhos para ver, o olho da água, o grande olho das águas tranqüilas olhava as flores que se abriam. E é nesse reflexo – quem dirá o contrário? – que o

8 Cheio de si; vaidoso; convencido.

mundo tomou, pela primeira vez, consciência de sua beleza” (BACHELARD, 1985, p. 6).

A vontade humana de se ver e a curiosidade imaginária do mundo de olhar-se deságuam no sertão e enfatizam o narcisismo cósmico. As forças da visão continuam ativas na natureza. “Entre a natureza contemplada e a natureza contemplativa, as relações são estreitas e recíprocas. [...] O cosmos, é, pois, de certa maneira, tocado de narcisismo. O mundo quer se ver” (BACHELARD, 1997, p. 30-31).

O açude Esperança se transforma no olho da terra. Na imaginação, “o verdadeiro olho da terra é a água. Nos nossos olhos, é a água que sonha. [...] Na natureza, é novamente a água que vê, é novamente a água que sonha” (BACHELARD, 1997, p. 33).

Próximo ao açude, encontra-se o roçado. É também um espaço de intimidade já que quem desenvolve nele as atividades, são os membros da família. Está preparado e limpo. Espera acolher as sementes, durante certo tempo, até que elas se transformem em plantas carregadas de grãos que alimentarão os filhos daquela terra. As pessoas caminham em sua direção. Enxadas apoiadas nos ombros, bisacos<sup>9</sup> a tiracolo. Vão plantar milho e feijão. A casa se expande, engloba também o roçado.

As sementes são lançadas no solo. Ao longe, escuta-se o aboio do vaqueiro. Essa espécie de canto apaziguador e orientador do rebanho se misturam com sussurro do vento. A voz lenta e dolente do vaqueiro é a própria voz do sertão, terra saudosa que escutamos com os ouvidos do coração. A música embala as sementes e enleva o roçado. As pessoas imaginam um São João repleto de milho assado, feijão verde, canjica e pamonha. Sonham com o céu avermelhado de labaredas de fogueira, de balões e foguetões.

O tempo passa. A colheita supera as expectativas. Na sala, o paiol de milho e feijão começa a ser debulhado. As histórias continuam em sistema de rodízio. As atenções se voltam para Raimundo. Era sua vez. O maior contador de histórias de cangacei-

ro tinha voltado da cidade grande. Ele avisa que vai contar a história de Lampião e Maria Bonita:

Lampião está diferente. Suas conversas com o cangaceiro Corisco estão mais freqüentes. Um nome é sempre mencionado: Maria Déa. Não a conhece pessoalmente. Seu compadre e melhor amigo, o cangaceiro Luis Pedro, tinha feito uma descrição: “É uma mulher de causar tonteira. Cheia de tentação na fala. Seu olhar gruda como visgo de jaca”. O bandedeiro nordestino está apaixonado.

A imagem de Maria Déa aumenta a indecisão de Virgulino Ferreira, o Lampião. Maria era casada com o sapateiro José de Neném e a entrada de mulheres no bando não era permitida.

O coração vence a razão. Lampião a procura. Maria aceita deixar tudo para trás sem titubear. Inicialmente recebe o nome de Santinha. Depois, o nome de guerra: Maria Bonita, em homenagem a sua beleza.

Lampião escreve para Maria Bonita, uma bonita toada (MACIEL apud LINS, 1997, p. 63) que o Brasil conheceu na voz de João Dias:

Se eu soubesse que chorando  
Empato a tua viagem  
Meus olhos eram dois rios  
Que não te davam passagem.

Cabelos pretos anelados  
Olhos castanhos delicados  
Quem não ama a cor morena  
Morre cedo e não vê nada.

O poeta Teodoro dos Santos (LINS, 1997, p. 46) se encarrega de eternizar, em versos, o romance entre os dois:

Os amores de Maria  
Com Virgulino Ferreira  
Não pode haver escritor  
Que com base verdadeira  
Possa fazer um poema  
Pois eles deixaram o tema  
Nas folhas de quixabeira.

O casamento acontece em clima de grande festa. O cangaço ganha uma rainha. O casal real gover-

9 Mochila.

nará a caatinga durante muito tempo. A fama de Lampião aumenta e estremece o sertão. As respirações estão suspensas. O nome de Lampião ainda causa admiração e medo. Raimundo está envaidecido. Pede que falem sobre a festa de São João que se aproxima. Passou muito tempo afastado de casa.

As pessoas o colocam a par das novidades. Falam sobre a organização da quadrilha, o local da festa, as moças namoradeiras, a contratação do sanfoneiro e sobre os dois dias que faltam para a festa. Dias que se arrastam como um carro de bois na estrada. Pessoas impacientes que querem apressar a paciência dos bois.

Chega, finalmente, a noite da grande festa. O terreiro começa a ser enfeitado com bandeirinhas de cores diversas. Na cozinha, a atividade é incessante. As comidas já estão preparadas para a noite de São João. O vento sopra, animado. Sabe que é noite de festa. As pessoas estão felizes. Comem canjica, pamonha, milho assado, fazem adivinhação ao redor da fogueira, tornam-se compadres e comadres. O fogo estreita os laços entre as pessoas.

O coração de Antonio está em festa. Seu olhar apaixonado não desgruda da ponta do terreiro. Espera a chegada de Ana. Pensa em convidá-la para dançar a quadrilha. De repente, ela aparece. Está muito bonita. O seu vestido de chita com rendas brancas era o mais bonito da festa. Botões de laranjeira enfeitam seus cabelos. Duas tranças emolduram o seu rosto. O sorriso que ilumina sua face só perde para o brilho do seu olhar. Zé da Luz, no poema, “*As Frô de Puxinanã*” (OLIVEIRA, [19--?], p. 31) diria:

Os ói dela paricia  
Duas istrêla tremendo,  
Si apagando e si acendendo  
In noite de ventania.

A lua, no meio de uma reunião de estrelas, brilha com maior intensidade e ilumina o terreiro bem varrido para a festa. Antonio, depois de juntar léguas de coragem, aproxima-se de Ana e pergunta: – “*Acêita dançar a quadrilha comigo?*”. Ela respondeu que sim.

Ele tenta perguntar mais alguma coisa. Falta assunto. Disfarça. Afasta-se feito um pião bambeiro no meio das pessoas. Seu coração fica do tamanho do terreiro. Ana finge que não percebeu.

Antonio resolve presenteá-la com uma flor vermelha do mato, porque quando um homem presenteia uma mulher com esta flor, “lhe dá a entender que, como esta flor, tem o rosto em fogo e o coração em carvão” (SAINT-PIERRE apud BACHELARD, 1989, p. 84).

A terra está tão bonita quanto Ana. Espera paciente ser convidada para a festa. Seu vestido verde – cor da esperança – chama a atenção de todos os planetas. Seu cheiro de chuva e de mato verde perfuma o sertão. Sua alegria contagia a vastidão do universo. Ela está feliz porque seus filhos estão felizes.

A festa começa. O terreiro não cabe em si de tanta alegria. O forró e o baião vibram o solo sertanejo. As canções se vestem com as músicas mais bonitas para enfeitar a alma do povo na noite de São João. A festa só termina ao raiar do dia. Todos querem ver o nascer do sol.

O sol começa a aparecer no horizonte. A casa do sertão vai dormir muito feliz. Seus filhos a embalaram, durante toda noite, com muitas cantigas de dançar. A sanfona se cala. Uma última nota musical baila no terreiro, e dela, renasce o pássaro de fogo. A fênix-música alça vôo em direção ao céu. “Lembre-mos de que Nietzsche colocava a música sob o signo da Fênix, a ‘fênix-música’, redobrando a imagem da regeneração” (BACHELARD, 1990a, p. 73).

A casa acorda tarde. O rádio ligado sobre a mesa, espalha música no ar e alimenta a imaginação das pessoas. “O rádio está de posse de extraordinários sonhos acordados” (BACHELARD, 1985, p. 181). Lá fora, o pássaro-música corta o céu do sertão como uma flecha. A asa branca comemora a volta dos sertanejos para seu ninho, a casa de infância, que os recebe de braços abertos.

A casa é um espaço de segurança e de relação com nosso mundo interior. É nosso canto no mundo.

É um verdadeiro cosmos, diz Bachelard (1993). No mais profundo se si mesma, a psique é universo, responde Jung (1993). A casa é a Terra-Pátria, defende Morin e Kern (2002). O sertão está em toda a parte, intervém Rosa (1986). A casa do sertão é no nosso espaço e cantar no mundo, reconhece o autor.

OLIVEIRA, Reginaldo Antonio de. **O cancionero de Zé da Luz**: ensaio literário. [S.l.]: Edição do autor, [19--?].

ROSA, Guimarães. **Grande sertão**: veredas. 4. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1986.

## REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. **O ar e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação do movimento. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **A chama de uma vela**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

\_\_\_\_\_. **O direito de sonhar**. São Paulo: DIFEL, 1985.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos de uma poética do fogo**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

\_\_\_\_\_. **A terra e os devaneios da vontade**: ensaio sobre a imaginação das forças. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **A terra e os devaneios do repouso**: ensaio sobre as imagens da intimidade. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BURN, Lucilla. **Mitos gregos**: o passado lendário. 3. ed. São Paulo: Moraes, 1992.

CANCÃO. **Meu lugarejo**. Recife: Nunes, 1978.

HAMILTON, Edith. **A mitologia**. Lisboa: Dom Quixote, 1983.

JUNG, Carl Gustav. **C. G. Jung**: memórias, sonhos, reflexões. 6. ed. Rio de Janeiro: Cultrix, 1993.

LINS, Daniel. **Lampião**: o homem que amava as mulheres. São Paulo: Annablume, 1997.

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. **Terra-pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2002.



# Histórias brasileiras

Cláudia Netto do Valle – Universidade Estadual de Maringá – PR

## RESUMO

Os povos do mundo sonham mundos, interpretam e nomeiam espaços, dialogam com eles, convivem entre si. Numa de suas antigas narrativas, o povo pataxó conta que é água da chuva indo embora para o rio e o mar. Água e ar são dois elementos constitutivos. A permanência das forças que regem o mito é um dos pontos levantados neste artigo.

Palavras-chave: Índios Pataxó. Mito. Água. Ar.

## RÉSUMÉ

Les peuples du monde rêvent des mondes, interprètent et nomment espaces, un établissant des dialogues avec eux, ils se fréquentent. Dans un de leurs récits anciens, le peuple pataxo racont qu'ils sont de l'eau de la pluie s'en allant vers le fleuve et la mer. L'eau et l'air sont 2 éléments constitutifs de ce récits. La permanence des forces que régissent le mythe est un des points étudiés dans cet article.

Mots clés: Pataxó. Mythe. Eau. Air.

## INTRODUÇÃO

Antigamente, na terra, só existiam bichos e passarinhos, macaco, caititu, veado, tamanduá, anta, onça, capivara, cutia, paca, tatu, sarigüê, teiú [...] cachichó, cágado, quati, mutum, tururim. Jacu, papagaio, aracuã, macuco, gavião, mãe-da-lua e muitos outros passarinhos.

Naquele tempo, tudo era alegria. Os bichos e passarinhos viviam numa grande união.

Cada raça de bicho e passarinho era diferente, tinha seu próprio jeito de viver a vida.

Um dia, no azul do céu, formou-se uma grande nuvem branca, que logo se transformou em chuva e caiu sobre a terra. A chuva estava terminando e o

último pingo de água que caiu se transformou em um índio.

O índio pisou na terra, começou a olhar as florestas, os pássaros que passavam voando, a água que caminhava com serenidade, os animais que andavam livremente e ficou fascinado com a beleza que estava vendo ao seu redor.

Ele trouxe consigo muitas sabedorias sobre a terra. Conhecia a época boa de plantar, de pescar, de caçar e as ervas boas para fazer remédios e seus rituais.

Depois de sua chegada na terra, passou a caçar, plantar, pescar e cuidar da natureza.

A vida do índio era muito divertida e saudável. Ele adorava olhar o entardecer, as noites de lua e o amanhecer.

Durante o dia, o sol iluminava seu caminho e aquecia seu corpo. Durante a noite, a lua e as estrelas iluminavam e faziam suas noites mais alegres e bonitas. Quando era à tardinha, apanhava lenha, acendia uma fogueirinha e ficava ali olhando o céu todo estrelado. Pela madrugada, acordava e ficava esperando clarear para receber o novo dia que estava chegando. Quando o sol apontava no céu, o índio começava o seu trabalho e assim ia levando sua vida, trabalhando e aprendendo todos os segredos da terra.

Um dia, o índio estava fazendo ritual. Enxergou uma grande chuva. Cada pingo de chuva ia se transformar em índio.

No dia marcado, a chuva caiu. Depois que a chuva parou de cair, os índios estavam por todos os lados.

O índio reuniu os outros e falou:

– Olha parentes, eu cheguei aqui muito antes de vocês, mas agora tenho que partir.

Os índios perguntaram:

– Pra onde você vai?

O índio respondeu:

– Eu tenho que ir morar lá em cima no ITOHÃ, porque tenho que proteger vocês.

Os índios ficaram um pouco triste, mas depois concordaram.

– Tá bom, parente, pode seguir sua viagem, mas não se esqueça do nosso povo.

Depois que o índio ensinou todas as sabedorias e segredos, falou:

– O meu nome é TXOPAI.

De repente o índio se despediu dando um salto, e foi subindo [...] subindo [...] até que desapareceu no azul do céu, e foi morar lá em cima no ITOHÃ.

Daquele dia em diante, os índios começaram sua caminhada aqui na terra, trabalhando, caçando, pescando, fazendo festas e assim surgiu a nação pataxó. Pataxó é água da chuva batendo na terra, nas pedras, indo embora para o rio e o mar. (Narração: Apinhaera Pataxó Sijanete Alves dos Santos); (Redação: Kanátio Pataxó Salvino dos Santos Brás).

Este é o belo texto escrito do mito pataxó “*Txopai Itobã*”, impresso e divulgado em livro (PATAXÓ, 1997). Apresentamos, neste artigo, um modo de olhar, de interpretar este mito fundador do povo pataxó, habitante do extremo sul da Bahia, no Quadrilátero do Descobrimento, onde viviam os tupis e os jês, dois dos povos indígenas formadores da nacionalidade. Vamos utilizar, além do texto do mito, uma entrevista e um diálogo informal que mantivemos com Salvino dos Santos Brás, co-“autor” do texto, ainda que ele tenha sido narrado por uma parenta, em julho de 1998. Então, aí ele fala de si, de suas idéias em relação à natureza, da representação política, da arte, dos destinos do ser.

– ... “*Eu acho que esse livro Txopai Itobã foi a minha própria natureza... Nasceu dentro do mundo do meu povo... é uma coisa nata. Eu me considero uma pessoa que veio pra este mundo expressar a beleza do povo pataxó através da poesia. Quando eu vejo uma coisa que dá pra eu fazer aquilo... Eu vou e faço... É o meu jeito de construir a história. Esse mito pra mim é o princípio da vida do povo pataxó... Por isso eu fiz esse livro... Pra levar uma*

*mensagem de quem é o povo pataxó... As nossas raízes nos fortalecendo... Como a água que é fonte de vida”.*

Neste trecho de nossa entrevista, lembramos dos pré-socráticos... (1991) as nossas raízes nos fortalecendo... como a água que é fonte de vida... olhar a natureza... celebrar a natureza... pisar na terra.

Na relação do homem com o mundo natural, as primeiras imagens, as “*imagens princeps*”, pertencem à imaginação da matéria cósmica. Para Empédocles de Agrigento, o universo podia ser entendido como resultado de quatro raízes – água, ar, terra e fogo – as quais seriam quatro realidades verdadeiras, que conteriam em si toda a matéria, não havendo no universo nascimento ou morte, somente “mistura” e dissociação dos componentes da mistura.

Salvino fala de dois mundos. O deles e o do “branco”. Vamos acompanhar...

– “*As minhas atividades... Eu procuro fazer com bastante carinho... Cada coisa... Tudo é importante... Se eu vou pra você é porque eu tenho que ir... Preciso do feijão pra comer... Do milho pra cozinhar... Pra galinha comer... Na escola eu tô mexendo com tudo isso... O uso do território... Tá mexendo com a cultura... Ela é um caminho pra gente atravessar do outro lado... É como um rio que tá entre o mundo do branco e o mundo nosso. A nossa escola prepara nós pra chegar lá do outro lado”.*

É o sujeito político. Quando lhe perguntamos sobre sua participação como representante no MEC, para assuntos relativos à escola indígena, sua resposta foi a do homem político.

– “*Sim. Faço parte dessa coordenação. A gente se reúne e discute. É um meio pra gente aprender a política... Esse jeito de trabalhar do branco que a gente não tem conhecimento. A gente vai aprendendo e quando a gente já tiver formado mesmo a gente sabe tocar o nosso barco pra frente... Do nosso jeito...”*

Ao ser indagado sobre o caráter de sua formação falou como o líder:

– “*A mais importante... Foi a formação que eu tive dentro de casa... Dentro da casa do meu povo! As primei-*

*ras letras eu fiz lá na escolinha da aldeia né?... Eu fui pra escolinha... Da aldeia... Lá....”*

## REFLEXÕES SOBRE O MITO

No início do mito, temos a apresentação do espaço e tempo primordiais. Havia muitos bichos, de raças diferentes. Um dia choveu e da chuva nasceu o ser humano.

No tempo da origem não há separação. O homem está integrado ao cosmo. O homem pertence à *physis*, que para os gregos significava “fonte originária”, “processo de surgimento e desenvolvimento”. Para Tales de Mileto, fundador da escola pré-socrática, o princípio primordial era a água; a gênese estaria na água, que poderia tornar-se sólida, evaporar-se etc., assumindo outros estados da matéria. Para Anaximandro, também da escola de Mileto, o universo seria resultado de modificações ocorridas num princípio originário ou *arché*, que seria o *ápeiron*, o infinito ou ilimitado. Anaxímenes, o último representante da escola milesiana, dirá que o universo é resultado das transformações de um ar infinito, o *pneuma ápeiron*.

Assim, o pensamento desses primeiros filósofos apresenta-se como interpretação da passagem da unidade primordial à multiplicidade das coisas no universo. Essa narrativa poderia ser um poema “Sobre a Natureza”. As imagens cósmicas nos fazem ver o todo; o universo é uma imagem em expansão.

– *“A vida do índio era muito divertida e saudável. Ele adorava olhar o entardecer, as noites de lua e o amanhecer. Durante o dia, o sol iluminava seu caminho e aquecia seu corpo. Durante a noite, a lua e as estrelas iluminavam e faziam suas noites mais alegres e bonitas”.*

Bachelard nos lembra que é possível tornar-se sonhador do mundo, sonhador de devaneios cósmicos e sujeito do verbo contemplar, perceber, conhecer. Salvino mesmo é quem nos explica:

– ... *“Quando eu amanheço... O dia surgindo... É bonito a gente sentir que o criador fez o mundo para que a*

*gente pudesse usufruir dele... viver em harmonia com ele. Se eu estou em harmonia com a terra eu tô em harmonia comigo mesmo”.*

E quando o homem se desarmoniza?

– *“É quando ele não observa o que foi feito pra ele... Que ele não reconhece aquilo que foi feito pra ele viver... Todos nós fazemos parte do universo... Então... Enquanto eu não tiver paz com a mata... Com os astros... O céu... As estrelas... A água... Enquanto eu não parar pra pensar... Pra olhar... E pra sentir que eu faço parte daquilo... Eu não estou em harmonia com aquele mundo. Esse é o princípio pra eu viver aqui!... Dentro desse mundo mágico pataxó... Eu vou sempre viver aqui né? Vou viver subindo e descendo aqui nessa terra... Nas matas... Por aí... Eles estão nos protegendo também...”*

Salvino nos fala do “mundo mágico pataxó”... da “energia purificada”... “da força”..., “elementos da espiritualidade”. Os devaneios cósmicos colocam-nos num mundo e não numa sociedade. Eles nos fazem escapar ao tempo, são puro estado, estado de alma. Salvino opõe verticalidade a descida:

– *“Vou viver subindo e descendo aqui nessa terra... e ainda... mundo de baixo/mundo de cima”.*

Mas o contato com o mundo dos espíritos também se faz através dos sonhos.

– *“E também através do sonho... A gente viaja muito... No universo... Porque, por exemplo, a minha vida... Eu também dedico sempre ao sonho. É... Eu... Sempre busco... À noite quando eu vou dormir... Eu sempre procuro... Levar, né? Meu... Meu... Minha alma ao... Ao mundo, né? Embarcar no sonho... Né? É... É... Através do sonho a gente recebe muita mensagem, né?”.*

Salvino aqui fala do sonho como possibilidade de estar em tempos e espaços diferentes. Sua interpretação é de que no mundo dos espíritos, que se manifestam através dos estados oníricos, não há fronteiras entre eles e os seres viventes.

O mito fala do povoamento da terra através de cada pingo de chuva que se transforma em gente.

Deles destacou-se “O Primeiro” e foi morar no além, o *Itobã*, alcançando um estatuto sagrado, o de protetor, o de pai. O além dos povos da família maxacali é povoado de espíritos, alguns são deuses. A esta família lingüística pertencem, além dos povos maxacalis, também os pataxós, e os pataxós hã hã hãe.

Usando as formas canônicas de marcação do tempo, de divisão de esferas, a do vivido e a do relatado... “daquele dia em diante... os índios começaram sua caminhada aqui na terra, trabalhando, caçando, pescando, fazendo festas e assim surgiu a nação pataxó”.

*Txopai* é o criador, e seus filhos, o povo pataxó. O desfecho do mito fala da origem: “Pataxó é água da chuva batendo na terra, nas pedras, indo embora para o rio e o mar”.

## POVO DA ÁGUA

Para Bachelard (1989, p. 18), a imaginação não é apenas a capacidade de formar imagens na mente, a partir da realidade, mas é a “faculdade de formar imagens que ultrapassam a realidade”. Há dois tipos de imaginação: a formal e a material. São duas forças imaginantes que Bachelard investiga a partir de textos literários e de outras obras de arte.

A imaginação formal, fundada na visão, apenas “vê” a matéria, enquanto forma, e é resultado do homem como espectador do mundo. A imaginação material, ao contrário, recupera o homem para o mundo, enquanto criador, demiurgo e não mais somente como espectador. “A matéria que ele procura dominar não é vista como hostil e causadora de penas e fadigas. É, ao contrário, oportunidade de realização pessoal, de expansão do universo interior, de demonstração da força da vontade, incentivo à imaginação criadora, ‘centro de sonhos’” (PESSANHA, 1985, p. xxi).

A imaginação material vincula-se aos quatro elementos que Empédocles de Agrigento apontava como as raízes formadoras do cosmo: ar, água, terra e fogo. Bachelard refere-se, da seguinte forma, ao pensamento destes primeiros filósofos dentro da tradição grega.

Se estas filosofias simples e poderosas conservam ainda fontes de convicção é porque, ao estudá-las, reencontramos forças imaginantes inteiramente materiais. Ocorre sempre assim: na ordem da filosofia não se persuade senão sugerindo sonhos fundamentais, senão restituindo aos pensamentos suas avenidas de sonhos (BACHELARD, 1989, p. 5).

Mais do que linguagem consciente, a linguagem dos mitos e dos sonhos se expressa sob a dependência dos quatro elementos primordiais. Podemos interpretá-los materialmente, a partir de seu elemento dominante. Uma estratégia bachelardiana é buscar o elemento material que predomina. No nosso texto, é a água, ainda que a terra também esteja presente (“na terra... nas pedras..”). “Pataxó é água da chuva batendo na terra, nas pedras, indo embora para o rio e o mar”. Há no texto predominância de palavras que evocam liquidez: água, chuva, rio e mar.

Mas quais são os valores evocados pelo elemento água?

As imagens da água correspondem ao devir humano; “o ser humano tem o destino da água que corre”, diz Bachelard (1989), inspirando-se em Heráclito. É elemento mais feminino do que o fogo e mais transitório; a cada dia morre-se um pouco, não há volta possível.

Água é também renascer e despertar, é matéria pura por excelência, há um sonho de purificação sugerido pela água e transmitido pelas imagens correntes na literatura, através dos tempos. E esta sempre se nutre das fontes primevas, do pensamento dos primeiros povos que habitaram o universo. A literatura alimenta-se da ontologia arcaica, o mito em sua essência.

Muitos acreditam que todas as formas de amor recebem um componente do amor por uma mãe, e a natureza é uma projeção da mãe, “uma mãe ampliada, eterna e projetada no infinito”. Para alguns, o mar é um dos maiores e mais constantes símbolos maternos. A figura materna que nos alimenta com seu leite torna-se para nós uma imagem muito forte, inesquecível, produtora de inúmeras metáforas.

Toda água é um leite, um alimento primevo constitutivo; toda água tem o sentido de nutrição.

A água é o elemento fundamental das misturas; “ela tem aptidão para compor-se com outros elementos”. Nos antigos livros de química, a água “tempera os outros elementos”, forma liga, e, para o poeta, o verdadeiro tipo de “composição é a composição da água com a terra”. A união dos dois dá a massa.

É função do mito dar conta de novas realidades: explicá-las... interpretá-las... incorporá-las. Na verdade, as transformações do mito são as da vida cotidiana.

### NARRATIVAS NAS SOCIEDADES TRADICIONAIS

Os “pataxó, antigo” repetiam as histórias que já tinham ouvido de seus pais e avós, oralmente, face a face. A “comunidade de ouvintes” das narrativas, das epopéias contadas boca a boca não tem mais espaço nas sociedades modernas. A narração, para ser compreendida, não se apóia mais na voz.

Para memorizar as narrativas, transmitidas oralmente, é preciso fórmulas e padrões típicos da voz: o metro, a rima, o ritmo, as repetições, os encadeamentos, as cadências, os paralelismos, as aliterações e assonâncias. Estes recursos são típicos da poesia oral; o mito usa de uma linguagem poética para se expressar. São, em geral, complexos e longos, e memorizá-los é tarefa do especialista.

O mito, para ter significação, precisa que seus modelos sejam compartilhados entre os membros de um mesmo grupo. Com a repetição, ele é propagado, atingindo, como vimos com Campbell, estágios universais. Jung falará de arquétipos. Hoje Salvino, para contar o mito, escreve, usa o alfabeto, os símbolos gráficos para intermediarem as relações humanas, para contar uma história que ele já ouviu de alguém.

Salvino é professor, além de ser escritor. Ele se preocupa com a mediação entre culturas. Quer ser entendido por todos. À diferença do narrador antigo, que se expressava de mil formas, com gestos,

ritmos, expressões faciais, ele, como comunicador moderno, tem que tentar trazer para o leitor de hoje o sentido do texto.

Para Salvino, a instância da oralidade é passado e é presente. Hoje ele ouve ecos desse passado, recolhe fragmentos. Alguns velhos conhecedores da tradição não gostam de lembrar... não querem. As lembranças são ocasionais, fragmentárias. É preciso traduzir para o leitor o tempo mítico, a simultaneidade de tempos que ocorre no mito e não é usual nas narrativas modernas.

No caso pataxó, a distância entre passado e presente é ainda maior, pois antigamente havia uma língua para dar suporte a esses mitos; hoje, ela não é mais usada para conversação e todos falam português. Lévi-Strauss (1981, p. 240) diz que “o mito faz parte integrante da língua; é pela palavra que ele se nos dá a conhecer, ele provém do discurso”. A seguir, ele complementa, dizendo: “o mito está na linguagem e além dela”. É este mais “além” que encontramos aqui. O mito transformado chega aos dias atuais editado na forma de livro.

Cabe a este escritor mediar o passado, quando os ritmos corporais estavam afinados numa longa tradição, onde o exemplo vivo era mais convincente. É preciso fazer a mediação entre este passado e um presente de comunicação não direta, de intermediários como tinta e papel, mas é preciso comunicação, informação e as comunidades indígenas querem falar. Falar de si, de seu lugar no mundo. De um lugar que sempre foi seu e que lhe foi sonogado nesta pirâmide social tão injusta que por tanto tempo relegou-as ao silêncio.

O trabalho de Salvino é duplo: de um lado, recuperar o mito perdido na memória, entre histórias do passado; de outro, torná-lo compreensível para uma sociedade de letrados.

Ao escrever “*Txopai Itobã*”, (1997), ele mantém um estilo de composição bastante coloquial, que revela sua proximidade com os valores do mundo não letrado a que ainda pertence. O estilo de redação de Salvino está muito próximo das formas de composição oral, como a repetição, a enumeração extensa,

o uso de diminutivos etc. Não há nele o traço da impessoalidade que domina outros textos, sua fala é ainda muito próxima de nós, seu tom, e podemos bem dizer que, seu ritmo, ainda, é o das histórias que ouvíamos quando crianças. O homem cria mitos permanentemente, da mesma forma como ele constrói a história.

O mito como força organizadora é atemporal, refere-se ao passado, mas também ao presente e ao futuro. Ele se reconstrói e se atualiza permanentemente. Os pataxós deixaram de usar sua língua materna, mas seus mitos sobreviveram... em português do Brasil.

## OS PUTUXOP

Qual é a origem da palavra *pataxó*?

Entre os maxacali, as entidades espirituais, os *yãmiy* relacionam-se com os animais, principalmente com os pássaros. Eles estão divididos em catorze grandes grupos de *Yãmiyxop* (grupos de espíritos) parentes e cada um possui um nome. Desta lista, destacamos *putuxo*, que são pássaros da família dos periquitos, papagaios e araras. Os dados etnográficos nos mostram que em Barra Velha, aldeia-mãe dos pataxós, todos têm nomes de pássaros ou árvores, como nos explica José Baraiá:

– “É... É um passarinho sabe? É um periquito. Só que quando eles me botaram esse apelido... Eu era... Meninote... Menino é um bicho que tudo que encontra ele come... Então eu comia muita jaca... Jaca tem aquele visgo né... Aí eu comia... Menino é danado pra andar brincando pelo chão... Então... Eu ficava todo sujo... Né... Aí disse “esse cara parece um baraiá lá do mato”... O que come visgo da fruta... Se gruda tudo e... Se suja... então botaram esse nome... Por causa que eu comia muita jaca”.

Os pataxós são um povo da água; nascem da materialidade da água, mas sua metade espiritual está ligada ao elemento ar, pois os *putuxop* são pássaros, cantores por natureza.

## POVO DO AR

No belo livro *O ar e os sonhos*, Bachelard fala da imaginação do poeta do ar, como a mais forte das imaginações “[...] O poeta do fogo, o da água e o da terra não transmitem a mesma inspiração do que o poeta do ar” (BACHELARD, 1990, p. 4). A imaginação aérea está mais além e projeta no espaço “o ser inteiro”.

Entre as imagens do ar temos: a mobilidade, a liberdade e a desmaterialização.

A mobilidade implica leveza. Para que alcancemos as alturas e nosso espírito se eleve até o alto das montanhas, temos de nos livrar do que há de pesado em nós, de nossos remorsos, desgostos, rancores. O mar, água feminina e maternal, nos libera.

Deste modo, fica mais fácil compreender a relação dos pataxós com sua montanha sagrada – O Monte Pascoal. Eliade (1992), constatou, analisando várias culturas antigas, que, para estas, o centro do mundo está localizado na Montanha Sagrada, onde céu e terra se encontram. Fica evidenciada, entre os pataxós, sua relação *ab origine*. O Monte Pascoal é um viveiro de pássaros, há espécimes só encontrados ali.

Os pataxós e os maxacalis são povos da mobilidade espacial, são povos nômades ou seminômades. Nunca se conformaram às Terras Indígenas que o Estado brasileiro legou para eles. Suas fronteiras sempre foram outras, seu sentido de liberdade mais extenso. Bachelard dirá: “O ar natural é o ar livre”.

As imagens do ar são também imagens da desmaterialização... Ou se evaporam ou se cristalizam, pois esta é uma realidade da matéria. Lembrando dos maxacali, que permaneceram muito ligados à tradição, temos ao lado de uma vida espiritual riquíssima, que conseguiram manter ao longo dos anos de contato intenso e sempre violento, uma parca materialidade. A imagem do pequeno fogão onde cozinham seus alimentos, diz tudo. Quando viajam para vender seu elaboradíssimo artesanato em linha (bolsas, armadilhas para pesca), não carregam quase nada a não ser a si mesmos.

O mito “*Txopai Itohã*” continua presente nos valores que expande, por isso a dimensão mítica permanece. Estes valores advêm dos elementos materiais que compõem o mito: água e ar. Eles permanecem no nosso inconsciente e o dinamizam. São força e energia, reaparecem no sonho, na literatura e nas artes em geral. As imagens arquetípicas projetadas refletem nossos impulsos, desejos, comportamentos. Trazem-nos felicidade e sofrimento. Constituem uma herança. Fazem parte de um patrimônio que é nosso, de um povo herdeiro dos antigos *brasis*, povo brasileiro.

## REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes 1989.

\_\_\_\_\_. *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*, São Paulo: Mercuryo, 1992.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1981.

PATAXÓ, Kanátio. *Txopai e Itohã*. Belo Horizonte: MEC: UNESCO: SEE, 1997.

PESSANHA, José A. M. Introdução: as asas da imaginação. In: BACHELARD, Gaston. *O direito de sonhar*. São Paulo: Difel, 1985.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS: doxografia e comentários. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores).



# País da infância imóvel

Maurício de C. T. Panella – Facultad de Bellas Artes de Granada – Espanha

## RESUMO

Reflexão sobre o livro “*A Poética do Espaço*” de Gaston Bachelard. Esta poética se reflete na beleza de alguns mitos ameríndios coletados por Claude Lévi-Strauss que estão no livro “*A Oliveira Ciumenta*”. Esta mito-poética encontra aconchego na experiência escultural e arquitetônica da construção de uma casa de barro com a forma de uma mulher ao parir localizada no Parque das Dunas de Natal. Foi a vivência nas palavras de Bachelard e Lévi-Strauss e a leitura da experiência escultórica e arquitetônica da Casa Mãe Terra que possibilitaram que este texto nascesse para convidar os leitores a um devaneio poético ao País da Infância Imóvel.

Palavras-chave: Devaneio. Espaço. Terra. Casa.

## RESUMEN

Reflexión sobre el libro “*La Poética del Espacio*” de Gaston Bachelard. Por otro lado esta poética se reflejó en la belleza de algunos mitos ameríndios colectados por Claude Lévi-Strauss que están en el libro “*La Alfarera Celosa*”. Esta mito-poética encuentra espacio en la experiencia escultural y arquitectónica de la construcción de una casa de barro con la forma de una mujer al parir localizada en el Parque das Dunas de Natal. Fue la vivencia en las palabras de Bachelard y Lévi-Strauss y la lectura de la experiencia escultórica e arquitectónica de la Casa Mãe Terra que posibilitaron que este texto naciera para invitar a los lectores a un devaneo poético al País de la Infância Inmóvil.

Palabras-clave: Devaneo. Espacio. Tierra. Casa.

Eu poderia dizer que o que eu tenho para falar é sobre a terra. Eu ainda poderia tomar caminhos mais curtos e óbvios e afirmar que o que eu tenho para contar é sobre as casas. E na verdade é por onde passei, por onde eu fui chamado. Um chamado que veio primeiramente das terras úmidas, de terras desejosas de carinhos, sedentas por viver ou-

tras formas. Fui chamado por grãos aos quais, por sua incrível plasticidade, foi incumbida a missão de ajudar os humanos a criar mundos imaginários. Ajudar-lhes a compreender a incomensurável realidade que lhes abraça e que muitas vezes lhes causa um medo antro-po-cósmico.

Atendendo o chamado dos grãos de terra me vi juntando cipó, barro e madeira. Me vi erguendo uma casa. Uma casa de terra. E já não pude mais escapar de tudo o que esta casa tinha para me contar. É que “quando nos lembramos das ‘casas’, dos ‘aposentos’, aprendemos a morar em nós mesmos” (BACHELARD, 1978, p. 197). Ao tocar no barro, eu consequentemente tocava em minha casa. Ao abrigar-me nas formas da terra, abrigava-me em meu corpo.

E estava preparado para tudo isso? Digo: não exatamente para a construção desta casa de barro, mas sim para tudo que ela me faria pensar, lembrar e sentir. Já que “nossa alma é uma morada” (BACHELARD, 1978, p. 197), a terra e a casa me levaram ao silêncio de minha alma.

Hoje eu sei que o que eu realmente tenho para falar é sobre isso, sobre este espaço em que entrei, sobre este espaço que em mim entrou. Um espaço. Um lugar onde o “País da Infância Imóvel” de que fala Bachelard foi reencontrado.

Foi neste espaço que reencontrei este pensador peregrino de mundos imaginários e que ele outra vez mais entrou por meus poros sem mesmo avisar-me. Quando vi, já estava ele me convidando a participar de seus espaços antro-po-cósmicos aos quais o devaneio poético nos leva. Aceitei o convite e logo me vi como verdadeiro arqueólogo de sonhadoras imagens, observando e tentando compreender o que as coisas têm para nos dizer.

Para aqueles que estão curiosos em saber onde está o “País da Infância Imóvel”, digo que Bachelard o encontrou nas gavetas, nas conchas, nos armários, nos cofres, nas florestas... No fundo este país está lá, naquele espaço onde ocorre a comunhão entre lembrança e imagem, entre memória e imaginação. Quem sabe esteja lá no País da “Água-Furtada”, lá onde está a tranqüilidade anti-humana, onde está o imemorial... onde estão os campos perdidos, como o mesmo peregrino Bachelard diz.

Este é o mundo de um olhar “infantil” que não envelhece, que se debruça perante a cosmicidade da vida. Um espaço imemorial, de eternidade. No País da Infância Imóvel, entramos e saímos e ele entra e sai de nós, sem muitas vezes nos darmos conta. Terá forma este espaço? Terá tempo? Quando percebemos, estamos nele, e ele em nós. Lá estamos na Poética do Espaço, do devaneio.

Será um espaço mágico, uma porta que se abre a uma dimensão pouco conhecida? Será este portal ao País da Infância Imóvel uma dádiva para consciências ingênuas?

No espaço da Poética do Devaneio de Bachelard a imagem existe antes do pensamento. E para se alcançar este espaço talvez seja “[...] preciso então que o saber se acompanhe de um igual esquecimento do saber”. (BACHELARD, 1978, p. 194).

Para mim o (re)encontro deste espaço se deu através da construção de um recanto. E nele, algo ressoou dentro de mim: “Levai-me caminhos!” (DESBORDES apud BACHELARD, 1978). Eram os grãos de terra querendo novas formas, desejosos de nascer e fazer nascer. Convocaram minhas mãos e outras mãos para que gestássemos uma mãe que nos acolhesse em seu ventre e nos levasse pequeninos, ao País da Infância Imóvel.

Foi necessário abraçar e amassar a terra. Também foi necessário subir por uma escada em caracol que nos fizesse ver-nos como pequenos insetos fazendo sua morada de barro. Foi assim que este portal se abriu e a escada se tornou um cordão umbilical.

Concebemos uma Mãe. A Mãe. Dentro desta Casa Mãe Terra, o barro era a carne; a madeira, os

ossos, e os cipós, as veias. Renasci no silêncio modelador, a imaginação se abriu e encontrou lembranças. Estava no País da Infância Imóvel.

Será que ouvi a voz da avó do barro? Teria visto a mulher de barro, a mulher pote<sup>1</sup>? Teria mergulhado nas entranhas da terra e a visto como uma grande mãe de barro? Teria subido ao céu e voado pelos ares e me sentido como pólen em busca de morada?

Eu poderia verificar, buscar explicações racionais, mas “a verificação faz morrer as imagens.” (BACHELARD, 1978, p. 254). E as imagens são pequenas histórias que vivemos. Umhas ligadas às outras e nossas vidas se fazem como contos. E nossos contos imagéticos algum dia têm que ser lidos por nós mesmos, vistos sob o prisma de um olhar macroscópico. Um olho lá em cima e nós aqui embaixo caminhando, buscando trilhas, rumos. Pois, “uma simples imagem, se for nova, abre um mundo. Visto de mil janelas do imaginário, o mundo é mutável. Com um detalhe poético, a imaginação nos coloca diante de um mundo novo” (BACHELARD, 1978, p. 285).

Dentro da Mulher Pote, desta casa de barro, pude me imaginar pequeno outra vez. “De fato a imaginação miniaturizadora é uma imaginação natural. Que [...] aparece em todas as idades do devaneio dos que nasceram sonhadores.” (BACHELARD, 1978, p. 294). Assim, vendo-me como pequeno vaga-mundo, a Terra pareceu tomar curvas. Meus pequenos passos de criança-histórica diante da antigüidade da linha do Tempo já não tiveram pressa e as formigas me mostraram seus ciclos, seus vícios, suas moradas de terra. Os passos de criança-histórica me deram calma para ver a vespa-oleira moldando sua casa-pote, seu ninho circular feito de barro.

Já dizia Bachelard, na “*Poética do Espaço*”, que “a lupa do botânico é a infância reencontrada.” (BACHELARD, 1978, p. 298). E foi isso que me aconteceu. A pequenez como criança-histórica permitiu-me entrar outra vez no País da Infância Imóvel

1 Designação a um ente da natureza que aparece em mitologias da América e que aparece no livro “*A Oleira Ciumenta*” (Lévi-Strauss, 1985).

e o olho que me via desde de lá das alturas me ofereceu visão para perceber outras minúcias daqui da Terra.

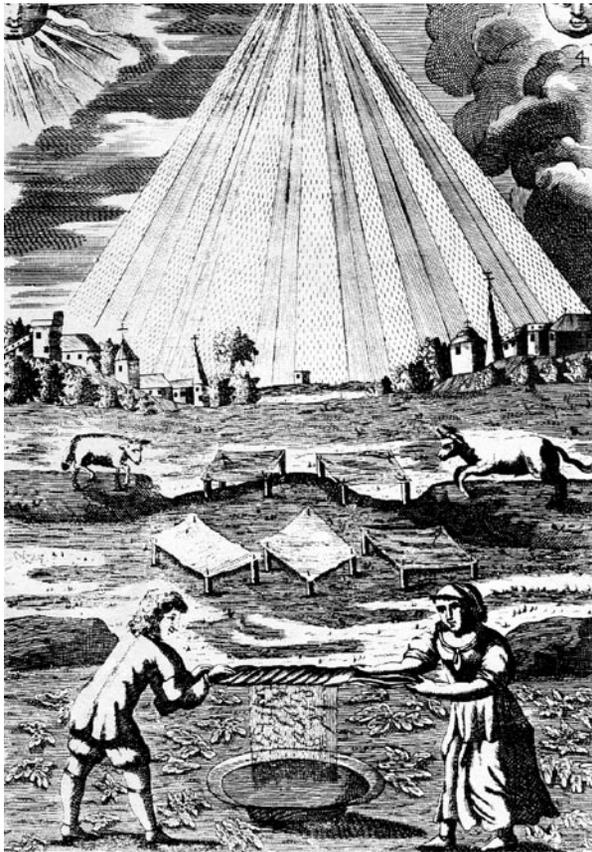
... É, caro Bachelard: pensei que fosse falar sobre a terra, pensei que pudesse falar sobre nossas casas e quando me vi, mestre peregrino, estava viajando a um País, a um espaço que me mostrou que a Infância Imóvel é saber que “tomar a lupa é prestar atenção, mas prestar atenção, não será, possuir uma lupa? A atenção é por si só uma lente de aumento.” (BACHELARD, 1978, p. 300).

## REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A oleira ciumenta*. Lisboa: Edições 70, 1985.





# ENTREVISTAS



# Recepção de Bachelard na Itália

Carlo Vinti – Universidade de Perugia – Itália  
Entrevista e tradução realizada por Celeste Ciccaroni  
Apresentação por Alex Galeno

Entrevista realizada em 11 de setembro de 2003, por ocasião do Colóquio Internacional *Gaston Bachelard: razão e imaginação*, onde o Prof. Carlo Vinti apresentou o trabalho *Bachelard et la personne*.

O Prof. Dr. Carlo Vinti é Docente de História da Filosofia Contemporânea e Diretor do Departamento de Ciências Filosóficas e Lingüísticas da Universidade de Perugia, Itália. Vinti nos apresenta uma arqueologia do pensamento bachelardiano na Itália. Argumenta que, como em outros países, as primeiras discussões obedeceram a uma lógica pendular e aparentemente contraditória, isto é, Bachelard apresentado como o filósofo da ciência de um lado e, noutro, como o filósofo da imaginação. Além disso, afirma que dedicou os melhores anos de sua pesquisa envolvendo-se numa confrontação direta com Bachelard e sua idéia de “subjetividade” conhecedora.

**Celeste Ciccarone (C. C.):** Como você definiria o interesse de estudiosos italianos por Bachelard? Gostariamos que pudesse desenhar um quadro da situação italiana a respeito de Bachelard, inclusive à luz das afirmações feitas durante este evento a respeito de uma receptividade de Bachelard no Brasil e na Itália mais diversificada do que na mesma França.

**Carlo Vinti (C. V.):** Os estudos bachelardianos na Itália têm tido desde o começo, nos anos cinquenta, um desenvolvimento rico apesar de oscilante. Paradoxalmente, poderia se dizer que a historiografia bachelardiana na Itália repete aquela situação pendular que é própria da biografia intelectual de Bachelard. Alternativamente houve interesse para o Bachelard filósofo da ciência ou para o Bachelard filósofo da imaginação. Inicialmente, nos anos cinquenta, houve interesse para o Bachelard filósofo da imaginação.

Há uma razão histórica e cultural bem precisa para isso: nos anos cinquenta na Itália ainda dominava, de um ponto de vista filosófico, o idealismo, ou melhor, o neoidealismo de matriz crociana (Benedetto Croce) e gentiliana (Giovanni Gentile), e é notório que o idealismo considerava a filosofia, não em sua valência cognitiva – sobretudo a filosofia da ciência –, mas em sua valência exclusivamente, se assim podemos dizer, prático-tecnológica. Há uma anedota lembrada pelas historiografias a respeito do Bachelard epistemólogo e de sua dificuldade de “entrar” na Itália. O editor Laterza de Bari, que foi o primeiro a publicar em 1952 *Il nuovo spirito scientifico*, lamentava-se frequentemente por ter vendido pouquíssimos exemplares da obra em questão. Nos anos cinquenta, houve assim interesse – certamente de forma não exaustiva – para Bachelard, mas para o Bachelard filósofo da imaginação. Gostaria de lembrar um belo artigo de Gillo Dorfles sobre o problema da imaginação criativa em Bachelard (*Bachelard e l’immaginazione creatrice*, na Revista “Aut Aut”, 1952), um artigo absolutamente pioneiro. Não há mais nada até o começo dos anos setenta, quando é publicada uma obra fundamental de Giuseppe Sertoli intitulada *Le immagini e la realtà. Saggio su Gaston Bachelard* (Firenze, 1971) dedicada ao Bachelard filósofo da imaginação. Uma obra, repito, fundamental não somente para a historiografia bachelardiana na Itália, mas para os estudos bachelardianos em geral. Uma obra com recorte interpretativo nitidíssimo, mas infelizmente pouco lida e citada, provavelmente “esnobada”, pelos mesmos estudiosos franceses de Bachelard. Trata-se, a meu ver, de uma das mais inteligentes leituras do Bachelard teórico da imaginação.

Mas voltamos ao tema geral. Exatamente no começo dos anos setenta, sob o impulso da investigação de Sertoli, a atenção para Bachelard se torna mais precisa e importante, e se estende também ao Bachelard epistemólogo. Aqui é dever citar, junto ao pequeno volume de Mario Castellana *“Il surrazionalismo di Bachelard”* (Napoli, 1974), ainda Giuseppe Sertoli e uma antologia sua bachelardiana, publicada em 1974, pelas Edições Bertani de Verona, intitulada *“La ragione scientifica”*. É uma antologia consistente – mais de 400 páginas –, entre as mais completas, senão a mais completa, sobre a produção epistemológica de Bachelard. A respeito de antologias bachelardianas vale também lembrar que, na mesma década, é publicada a tradução italiana da bela antologia bachelardiana – *“Epistémologie”* –, organizada na França pelo conhecido discípulo de Althusser, mas de profunda crença bachelardiana, Dominique Lecourt e, na Itália, por Francesco Lopiparo, um filósofo da linguagem. A longa introdução de Lopiparo à tradução italiana é sintomática de uma mudança, ou melhor, de uma ampliação de perspectiva. O estudioso apresenta o pensamento de Bachelard colocando-o dentro de um panorama mais amplo da epistemologia contemporânea, confrontando-o, por exemplo, com o falsificacionismo popperiano e com algumas interessantes teses da linguística contemporânea. O nome de Popper volta na confrontação com Bachelard num amplo e interessantíssimo ensaio de Marcello Pera (atual Presidente do Senado da República italiana), reconhecido estudioso da epistemologia contemporânea e do pensamento de Popper em particular (*La scienza ad una dimensione? Un esame delle epistemologie di Bachelard e Popper*, na Revista *“Nuova Corrente”*, 1974). O Bachelard epistemólogo ocupa, nas décadas de setenta e oitenta, uma posição central no panorama italiano. Em 1974, a revista *“Nuova Corrente”* dedica um número monográfico ao Bachelard epistemólogo, seguida na mesma direção, dez anos depois, em ocasião do centenário de seu surgimento, pela Revista *“Il Protagonista”*, com a cuidadosa e inteligente organização de Castellana. No número do *“Protagonista”* é publicado um ensaio –

*“L'uomo di scienza”* – que inaugura meu interesse para a epistemologia bachelardiana do ponto de vista da temática da “subjetividade conhecedora”, temática que não será abandonada pelo menos até o consistente – trata-se de mil páginas – *“Il soggetto qualunque. Bachelard fenomenologo della soggettività epistemica”* (Napoli, 1997). Com orgulho posso afirmar que dediquei os melhores anos de minha pesquisa me envolvendo numa confrontação direta com Bachelard e sua idéia de subjetividade conhecedora.

Nos anos oitenta, a atenção dos estudiosos italianos para Bachelard muda, ampliando a perspectiva da investigação, também impulsionada pelo acirrado debate sobre Bachelard que acontece na França, sobretudo sobre o Bachelard epistemólogo, dentro da comunidade e cultura marxista, entre Dominique Lecourt, althusseriano convicto, e Michel Vadée, expoente da cultura marxista oficial, e que tinha reconduzido a posição bachelardiana no auge do pensamento idealista. Os pontos altos da polêmica se encontram no precioso e pequeno livro de Lecourt *“Bachelard, le jour et la nuit”* (Parigi, 1974) e no complexo e pontual volume de respostas de Vadée, *“Bachelard, ou le nouvel idéalisme épistémologique”* (Parigi, 1975). Enquanto Lecourt interpreta Bachelard dentro do materialismo teórico althusseriano, Vadée, prosseguindo uma antiga tradição, e remetendo-se a um juízo consolidado na esquerda francesa – de Jacques Solomon em particular, mas também de Julien Benda –, define a epistemologia de Bachelard como idealista, dando ao conceito de idealismo epistemológico uma conotação, num certo sentido, negativa.

O volume, provocador mas inteligentíssimo de Roberto Dionisi – infelizmente falecido prematuramente –, *“Bachelard, la filosofia come ostacolo epistemologico”* (Padova 1973) foi escrito seguindo os rastros althusserianos e lecourrianos, radicalizando, até o limite, suas teses.

Um dos méritos dos estudiosos italianos desta época foi pressentir a necessidade de estudar Bachelard inserindo-o na tradição epistemológica francesa.

À luz desta exigência percebemos que a “epistemologia francesa” (e em parte aquela italiana) contemporânea possui uma espessura teórica, um vigor especulativo que muitos estudiosos, excessivamente ligados e atentos à tradição neopositivista e analítica, tinham acabado por subestimar e esquecer. Lembramos, a este respeito, um belo ensaio inaugural, publicado em 1976 por Pietro Redondi na Revista *Scientia*, e seu apreciadíssimo “*Epistemologia e storia della scienza. Le svolte teoriche da Duhem a Bachelard*” (Milano, 1978), onde os principais nós historiográficos e teóricos do pensamento epistemológico francês parecem girar em torno de Bachelard: Bachelard dobradiça entre a velha e a nova epistemologia. Naquele período também me aventurei sobre o tema preparando uma espécie de história da epistemologia em língua francesa, e focalizando tal projeto em torno do pensamento de Bachelard: C. Vinti, “*L’epistemologia francese contemporanea. Per un razionalismo aperto*” (com uma ampla seleção de textos) (Roma, 1977). Naquele texto falava de “epistemologia em língua francesa” não esquecendo, por exemplo, a aventura intelectual de Ferdinand Gonseth e de sua revista “*Dialectica*”, ou a produção de Chaim Perelman e da escola de Bruxelles. Procurava, ao final, desacreditar um mito historiográfico ainda hoje muito em voga: a epistemologia contemporânea não fala exclusivamente inglês, mas também outras línguas, francês, mas também italiano.

Como Bachelard, para a Itália poderia citar, por exemplo, Federigo Enriques, francês de adoção por razões políticas, que teve um destino marginal que somente hoje consideramos ter sido injusto. Alguns estudiosos consideram tal destino merecido, haja vista a aparente incompreensão que Bachelard, Enriques e outros, por exemplo, tiveram da lógica formal, dos desenvolvimentos formalistas do pensamento matemático. Mas permanecia e ainda permanece uma questão: por autores como Bachelard, Enriques o Vailati, uma tal incompreensão foi simplesmente suportada ou foi polemicamente desejada? Opto pela última tese. Nossos autores, polemicamente, diante do logicismo e do formalis-

mo mais exasperados, procuravam uma alternativa. Procuravam compreender o fenômeno científico na complexidade de suas dimensões lógicas, mas também históricas e psicológicas. Deste ponto de vista, a epistemologia mais recente, a chamada epistemologia histórica e relativista não descobriu nenhuma novidade.

Sintomático e revelador, a este respeito, foi o episódio acontecido em Paris, em 1935, durante o Congresso organizado pelos neopositivistas: diante de um Carnap e um Reichenbach que defendiam até a ruína de todo apriorismo e de todo transcendentalismo, Enriques reivindicava a atualidade do transcendentalismo, pelo menos do apriorismo, e da função ativa e criadora da subjetividade conhecedora no empreendimento científico. Portanto vimos, como já falei, também a epistemologia bachelardiana gira ao redor do problema da subjetividade conhecedora, ainda que uma “subjetividade qualquer”, ou seja, não imediatamente psicológica ou intuitiva, aquela subjetividade que, ao contrário, é defendida pelo Bachelard teórico da imaginação.

Na Itália, ao lado dos estudos que colocam Bachelard no centro da tradição epistemológica francesa – para tanto gostaríamos de citar também algumas preciosas contribuições de Gaspare Polizzi em “*Forme di sapere e ipotesi di traduzione. Materiali per una storia dell’epistemologia francese contemporanea*” (Milano, 1984), *De Bachelard a Serres* (Milano, 2003), e a contribuição de Enrico Castelli Gattinara, “*Tra epistemologia e storia. Un pensiero all’apertura nella Francia tra le due guerre mondiali*” (Milano, 1996) –, prosseguem estudos específicos sobre sua epistemologia. Contemporaneamente, sobretudo a partir de meados dos anos oitenta, até que uma passagem fundamental fosse realizada com a publicação do conspícuo volume de Francesco Bottuti – “*Struttura e soggettività. Saggio su Bachelard e Althusser*” (Milano, 1977) – volta a atenção para a poética da imaginação. Temos que sinalizar, a este respeito, um belo número monográfico da Revista “*Immediati dintorni*” (1989) inteiramente centrado sobre o tema em questão, e os excelentes ensaios de Giovanni Piana

reunidos no volume *“La notte dei lampi. Quattro saggi sulla filosofia dell’immaginario”* (Milano, 1988), ensaios profundos e incisivos sobre a poética bachelardiana. Certamente, nesta resenha fugaz, posso ter esquecido outros estudiosos igualmente importantes e só me resta pedir desculpas pelo esquecimento. Confirmando todavia aquilo que estava implícito na pergunta que me foi feita: os anos dos quais falei até os mais recentes testemunham um interesse rico, profundo e diversificado por parte dos estudiosos italianos para o pensamento de Bachelard, mais em geral para uma tradição epistemológica diferente, provavelmente alternativa, em relação àquela neopositivista e analítica. A riqueza dos estudos italianos sobre Bachelard não têm equivalente nem na França.

Para ilustrar tal riqueza temos que dizer ainda alguma coisa sobre as traduções italianas das obras de Bachelard. Após as lamentações do editor Laterza para os invendáveis livros de Bachelard nos anos cinquenta, as coisas mudaram. A partir dos anos setenta, a maioria dos volumes de Bachelard, começou a ser publicada em língua italiana. As Edições Dedalo de Bari publicaram quase todos os volumes sobre a imaginação, enquanto várias foram as casas editoras que publicaram a maior parte dos volumes epistemológicos. As Edições Laterza publicaram novamente, com uma nova introdução de Ludovico Geymonat e Pietro Redondi, *“Il nuovo spirito scientifico”*. Aqui é dever ser pontual: se comparamos a introdução de 1952, de Francesco Albergamo a *“Il nuovo spirito scientifico”* com aquela de Geymonat e Redondi, realizada “vinte e cinco anos depois”, percebemos como a temperatura cultural mudou completamente, como existe uma mais aguda atenção, nos anos setenta, para os problemas epistemológicos, uma apreciação mais positiva das problemáticas epistemológicas. Em relação a este tema específico, Benedetto Croce e Giovanni Gentile já fizeram seu tempo.

Retomando o fio da conversa, quase toda a produção bachelardiana já foi traduzida em língua italiana. Não faltam iniciativas louváveis, por exemplo,

sob o cuidado solícito de Francesca Bonicalzi para *“L’attività razionalistica della cultura contemporanea”* e para *“L’impegno razionalista”*. Também apreciável é a tradução de *“La formazione dello spirito scientifico”* por parte de Castelli Gattinara.

Minha única mágoa é não ter conseguido ainda traduzir *“La valeur inductive de la relativité”* que, como é notório, é a resposta polêmica ao volume de Emile Meyerson *“La deduzione relativistica”*, que pessoalmente traduzi em língua italiana (Pisa, 2000). Trata-se da única obra de Meyerson traduzida em língua italiana.

Houve uma certa superficialidade na tradução de algumas obras sobre a imaginação, mas não pretendo aqui reaquecer uma polêmica, na qual me posicionei a seu tempo. (Por que traduzir *“L’eau et les rêves”* como *“Psicanalisi dell’acqua”* quando foi o mesmo Bachelard, no volume, a vetar este título? Para o Bachelard da imaginação a água não é psicanalisável).

Como você deve ter percebido, a recepção de Bachelard na Itália é uma história complexa que, recentemente, junto a minha colega Bonicalzi, tentei contar detalhadamente e pontualmente, durante o evento *“Bachelard dans le monde”* organizado pelo “Centre Bachelard sur l’imaginaire et la rationalité” da Universidade da Borgogne. Permitam-me remeter aos Anais daquele Congresso para uma informação mais completa. Ainda, neste mesmo ano de 2003, junto a minha colega Bonicalzi, assumi a responsabilidade de organizar um Congresso bachelardiano na Itália (Cosenza, maio de 2003). Certamente os Anais deste Congresso, ao qual participaram também colegas estrangeiros – franceses, ingleses, americanos etc., virão testemunhar o atual vivo interesse que existe, na Itália, para Bachelard.

C. C.: O interesse italiano por Bachelard parece ser, pelo que você fala, circunscrito aos filósofos.

C. V.: Sim, aos filósofos e aos epistemólogos, em mínima parte aos estudiosos de história da ciência.

C. C.: Há um interesse por Bachelard por parte de psicólogos, poetas, etc.? É um interesse accidental ou trata-se de algo mais desenvolvido?

C. V.: Há um certo interesse por parte dos psicólogos. A operação das Edições Red de Como, de traduzir os volumes bachelardianos sobre a imaginação dos elementos, volumes estes incluídos numa coletânea com o título emblemático *“Immagini del profondo”*, organizada pelo psicanalista Claudio Risé, nasceu, pelo que entendi, exatamente com a finalidade de movimentar um pouco as águas nesta direção, colocando a problemática bachelardiana num contexto psicanalítico bem preciso. Alguns autores, poucos na verdade, estudaram Bachelard também deste ponto de vista. Veja sobretudo, a este respeito, o volume de *“Nevio Del Longo, Psicanalisi della conoscenza oggettiva e fenomenologia dell’immaginario. Saggio su Bachelard”* (Padova, 1987).

C. C.: Qual é a situação, na Itália, da recepção de Bachelard por parte dos cientistas sociais?

C. V.: Temos muito pouco nesta direção. Gostaria, no entanto, lembrar um belo volume de Vittorio Ancarani publicado nos anos 80, *“Struttura e mutamenti nelle scienze. L’epistemologia storica di Bachelard”* (Milano, 1981). O recorte é exatamente aquele de averiguar se o método bachelardiano poderia ser bom para o campo das ciências sociais. Ancarani é um sociólogo. Todavia, não há na Itália, nesta direção, um interesse similar àquele que se teve na França

C. C.: Portanto, Bachelard não é objeto de discussão acadêmica nas ciências sociais da mesma forma que acontece na filosofia?

C. V.: Podemos responder sinceramente que não.

C. C.: Aqui no Brasil a importância de Bachelard é significativa para o debate nas ciências sociais no nível epistemológico, para o problema da construção da ciência, para a crítica ao positivismo. Em algumas universidades brasileiras, no intuito de desenvolver

um trabalho crítico ao pensamento positivista, remete-se, em alternativa, a autores como, por exemplo, Edgar Morin, Gaston Bachelard, entre outros.

C. V.: Pessoalmente tive a idéia de ligar a epistemologia de Bachelard com a epistemologia da complexidade de Edgar Morin, mas a tentativa ficou num nível embrionário, criativo, mais na prática didática do que nas publicações, mais como estímulo para orientação de monografias de graduação e de teses de doutorado do que para ensaios para publicação. Foi coletado muito material nesta direção, mas ainda está à espera de uma elaboração mais precisa.

Temos que dizer que sobre a relevância sociológica das teses bachelardianas, ou melhor, sobre a possibilidade de fazer das teses bachelardianas chaves de leitura de ordem sociológica, a meu ver, a cautela nunca é excessiva. A menos que não se faça uma sociologia da “cidade científica” que, como é notório, para Bachelard, é a única possível de um ponto de vista epistemológico. A cidade científica, a comunidade dos pesquisadores, por Bachelard, encontra-se às margens, nitidamente separada da cidade social propriamente dita. É possível ver Bachelard como sociólogo da cidade científica, mas não da sociedade civil em geral. Bachelard, deste ponto de vista, não pode ser confundido com Kuhn, com o Kuhn de *“La struttura delle rivoluzioni scientifiche”*, obra na qual as problemáticas sociológicas nos parecem estar mais presentes, pelo menos como perspectiva heurística.

C. C.: Poderia-se dizer que a influência cultural do Renascimento na Itália teve um certo peso no interesse para o Bachelard da imaginação? Sem dúvida, há diferenças entre a França e a Itália em relação ao modo de tratar a questão da imaginação. O movimento do Renascimento, o humanismo e a imaginação podem ser considerados componentes de uma tradição mais sensível ao pensamento bachelardiano?

C. V.: É uma pergunta difícil e complexa, merece uma resposta ponderada. Gostaria de pensar mais um pouco nisso. Sou, todavia, bastante cético. Lembro-me que Jean-Claude Margolin falou de um

“*Bachelard à l'écoute de la Renaissance*” (1981), mas, a meu aviso, o humanismo renasce, na relação intrínseca em que coloca razão e imaginação, na mesma idéia unitária de homem e do saber – *philosophia prennis* – parece muito distante da sensibilidade bachelardiana. Deste ponto de vista, apesar da aclamada epistemologia não-cartesiana, Bachelard é cartesiano até o osso, moderno, dualista, intransigente na separação entre razão e imaginação, entre a razão (matemática) e todo o resto.

C. C.: Pensava num gancho, como se a tradição do Renascimento pudesse ser um berço no qual o pensamento de Bachelard tivesse a possibilidade...

C. V.: Não acredito. Uma visão poética do homem, com a idéia da terra como *regnum hominisi*, isto pode ser, para o resto não acredito. Bachelard não compartilha a idéia unitária da cultura. Foi definido como um *Giano bifronte*: exatamente porque, para ele, a única unidade possível é aquela da coexistência-exclusão dos contrários, a unidade possível no movimento simétrico e alternado de razão e imaginação, sem nenhuma definitiva conciliação. Esta é a única unidade possível. Marcuse está errado em fazer de Bachelard um dos mais intransigentes defensores do “homem a uma dimensão”, todavia não se pode considerá-lo promotor da unidade complexiva do homem na pluralidade das suas dimensões. O homem bachelardiano, Bachelard mesmo, não pertence ao Renascimento. Para ele, mas quem sabe por todos nós, a modernidade não passou em vão.

C. C.: Tanto na visão de homem como no impulso à imaginação.

C. V.: Isto pode ser. Se a imaginação renascentista pode ser ligada à imaginação romântica, sim. Esta imaginação produtiva mais do que reprodutiva, pode certamente ser vista como o fio condutor que liga seguramente Bachelard aos românticos – lembramos que ele foi leitor atento da obra de Albert Béguin, “*L'âme romantique et les rêves*” – e provavelmente dos filósofos renascentistas. Mas aqui o discurso se torna

complexo e cheio de incógnitas. Diria coisas genéricas e banais numa entrevista que coloca interrogações nem um pouco genéricas e banais.

C. C.: Um dos marcos culturais da Itália é a reflexão histórica, o historicismo. Poderia se dizer que, da mesma forma que houve uma resistência a uma epistemologia que não fosse de uma lógica formal, o historicismo italiano poderia ter representado uma outra barreira para a historicidade pensada por Bachelard?

C. V.: Seguramente, já falei a respeito disso. O historicismo idealista constituiu uma barreira em relação à epistemologia e, portanto, em relação a Bachelard. Aquela de Bachelard tem sido definida, há tempo, como epistemologia histórica, por Sertoli, Redondi, Ancarani. Todavia me parece que é preciso ser firme ao que segue: a historicidade bachelardiana, sua mesma idéia de epistemologia histórica, tem pouco a ver com a historicidade idealista de um Benedetto Croce ou de um Giovanni Gentile. Certamente, se nos remetemos ao notório ensaio “*L'attualità della storia della scienza*”, onde Bachelard afirma que a história da ciência é essencialmente atualização do passado, releitura da ciência do presente, nos encontramos diante de um idealismo inflexível, de uma perspectiva de absoluta normatividade do pensamento. Duvido que tudo isso tenha a ver com a tradição historicista italiana, aquela que, de Croce, remonta até Vico. Como a seu tempo observava Paolo Rossi, o maior historiador do pensamento científico na Itália, o historicismo atual bachelardiano arrisca verdadeiramente ser um historicismo sem história. Frente a tradição historicista italiana, Bachelard é contemporaneamente demais, e pouco demais historicista. Mas este discurso nos leva muito longe.

# Ritmicidade, corpo imaginante e fenomenologia da imaginação em Gaston Bachelard

Jean-Jacques Wunenburger – Université de Lyon 3 – França

Entrevista realizada por Ana Laudelina Ferreira Gomes e Celeste Ciccarone

Apresentação por Ana Laudelina Ferreira Gomes

Tradução por Phillippe Roger Gabriel

Nosso entrevistado proferiu a conferência de abertura do Colóquio Internacional “*Gaston Bachelard: razão e imaginação*”<sup>1</sup>, intitulada “*Principles et pratiques d’une créativité générale*”<sup>2</sup>, da qual partimos para formular as questões centrais que estruturaram essa entrevista, realizada na mesma data, no rol da UERJ, durante um intervalo do evento.

Em sua conferência, colocou-nos a indagação se não encontraríamos em Gaston Bachelard os primeiros elementos de uma teoria geral da criatividade do espírito. Essa é a tese com a qual trabalha para tratar da juventude única de nossas representações na obra do pensador. Estruturou sua fala a partir de quatro categorias, que, acredita, apoiada nas quais está a motricidade do espírito na obra bachelardiana: vontade, resistência, desimaginação e ritmo, idéias que sintetizamos, a seguir, com base em nossas anotações de ouvinte.

Para Wunenburger, a vontade bachelardiana seria colocada como a fonte verdadeira de todas as criatividades do espírito, sendo energia e dinamismo, acima das representações e conceitos, força onde se apóia nossa potência cognitiva, sendo a faculdade do primeiro começo. Nessa formulação da noção de vontade, Bachelard estaria próximo de Schopenhauer, reorganizando a dualidade imaginação/razão e fazendo delas duas formas arborecentes da vontade.

1 Realizado em setembro de 2003 na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, coordenado pela Profa. Dra. Marly Bulcão, do Departamento de Filosofia, e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

2 Essa conferência será publicada nos *Annales* do Colóquio Internacional Gaston Bachelard.

A vida do espírito se apoiaria na experiência da contrariedade, resistência da vida dos conceitos e das imagens. Os atos intelectuais poderiam ser comparados à imagem de molas que são comprimidas para delas se obter a reação de exprimir.

Desimaginação seria uma imaginação negativa, que não se deixa restringir à mera contemplação. Através dessa noção de imaginação, Gaston Bachelard se oporia ao voyeurismo e êxtase da imagem observado em Sartre, aproximando-se da tradição mística de San Juan de la Cruz e de Santa Teresa D’Ávila.

Bachelard oporia a noção de instante e duração através da noção de ritmo e este reescreveria as variações numa figura coerente e instável. A obra bachelardiana reanimaria reatores psíquicos do pensamento e destacaria a estrutura vibratória na qual a diferença e a unidade encontram a identidade.

Wunenburger acredita que Bachelard seja um teórico preocupado em dar conta de dois aspectos da energia: a mobilidade e a instabilidade. O pensador não colocaria em oposição o científico e o poético, mas participaria do grande paradigma complexo, da auto-organização e da transdisciplinaridade.

Retomando alguns pontos da conferência, a entrevista com Wunenburger tratou da dinâmica da inversão que articula alteridade/identidade, da pedagogia do não e pedagogia da identidade, da relação entre a noção de vontade bachelardiana, no tocante à articulação que a mesma opera entre imaginação e razão, da noção da imaginação material como imaginação mediada pelo corpo, e de uma fenomenologia do corpo imaginante e dos ritmos cor-

porais do sujeito e da natureza, da primordialidade do ritmo como elemento temporal, e, por fim, da aproximação do conceito bachelardiano de imagem à tradição mística já citada.

**Ana Laudelina Ferreira Gomes (A. L. F. G.), Celeste Ciccarone (C. C.):** O senhor falou em desestruturação e reestruturação de categorias enquanto dinâmica da inversão proposta por Gaston Bachelard, e que essa inversão se constitui como um caminho para produzir alteridade na identidade. Gostaríamos que discorresse um pouco mais a respeito do assunto.

**Jean-Jacques Wunenburger (J. J. W.):** Eu acredito que Bachelard sempre tentou descrever da melhor forma possível os processos de mudança, tanto na ordem da imaginação, como na da racionalidade. Ao longo de sua obra, há um conceito principal que ele permanentemente retoma que é o de dialética. O conceito de dialética lhe permitia mostrar a fecundidade do momento da negatividade, a negatividade sendo o momento onde uma proposta encontra-se em discussão para ser substituída por uma outra. Ora, parece-me que Bachelard não ficou satisfeito com essa idéia de negatividade, como ele mostra em *"A Filosofia do não"*, que é uma obra constrangedora e incômoda, onde ele tenta mostrar que se encontra na continuação da tradição da grande dialética, e, ao mesmo tempo, mostra em que a dialética é excessivamente metafísica, não sendo psicológica o suficiente. Nesse contexto, proponho abandonar o vocabulário da lógica da negação para tentar ver se não se deveria revalorizar o vocabulário da inversão que é um vocabulário mais próximo da imaginação. A imagem da inversão data do pensamento mítico; o encontramos, por exemplo, no mito cosmológico que Platão descreve em *"A Política"*, onde ele mostra que existe um mundo no qual as coisas envelhecem e depois, brutalmente, acontece uma inversão que leva o mundo a rejuvenescer, a ir da velhice à juventude. Isto é uma inversão de tempo. Existe inversão de espaço: inverter uma forma para colocá-la de cabeça para baixo. Acho que essa imagem é muito dispersa em Bachelard. Ela

não é realmente trabalhada, ela não é conceitualizada. Porém, creio que ela explicaria muito melhor essa fecundidade da revolução que Bachelard tenta valorizar. Foi aí que eu agreguei essa idéia à referência a Korzybski na *"Filosofia do não"*, autor que é um teórico, um lógico, mas também um psiquiatra, e que defendia a idéia de que seria necessário submeter ao espírito verdadeiros choques para desestruturá-lo, para acostumá-lo a se extrair finalmente de todas as estabilizações, das preguiças etc. E, portanto, acredito que essa "pedagogia do não" poderia tomar a forma desses exercícios de inversão, onde é obrigatório ver o mundo de uma maneira diferente porque se vê numa posição totalmente invertida. É isto que eu queria dizer, modificando as categorias lógicas em prol de categorias mais topológicas, ou seja, ligadas ao espaço.

**A. L. F. G./C. C.:** Portanto, a alteridade e a identidade são categorias dialéticas, sem haver ruptura? Haveria um choque da identidade na alteridade que seria, ao mesmo tempo, uma "pedagogia da identidade"?

**J. J. W.:** Acredito que uma figura invertida fique a mesma coisa. É isto que Bachelard diz na *"Filosofia do não"*: ele não quer uma verdadeira epistemologia da contradição. Ele pensa que a novidade não deve levar a uma espécie de alteração, em particular para a razão. Portanto, é uma proposta relativamente ambiciosa, uma vez que se trata realmente de justificar as mudanças inovadoras muito importantes e, ao mesmo tempo, é uma maneira muito prudente de pensar que não quer colocar em discussão as figuras de identidade da razão.

**A. L. F. G./C. C.:** Qual é a relação entre a noção bachelardiana de vontade (que, segundo sua explanação na conferência, estaria mais próxima da tradição alemã de Schopenhauer do que da tradição cartesiana de Sartre), e a reorganização da dualidade imaginação/razão operada no pensamento de Bachelard?

**J. J. W.:** Geralmente, ressalta-se essa oposição entre imagem e conceito, entre imaginação e razão, mas, a

partir do momento em que se é sensível à tese bachelardiana do dinamismo e do construtivismo dessas duas funções intelectuais, se é obrigado a procurar a origem dessa força, a origem dessa energia intelectual. É nesse momento que intervém esse terceiro termo que é a vontade. Ela é, na realidade, o móvel tanto da razão, como da imaginação. Em segundo lugar, quando se fala de vontade na tradição filosófica francesa, se pensa, geralmente, na filosofia clássica do século XVII e, principalmente, na filosofia cartesiana que sempre recorre à vontade para permitir ao entendimento formular julgamentos: afirmar ou negar. Porém, a vontade cartesiana é realmente uma instância de decisão, é uma instância pela qual o sujeito coloca alguma coisa como verdade; portanto, é uma função pela qual o eu é realmente autor e sujeito, responsável pelo que ele coloca como conteúdo de pensamento. Ora, creio que Bachelard não está nessa linha porque ele admite, em primeiro, a importância do inconsciente, o que faz com que ele escape à tradição filosófica clássica. Por outro lado, acho que ele foi profundamente marcado pelo pensamento alemão, que considera que a fonte dos atos de pensamento está no desejo, mas um desejo que é alguma coisa de transpessoal, alguma coisa que é impessoal. Cabe a nós nos apropriarmos progressivamente daquilo que o querer nos leva a pensar, a sentir, ou a imaginar. Por essa razão, creio, o que é importante é que a vontade para Bachelard é mais poderosa que para Descartes, porque ela se enraíza no corpo (um pouco como em Nietzsche) e, em segundo lugar, é uma vontade que não é pessoal no início. Ela é realmente alguma coisa que nos atravessa, mas que nós nos apropriamos a fim de colocar essa energia ao serviço da imaginação ou da racionalidade.

**A. L. F. G./C. C.:** O senhor falou que a vontade em Descartes é uma vontade política, de decisão, enquanto a vontade em Bachelard estaria ligada ao poder entendido em termos de força, potência.

**J. J. W.:** Sim, acredito que a vontade bachelardiana, como também em Nietzsche, é uma força virtu-

al, transpessoal, mas que se pode captar e colocar a serviço de nossas representações, mas para sair dessas representações e as transgredir, as transformar, as inverter etc. Essa idéia é muito próxima da noção de força que é a mesma para a física, como também para a psicologia. É uma energia, uma força de transformação.

**A. L. F. G./C. C.:** No livro "*A Terra e os Devaneios da Vontade*", Bachelard fala da matéria como nosso espelho energético. E que o trabalho sobre a matéria, através da vontade, é o caminho para o autoconhecimento e para o conhecimento de nossas forças. A resistência da matéria produz o efeito de expansão do psiquismo. Como isso se relaciona com a questão da intuição, do instante e a descontinuidade do tempo, enfim, com a possibilidade de uma ritmanálise?

**J. J. W.:** Creio que a idéia de resistência intervém no universo mental, no universo das representações, mas também, e talvez principalmente, no universo da incorporação, da encarnação, ou seja, não há verdadeira resistência se nós não a sentimos fisicamente, se nós não a sentimos de maneira sensorio-motriz, biológica e muscular. Para Bachelard, a imaginação não é somente a imaginação das matérias; é a imaginação como ela é mediatizada pelo corpo, o corpo vivo, o corpo submetido a uma certa quantidade de tensão. De fato, o trabalho em oposição ao repouso é uma das ocupações que favorece toda essa concentração de força no corpo, que favorece, por conseguinte, a atividade da imaginação. Isto dito parece-me que se pode dizer a mesma coisa para a temporalidade. Quando a temporalidade é simplesmente intelectual, quando ela é ligada às representações, ela pode ser analisada, como Bergson o propõe, em duas categorias: duração, instante. Bachelard valoriza o instante em relação à duração. Integra-se agora na temporalidade o corpo, e o corpo em movimento, o corpo no trabalho, chega-se a um terceiro conceito que é aquele do ritmo. O ritmo não é alguma coisa de abstrato, de mental. O ritmo passa necessariamente pelo biológico. O biológico passa pelo cosmológico porque

os ritmos são ritmos da biosfera, que são ritmos não somente do sujeito, mas também da natureza etc. Acho que Bachelard percebeu perfeitamente a riqueza dessa releitura do dinamismo temporal da imaginação procurando explorar a cronobiologia, ou seja, todos os ritmos que o corpo pode nos permitir integrar. O ritmo é uma espécie de síntese do instante e da duração, do descontínuo e do contínuo. Seu livro *"A dialética da duração"* mostra bem isso. É por esse motivo que creio que há em Bachelard uma vontade totalmente antidualista de compreender as relações entre o espírito e o corpo. O espírito e o corpo são indissociáveis. É a energia e a expressão corporal que vão servir de motor (de algum modo) ao conjunto das construções, das matérias no espaço e da temporalidade, ou seja, da ritmicidade.

**A. L. F. G./C. C.:** Nós somos o tempo todo num corpo, mas há a instância que nessa situação no corpo é a incorporação, é a consciência, a lucidez de que nós somos incorporados, ou seja, de que nós somos num corpo o tempo todo, de que não há um "fora" ou um "dentro" do corpo. É isso?

**J. J. W.:** Há alguns anos, num encontro com dançarinos, fiquei impressionado. Eles conhecem muito bem os livros de Bachelard sobre os elementos e encontram-se completamente nessa fenomenologia do corpo imaginante. O que mostra que Bachelard pressentiu perfeitamente a importância (que foi reconhecida depois) do esquema corporal e do conjunto das vibrações do corpo, dos ritmos do corpo. Eu diria que o espaço para Bachelard não é mais o espaço da filosofia racional. É um espaço sempre materializado e essa matéria é sempre transformada em uma coisa no sentido da filosofia heideggeriana, ou seja, em realidade semifísica, semipsíquica. É por isso que Bachelard era tão interessado pela alquimia, mas ele não acreditava nela. Ele encontrava na alquimia uma visão das realidades materiais que não fazia diferenciação entre o espaço, a matéria e o espírito. É essa ligação entre os três que me parece essencial para compreender os elementos. Quanto à temporalidade,

eu diria que ele faz submetê-la ao mesmo enriquecimento, já que a questão do tempo foi subdividida durante muito tempo em instante e duração (o que faz ainda Bergson). Bachelard propõe reler completamente a questão do tempo, a partir do tempo não somente vivido, mas a partir do tempo orgânico e principalmente de um tempo rítmico.

**A. L. F. G./C. C.:** É estranho que Bachelard não tenha trabalhado com a mitologia sul-americana indígena, trata-se da mesma coisa, do animismo?

**J. J. W.:** Existe lacuna em Bachelard, lacunas surpreendentes em relação à antropologia, à sociologia, à etnografia. Acho que se ele fosse mais informado, teria integrado toda uma série de resultados da antropologia que foram totalmente esquecidos ou negados pela filosofia racionalista ocidental.

**A. L. F. G./C. C.:** Como Bachelard pode pensar dois ritmos, um pela ciência e outro pela poesia, se para ele o instante é o elemento temporal primordial?

**J. J. W.:** Não tenho certeza se é assim que eu colocaria o problema. Em primeiro lugar, o ritmo é uma realidade da vida e da natureza. Em *"A dialética da duração"*, Bachelard termina com análises da homeopatia e dos princípios da homeopatia onde ele mostra que as moléculas têm vibrações e permitem produzir precisamente efeitos infinitamente pequenos, contrariamente ao que acreditava a física dominante, ou física oficial, que não tinha integrado essa dimensão rítmica da matéria primeira. É, portanto importante lembrar que o ritmo não é unicamente o ritmo do homem e do corpo vivo. O ritmo é uma realidade cosmológica que nós temos, uma experiência própria como humano, mas que existe por toda parte. Há então uma unidade do ritmo. É realmente uma concepção que é muito próxima das concepções orientais, onde o homem somente participa da natureza. O homem não deve ser extraído da natureza; ele deve ser reintegrado na natureza. De outro lado, se lê Bachelard a partir de *"A dialética da duração"*, acho que é necessário relativizar a noção de instante e de

não fazer deste um absoluto. É o ritmo que é primevo, não é o instante. O instante é um conceito útil para tentar reabilitar a descontinuidade. Porém, não acho que se possa dizer “o início é o instante”; o início é o ritmo. O instante ocasiona o evento pulsátil que, a um momento, vai marcar. É isto o instante sobre um ritmo. Trata-se da pulsação, que não existe por si só, mas somente em relação a uma repetição, a uma variação que vai definir o ritmo. Creio que a música poderia servir muito bem para fazer entender como o ritmo é primevo. Os outros elementos são obtidos por decomposição, mas eles não existem sozinhos.

**A. L. F. G./C. C.:** Na conferência desta manhã, o senhor falou dos quatro princípios elementares em relação ao ritmo, poderia retornar a isso?

**J. J. W.:** Sim. O ritmo é um processo que não se controla. Não é um processo totalmente racional. É uma espécie de vida própria de uma estrutura que pode ser material, intelectual, lingüística etc. e essa estrutura produz, ao mesmo tempo, permanência e diferença, porque em todo ritmo existe repetição. Portanto, isso produz um pouco de permanência, o que permite identificar um ritmo. Acho que o jazz o mostra bem. Creio também que na música brasileira existem coisas semelhantes. É perpetuamente diferente, nunca é a mesma coisa. É isso que é um dos segredos da ordem do mundo para Bachelard. Todas as coisas no universo funcionam assim. Estou impressionado de ver que certo número de teorias mais recentes (mesmo aquelas de Gilles Deleuze) tem um pouco essa idéia de ritmo original que permitiria ultrapassar a oposição instante e duração.

**A. L. F. G./C. C.:** Retomando ainda sua conferência dessa manhã, o senhor fez um paralelo entre a tradição mística de São Juan de la Cruz e de Santa Teresa D'Ávila e a fenomenologia do devaneio de Bachelard. Poderia falar um pouco mais sobre isso?

**J. J. W.:** Em primeiro lugar, acho que é necessário voltar à distinção antiga entre ícone e ídolo no vocabulário da imagem. Creio que um ícone é sempre uma

imagem que reconduz a seu referente, a sua fonte, a seu sentido, enquanto que o ídolo é uma imagem que é estabilizada, substancializada e que vai, desde então, suscitar uma relação de tipo idolátrico e fantasmático, ou seja, obsessivo e voyeurístico ou extático. No entanto, parece-me, na mística há primeiramente um reconhecimento do papel da imagem. No cristianismo, a imagem é necessariamente considerada como na tradição neoplatônica, como um vínculo, como uma escada que permite subir às analogias entre a criação e o criador, entre as criaturas e o criador. Porém, os místicos são conscientes que a imagem é também um obstáculo e é absolutamente necessário impedir que a imagem, a certo momento, impeça o espírito ou a alma de elevar-se a Deus. E é então que sempre tem um momento iconoclasta na mística, onde a imagem não deve ser destruída mas esvaziada, ou seja, fecha-se os olhos ou se faz desaparecer a imagem para que ela seja substituída por alguma coisa mais elevada. É isso que eu chamei o processo de *quenose* na teologia, ou seja, o que fez que Deus pudesse fazer aparecer seu filho. A encarnação na teologia protestante se chama *quenose*, ou seja, que era necessário que Deus se esvaziasse, ele mesmo, para ser substituído por seu filho; que ele não fosse a totalidade do ser e que ele aceitasse que um outro ser tomasse seu lugar, sendo ele mesmo. Creio que é essa imagem da *quenose* que eu utilizaria para descrever essa forma muito específica de iconoclasmo que se encontra na mística. Não é a destruição das imagens, não é a proibição das imagens. É uma utilização das imagens que age sobre a presença e a ausência. Para impedir que a imagem nos fascine tanto, é necessário que a presença se ausente e que nós não nos prendamos à imagem, que nós não fiquemos fascinados pela imagem e, por conseguinte, que o espírito esteja livre para se elevar. Bachelard não o formula evidentemente como eu o disse. Porém, quando Bachelard fala sempre que a imaginação não é representação das imagens, mas a transformação dessas, eu digo que essa transformação deve passar por essa espécie de evanescência da imagem, de desaparecimento da imagem.

**A. L. F. G./C. C.:** Mais do que a questão do ícone é a presença da imagem que é absolutamente importante para a imagem tornar-se “vazia” pela imaginação?

**J. J. W.:** Creio que o vocabulário da aparição e da desapareção é muito importante para designar a ambivalência ou a ambigüidade da boa imagem. A imagem ruim é aquela que é unilateral, é aquela que, especialmente, faz acreditar: é a verdade, é o simulacro e é o ídolo, ou seja, a imagem é a coisa. Ora, há imagens que funcionam assim e que são então fontes de engano do desejo. A boa imagem é talvez essa imagem mais clássica que fala Sartre, que é associada a essa relação intencional da ausência.

**A. L. F. G./C. C.:** É possível que o observador veja o pequeno, a miniatura? Somente através da observação do pequeno é que se pode alcançar a essência?

**J. J. W.:** Sim, creio que há diferença entre a imaginação cosmológica, que é muito mais uma imaginação da presença (presença do mundo, da natureza, dos elementos), enquanto que a imaginação da miniatura é uma imaginação talvez menos enganosa; ou seja, menos animista, menos fetichista, porque nós vemos que a imagem é somente um intermediário, mas que ela não é realmente a imagem do ser e que o ser está ausente. Creio que essa dialética presença/ausência é muito característica de certa fenomenologia da imagem no século XX e que se encontra em Bachelard.

# Bachelard, a política e o marxismo recepção na França e no Brasil

Jean Libis – Association des Amis de Gaston Bachelard – França.

Entrevista realizada por Alex Galeno

Apresentação Ana Laudelina Ferreira Gomes

Traduzido por Phillippe Roger Gabriel

No Colóquio Internacional “*Gaston Bachelard: razão e imaginação*”<sup>1</sup>, o poeta e escritor Jean Libis apresentou o trabalho “*La vacance de l'espace politique dans l'oeuvre de Gaston Bachelard*”, que instigou a realização dessa entrevista feita por correspondência eletrônica. Naquele colóquio, Libis abriu sua fala aludindo à observação de Michel Maffesoli quanto ao silêncio da obra bachelardiana sobre a política e os políticos. O escritor não concorda com Maffesoli, pois acredita que é possível ver uma dimensão política (utópica) na obra epistemológica de Bachelard, especificamente em sua tese de que a sociedade deve ser feita para a escola e não o contrário. Para Bachelard, diz Libis, a ciência tem exigências morais, mas também éticas; e ele queria transformar a escola e a racionalização em elementos de política. Com sua máxima “É no devaneio que somos seres livres”, Bachelard teria desencadeado raios e trovões na França, nos conta Libis. Até hoje, é mais lido na Itália, na Romênia, no Brasil, que na França. De 1945 a 1950, Bachelard teria se nutrido de conceitos marxistas, mas não aderiu aos grandes otimismo totalitários do século XX.

**Alex Galeno (A. G.):** Como você compreende a questão do poder em Gaston Bachelard?

**Jean Libis (J. L.):** A questão do poder – e particularmente aquela do poder político – é precisamente

quase ausente dos escritos de Bachelard. Há, além disso, outros silêncios nessa obra que aparece, por conseguinte, como essencialmente aberta e talvez inacabada. Ela é o contrário de um sistema, e escapa assim ao pecado do dogmatismo. Como homem, Bachelard não é indiferente à realidade política. Como filósofo, ele desconfia do poder, mas ele não cai também na armadilha que consistiria em elaborar uma teoria do poder. Ele foi, às vezes, firmemente criticado por isso! A questão política não entra no seu campo de investigação. E se, na parte epistemológica de seu trabalho, se poderia, voluntariamente ou não, tentar articular o plano científico sobre o plano socio-político, em contrapartida, em relação à poética, essa articulação não existe. O devaneio poético é correlativo a uma solidão assumida.

**A. G.:** Na sua opinião, quem habitaria a “Cidade Científica” bachelardiana?

**J. L.:** Ninguém, porque ela não é habitável. O autor, ele mesmo, diz que ela fica à margem da sociedade real e fora da psicologia. Ela representa um esquema, um ideal racionalista e, talvez, por que não, uma utopia que se remete à cidade platônica. Caso se quisesse absolutamente dar um conteúdo a essa perspectiva da cidade científica, poder-se-ia pensar na Universidade, como ela é definida pelo filósofo alemão Karl Jaspers: um lugar onde a exigência da verdade e da cultura é totalmente prioritária. Porém, além disso, o racionalismo é difícil em Bachelard: ele requer a vigilância intelectual de si, um perpétuo esforço de purificação, uma psicanálise interminável do

<sup>1</sup> Realizado em setembro de 2003 na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, coordenado pela Profa. Dra. Marly Bulcão, do Dep. de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ.

conhecimento objetivo. A “Cidade Científica” é então elitária, senão elitista. Enfim, mora-se somente na casa onírica se essa fica num outro plano: é necessário uma adega, um porão, escadas, armários. Isto não depende mais da cidade das ciências!

**A. G.:** Qual é a importância da obra de Marx para Bachelard?

**J. L.:** É uma questão importante que poderia e deveria se fazer objeto de uma investigação futura. Não se esqueça de que Bachelard é fundamentalmente materialista, embora este termo se torne de grande complexidade para ele, e que as últimas obras parecem mais próximas de Jung e de Novalis, que de Karl Marx. Apesar disso, é claro que Bachelard parece, às vezes, próximo de certas teses marxianas, particularmente na “*Terra e os Devaneios da Vontade*” e nas três grandes obras epistemológicas dos anos 50. Marx é citado várias vezes, e as idéias do trabalho, da resistência da matéria, da modificação do sujeito na confrontação com a natureza podem constituir zonas de encontro com o pensamento de Marx. Todavia, se existe um período onde se pode verossimilmente estar dependente de certa influência de Marx, de certa dimensão marxiana de sua obra, em contrapartida, não se pode falar de um marxismo de Bachelard. Sem aprofundar aqui, basta ler as críticas, às vezes acerbas, que lhe reservaram Dominique Lecourt ou Michel Vadee para se convencer disso. Poder-se-ia também se perguntar o que Bachelard tinha realmente lido de Marx, e como ele pensava nas relações entre o marxismo de Marx e aquele da sua descendência leninista. Enfim, será que ele sentiu no marxismo político uma zona de dogmatismo potencialmente perigoso? Esses pontos ficam, ao meu conhecimento, relativamente pouco claros por enquanto. Em todo o caso, o Bachelard da “*Poética do Devaneio*” não deve muita coisa a Marx: isso é uma certeza.

**A. G.:** Se lê Bachelard mais no Brasil do que na França?

**J. L.:** Sua questão me alegra e me interessa. Você sabe que santos de casa não fazem milagres. A esfera intelectual na França foi muito marcada pela influência marxista (você conhece a palavra de Sartre) e Bachelard podia passar por renegado. Correlativamente, seu “apolitismo” teórico podia parecer suspeito, mesmo caso se afirme muitas vezes para nós que Althusser e Foucault recorreram a ele. Além disso, os professores de filosofia na França estão freqüentemente distantes, até condescendentes, em relação a sua obra. A parte “poética” não é sempre levada a sério, enquanto que ela é, sem nenhuma dúvida, a mais genial, a mais inclassificável. Ele é criticado por não ter fundado uma ontologia, por ter escamoteado a questão da ética, por ter anexado sem rigor à fenomenologia (no entanto, claro, Bachelard tem também na França seus defensores e seus leitores apaixonados). Por que ele é mais lido no Brasil? É você que deveria me responder. Porém, parece-me – mas estou avançando num terreno que eu conheço mal – que a cultura brasileira é mais aberta ao desenvolvimento do imaginário, às interferências da razão e da imaginação, aos impulsos do devaneio em relação a um mundo cósmico considerado tão importante, e talvez mais, que o mundo social e político. Enfim, é possível que a separação universitária entre a filosofia e a literatura seja menos marcada no Brasil que na França. A história das idéias e de suas influências parece às vezes uma roda da fortuna. Os filósofos têm também os seus momentos de altos e baixos.

# A noção de primitividade em Gaston Bachelard

José Ternes – Universidade Católica de Goiás.

Entrevista realizada por Ana Laudelina Ferreira Gomes e Alex Galeno

Apresentação por Ana Laudelina Ferreira Gomes

No Colóquio Internacional “*Gaston Bachelard: razão e imaginação*”<sup>1</sup>, Prof. Dr. José Ternes apresentou o trabalho “*A noção de primitividade em alguns textos de G. Bachelard*”<sup>2</sup>, do qual partimos para formular as questões desta entrevista, realizada por correspondência eletrônica. No estudo, Ternes se debruça principalmente sobre “*Lautréamont*”, obra bachelardiana (1989) publicada originalmente em 1938. Inspirado na convicção de que “o que a biografia não diz, a obra canta” (p. 73), nela Bachelard medita sobre o livro “*Les Chants de Maldoror*”, do escritor Lautréamont – Isidore Lucien Ducasse –. Autor de quem, ressalva, possuía somente uma obra, o prefácio de um livro e, da biografia, “elementos insuficientes” para que pudessem explicá-la. “O segredo da [...] insaciável violência” desta obra consistiria, para Bachelard, em ser o poeta Lautréamont “um dos maiores devoradores do tempo” (p. 8). E seria o “complexo da vida animal” em sua obra aquilo que liberaria toda sua energia, a “energia da agressão” (p. 8). São estas, algumas teses bachelardianas apresentadas em “*Lautréamont*”, teses que incitarão a reflexão de José Ternes sobre a noção de primitividade em alguns textos do pensador.

**Ana Laudelina Ferreira Gomes (A. L. F. G.), Alex Galeno (A. G.):** Você diz que no livro “*Lautréamont*” se pode ver concretizada a tese bachelardiana relativa às funções de risco, imprudência, ensaio e criação atribuídas à imaginação, bem como aquela relativa

às funções de turbulência e agressividade atribuídas à razão humana. Com isso, você estaria sugerindo que “*Lautréamont*” pode ser considerado um livro que costura as duas vertentes da obra bachelardiana, a epistemológica e a poética?

**José Ternes (J. T.):** Na verdade, faço referência a dois textos de Bachelard, “*Lautréamont*” e a coletânea “*L'engagement rationaliste*”, organizada por G. Canguilhem. Penso que ambos, e a obra bachelardiana toda, talvez, realizam um mesmo espírito, o do risco, da imprudência, do ensaio, da criação, da turbulência, da agressividade. “Espírito” é, sem dúvida, uma palavra consagrada na vertente epistemológica do filósofo. Alguns títulos de suas obras o mostram. No entanto, poderíamos aceitar a interpretação de Jean Lacroix (cf. “*Introduction a Bachelard*”, p. 12), em que se sugere que as duas vertentes obedeceriam a uma única filosofia. O que não significa, de maneira nenhuma, que sejam a mesma coisa, ou que possam ser “costuradas”. Estamos em terrenos diferentes e se, como aprendemos em “*Le nouvel esprit scientifique*”, “a ciência cria filosofia”, poder-se-ia afirmar o mesmo da imaginação. A poesia, também ela, “cria filosofia”. Não é por acaso que Bachelard faz “fenomenologia”. Em ambos os casos, é o “objeto” que define o método. A ciência demanda uma epistemologia histórica porque ela tem uma história, porque é essencialmente histórica. A poesia demanda uma fenomenologia da imaginação porque não tem passado, e precisa, portanto, ser apreendida na instantaneidade da imagem. Em ambos os casos, a mesma exigência de uma relação viva, fecunda com o saber. Em última instância, é este que importa. Contra uma idéia bastante

1 Realizado em setembro de 2003 na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, coordenado pela Profa. Dra. Marly Bulcão, do Dep. De Filosofia e Programa de Pós-graduação em Filosofia da UERJ.

2 Texto que será publicado em obra alusiva ao evento, por seus organizadores.

aceita em nossas dias, é a sociedade que deve estar a serviço do saber, e não o contrário.

**A. L. F. G./A. G.:** Você discute a primitividade da imaginação que é reconhecida por Bachelard em seu livro *“La poétique de l’espace”* (1993) e a noção de primitividade em outros textos do pensador. Primitividade que não nos parece corresponder ao arkhé grego, nem ao conceito de arquétipo junguiano, nem tão pouco, é claro, a algo associado ao “menos evoluído” (numa perspectiva etnocêntrica). Primitividade que estaria próxima da concepção bachelardiana de poesia como metafísica instantânea, concepção trabalhada de modo mais específico no artigo *“Instant poétique et instant métaphysique”*<sup>3</sup>, e nos livros *“Fragments d’une Poétique du Feu”* e *“L’intuition de l’instant”*. Ou seja, como um princípio sem causa que, tal como a imagem poética, eclodiria no instante do ato. Partindo de sua formulação “Bachelard parece reconhecer uma estrutura própria ao primitivismo, algo próximo do instinto”, em que, ou como poderíamos observar esta proximidade?

**J. T.:** Bachelard usa a palavra “instinto”, “instinto formativo”, “instinto conservativo” em *“La formation de l’esprit scientifique”* para assinalar as resistências que se opõem ao espírito científico moderno, o novo espírito. Os “obstáculos epistemológicos” aparecem no espírito conservador. Em *“Lautréamont”*, acredito, o primitivo diz respeito a forças vitais, à animalidade, portanto ao instintivo. Mas aqui não é a inércia, o conservadorismo, que são valorizados, mas o dinamismo. Há um certo nietzschenismo nisto. O instinto aparece como estrutura ativa. É claro que, também aqui, se impõe uma “conversão”, “um valor especificamente humano é sempre um valor natural convertido” (Bachelard, *“Lautréamont”*). Impõe-se, também aqui, uma “psicanálise”, mas não a do conhecimento objetivo. No penúltimo parágrafo deste livro, o filósofo propõe uma “Psicanálise da vida”,

muito próxima daquela proposta em *“La Psychanalyse du Feu”*. Penso que temos aí algumas pistas para a hipótese apenas insinuada no meu texto.

**A. L. F. G./A. G.:** Você reforça o argumento bachelardiano de que a animalidade expressa em *“Os Cantos de Maldoror”* se distinguiria da animalidade em Nietzsche e Kafka, para ficar somente com estes dois autores dos citados por Bachelard no livro *“Lautréamont”*. Poderia elucidar melhor essa idéia?

**J. T.:** Bachelard contrapõe Lautréamont a diversas figuras: La Fontaine, Kafka, Nietzsche, Victor Hugo, Sade, etc. Em que todas elas se distanciam do autor dos Cantos? Não há uma única resposta. Precisaríamos verificar o que está em discussão. Ao tematizar a agressão, como modo de ser da linguagem, “agressão pura, diz Bachelard, no mesmo estilo em que se falou de poesia pura”, se compara Ducasse com La Fontaine. Este, com suas fábulas, se constituiria no inverso daquele. Nada mais teria feito que uma metáfora de outra coisa que a vida animal, teria escrito, antes de tudo, “uma psicologia humana” (p. 10). Já aquele, efetivamente, descrevera a própria vida animal, em seu “querer-viver”, que é um “querer-atacar”. Nietzsche, neste contexto, estaria mais próximo de La Fontaine do que de Lautréamont. Seus animais, a águia e a serpente, continuariam demasiado lentos, tranquilos, “em família”. Isto é, demasiadamente humanos. O tema metamorfose opõe Lautréamont e Kafka. *“Os Cantos”* nos oferecem uma metamorfose feliz. O devir barata, em Kafka, é triste. Assinala uma decadência. E até Sade, aparentemente tão próximo de cenas de *“Os Cantos”*, pouco tem a ver com Ducasse. A menina violentada pelo cachorro, no Canto-3, as relações de zoofilia de Maldoror com o tubarão-fêmea e com o piolho, no Canto-2 não constituiriam, rigorosamente, “sadismo”. Em Sade, todo o movimento se realiza a partir do homem e para o homem. E o próprio Victor Hugo, tão admirado e utilizado por Bachelard em outras obras, aparece em *“Lautréamont”* como o negativo da literatura primitiva. Nesta, os animais adquirem vida

3 Em tradução brasileira, *Instante poético e instante metafísico*, é encontrado na coletânea póstuma intitulada *Direito de Sonbar* (BACHELARD, 1994).

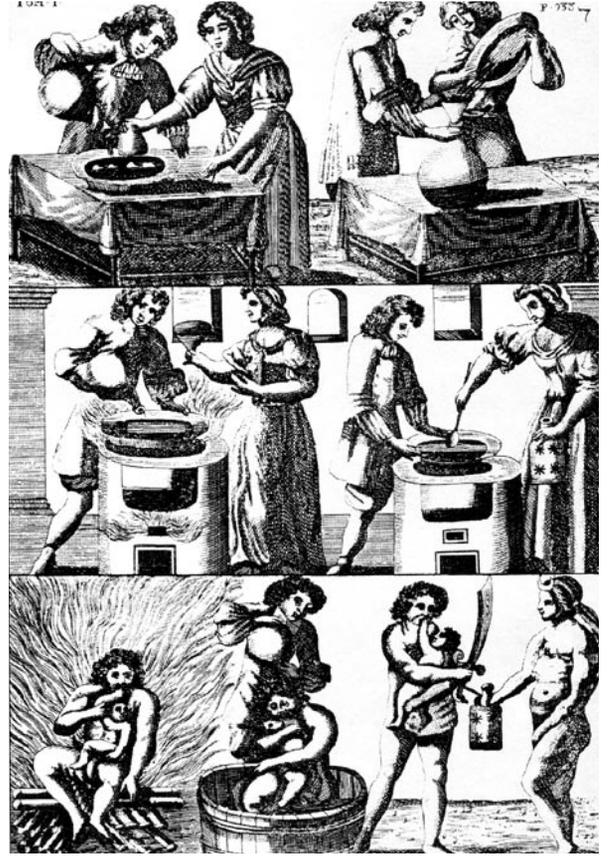
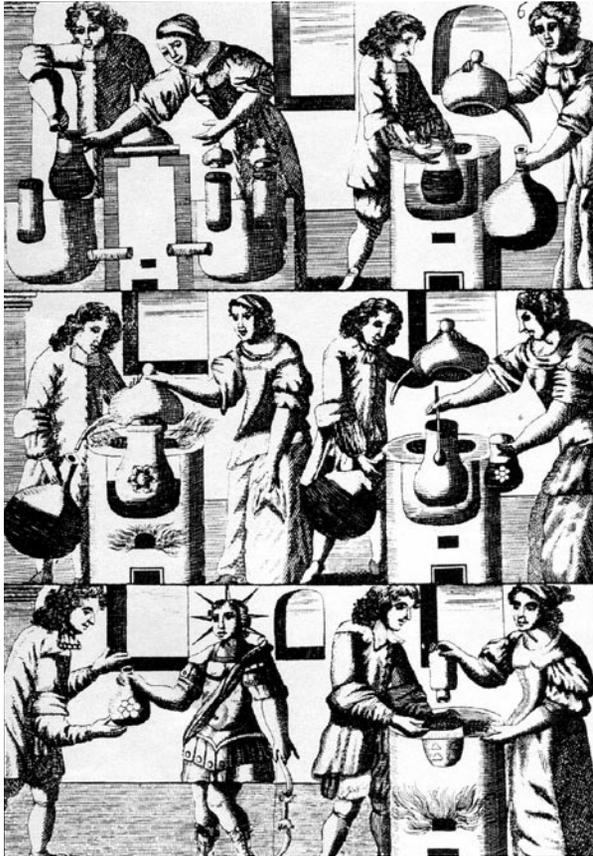
própria, sua energia e mobilidade são endógenas. Em *“Les Travailleurs de la Mer”*, estabelece-se uma relação de exterioridade entre o homem, que vê, e os animais, objetos para a visão: “a coleção animal permanece estática, inerte; ela foi *vista*” (BACHELARD, *“Lautréamont”*, p. 12 da edição francesa, da Librairie José Corti de 1995). Nisto me parece residir o fundamental: em Lautréamont pode-se observar uma interessante inversão em que, antes que o homem, conta o animal. Antes que a uma humanização, assistimos a uma animalização.

**A. L. F. G./A. G.:** A questão da animalidade e da primitividade é destacada por você como um dos elementos fundamentais para se pensar o ensaio de uma outra leitura de nosso tempo em *“Lautréamont”*. Poderia desenvolver mais esta afirmação?

**J. T.:** Ao afirmar que Baudelaire, Lautréamont e Rimbaud são “fundadores de escola”, Bachelard diz algo muito sério: estaríamos diante de um acontecimento decisivo na história do Ocidente. Valeria a pena investigar a natureza da “novidade” assinalada pelo filósofo. Onde estaria, no caso, a importância do texto de Ducasse? Não é por acaso que o Capítulo 4 de *“Lautréamont”*, que tem por título *“O problema da biografia”*, começa com a questão da “loucura” do autor dos *“Cantos”*. Um tema insistente na filosofia francesa do século XX. Aparece em Merleau-Ponty, quando analisa a pintura de Cézane. Está presente nos estudos de Foucault, quer em *“Histoire de la folie”*, quer em *“Les mots et les choses”*. Tanto nestes, quanto em Bachelard, o motivo é o mesmo: evitar que se julgue a obra pelo autor, ou pela biografia. A loucura foi sempre uma caução bastante cômoda da crítica. Mas não fora a única. Dizendo “louco”, ou “perverso”, ou “ateu”, ou “burguês” etc., julga-se a obra a partir de um ponto exterior. Coloca-se, previamente, a medida. Bachelard, na companhia de muitos de seus contemporâneos, professa outra filosofia, tem outra compreensão da obra, particularmente a de arte. “É preciso voltar à obra, se instalar na obra” (p. 86). Nada de novo, porém, ainda. Desde seu primei-

ro texto, Bachelard é partidário dessa perspectiva. Trata-se, no entanto, de uma condição fundamental para que se possa falar em “novidade” Lautréamont, ou, numa linguagem foucaultiana, em “acontecimento” Lautréamont. Não há dúvida de que, para Bachelard, *“Os cantos de Maldoror”* “criam escola”, inauguram uma nova literatura, porque se constituem em “agressividade pura”, porque se enraízam na vida, pura animalidade, porque são a fala de músculos e nervos. Penso que o filósofo expõe bem o desdobramentos da obra, aponta bem sua diferença face a grande parte da literatura contemporânea.





**POEMA**



# Composição a frio

Zila Mamede

É meu ofício escrever  
outra ocupação não tenho.  
Pego a letra pelo pé,  
uso dedos, lápis, mãos  
e na máquina: o meu sufrágio.  
Pois se nem eleição há,  
e em quem votar não se encontra,  
voto na palavra feita  
– elejo o verbo escrever,  
o livro aberto, a leitura  
linotípica, desenho  
projetado para ler.

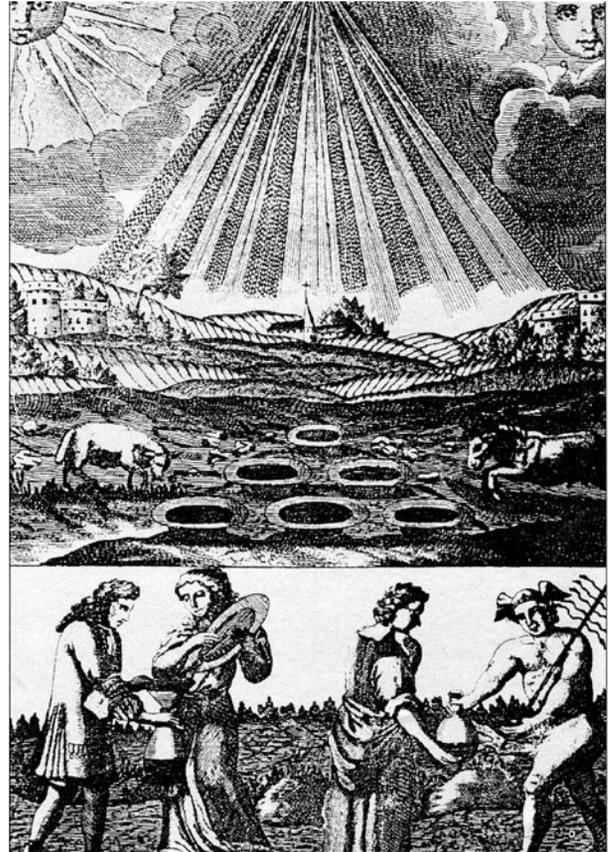
Instrumentais simples são:  
papel, formatos diversos;  
tintas, tipos, lápis, cor,  
versal, negrito, entrelinhas  
e o chumbo com que compor;  
borracha com que apagar,  
branco, margem, pauta, pontos  
corpo redondo em fusão  
versal, versalete e a série  
de espaços abertos, claros  
no essencial: a cabeça  
que é o nível de começar.

Tateio teclas, palavras  
pego-as, vejo-as como são,  
abro as portas, deixo que entrem  
os canais da informação  
que enchem bocas, olhos, vídeos  
– pontos de interrogação.  
Prendo com tachas palavras  
junto-as no ato de escrever.  
Depois despedaço em letras  
– outra forma de apreender.  
Decido o que então criar,  
ato esse em que há tanto engano:  
é árduo, cortante, grave  
esse caminho encontrar.

Resenha de Gildete Moura de *FIGUEIRÊDO*  
(CRB-4/319)

“*Composição a Frio*”, poema inédito, com estrofação diversa e perceptíveis variações textuais foi publicado no livro *A HERANÇA* (1984), na parte II, Afeto, sob o título “*Oswaldo Lamartine*”, na página 33 da edição original. A primeira leitura pública deste poema é realizada pela Profa. Terezinha de Queiroz Aranha, em seu discurso de posse na Academia Norte-Rio-grandense de Ciências, proferido em 30 de outubro de 1997, dentro da programação da 3ª CIENTEC e da Semana Nacional do Livro e da Biblioteca do RN, realizadas na UFRN de 27 a 31 outubro do mesmo ano. O Discurso foi publicado, pela Coleção Mossoroense, com o título “*Zila: rigor e emoção*” série B, n. 1543, em julho de 1998, 25 páginas, onde este poema aparece publicado na p. 13.





**RESENHAS**



# A esquerda e a democracia do papel

Lincoln Moraes de Souza – UFRN

GENRO, Tarso. *Esquerda em processo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

Publicado em 2004, o livro do ministro da educação surgiu em boa hora. Em primeiro lugar, porque possibilita ao leitor conhecer uma das poucas defesas do governo Lula. Mas, de qualquer forma, não deixa de ser uma oportunidade para se ver mais de perto uma das justificativas e posturas de um dos teóricos governistas. Em segundo, também permite se ter uma idéia, por geral que seja, das oscilações e performance do pensamento de Genro. Finalmente, em terceiro lugar fica atestado, mais uma vez, o que o mero discurso suporta ou, em outras palavras, como é fácil ser de esquerda e democrático no papel, já que neste produto da flora cabe tudo, como fala o ditado popular.

Antes de entrarmos mais diretamente no conteúdo e propostas do livro, vejamos alguns detalhes sobre a estrutura e a forma do mesmo. Ele é composto de onze ensaios sem uma ordem temporal, isto é, alguns foram escritos antes do governo Lula e outros depois, quatro partes gerais e os respectivos capítulos.

Quanto à forma e conotação do livro, alguns aspectos chamam bastante a atenção. Inicialmente, deve-se destacar o tom polêmico habitualmente adotado por Genro em outras publicações. Registre-se, também, para surpresa de muitos, que o autor ainda considera-se socialista. Além do mais, em vários momentos tem-se a impressão (forjada ou não) de que Genro não faz parte do governo Lula e nem é do PT, uma vez que profere um conjunto de críticas diretas ou indiretas ao neoliberalismo (p. 60, 87, 93 e outras) e ao capital financeiro (p. 63-64), tece loas à esfera pública (p. 62) e fala mesmo de esfera pública popular, democrática e não estatal, alude a

discordâncias no que se refere ao fisiologismo, assenta baterias contra o taticismo e o oportunismo (p. 112) etc.

Passemos, então, para as questões centrais de conteúdo e de propostas do autor. Como em outras ocasiões, Genro delimita, às vezes corretamente e outras não, o campo da polêmica e procura situar-se dentro ou fora dele. No caso do livro e apesar de pequenas ressalvas de passagem, ele procura passar a idéia de que somente haveria duas grandes concepções ideológicas gerais, ou seja, o neoliberalismo e o estalinismo (especialmente p. 7-8, 95). Em seguida, e aqui reside um dos problemas, o autor quer emergir como a grande novidade da praça (p. 116), em que pese muitas coisas antigas e algumas obviedades.

Voltando-se especificamente para suas (?) propostas, vale a pena destacar as que julgamos mais presentes no texto e alguns de seus principais desdobramentos e as críticas que suscitam. A mais fundamental e geral, diríamos, é claramente explicitada no início do livro, onde o autor diz, com todas as letras, que seria necessário “rebaixar” (aspas do original) o programa estratégico vinculado à emancipação e adotar como nuclear a luta imediata e que diz respeito à inclusão social, projeto nacional e distribuição de renda visando-se recriar um projeto humanista e que seja verdadeiramente democrático e... socialista (p. 8). Posteriormente, a proposta é retomada também quando se refere ao governo Lula e defende o chamado realismo (p.96-97). Mas, como se assinalou anteriormente, Genro considera-se um socialista.

Prosseguindo nas suas propostas, ao se vincular ao projeto nacional, um dos centros do que ele considera como sendo sua estratégia e algo bastante novo, o autor fala de cinco desafios a enfrentar e superar (p. 21-27), quais sejam: criação de novas tecnologias vinculadas à base produtiva; reforma do Estado e colocando-o sob o controle público; indução de forma planejada de um mercado interno de massas e a influência na estrutura de classes; intervenção intensa no mercado de trabalho; geração de reservas através da inversão do fluxo da balança comercial.

Para se entender melhor o livro, torna-se fundamental também estabelecer algumas conexões do ministro com o governo atual e chamar a atenção, especialmente, para os trabalhos publicados a partir do ano de 2003. Para se ter uma idéia, num capítulo posterior e publicado no primeiro ano do novo governo, intitulado “*Demarcação e hegemonia*”, reside, a nosso ver, um dos traços mais reveladores da concepção atual de Genro. Para ele, em função das mudanças (p. 40) de classes e outras, o mais importante na disputa de hegemonia não seria mais a demarcação (especialmente de classe, diríamos), mas projetos políticos que combatessem a incerteza e estabelecessem uma alternativa sólida e estável (p. 39-40, 46-47). Em outras palavras e para um médio entendedor, as diferenças de classes e os respectivos embates estariam fora de moda e inúteis no terreno da luta política.

Num capítulo subsequente e que tem o mesmo título do livro, ou seja, “*Esquerda em processo*”, o autor deixa claro que, para ele, as chamadas experiências socialistas não somente redundaram em fracasso como apenas redistribuíram ditatorialmente a pobreza (p. 69-70). Posta a conclusão, Genro a vincula explicitamente ao governo Lula. Segundo ele, não se trata de um debate que oponha esquerda e direita, mas de manter a mesma frente ampla que elegeu Lula, evitar rompimentos e não exacerbar a luta de classes sob pena de retrocesso. Desta forma, o autor prossegue defendendo a conciliação de interesses com sentido policlassista para... enfrentar (?)

o capitalismo especulativo... (p. 71) e, via transição negociada (p. 71) construir-se... um novo modelo... E isto, ainda para o autor, pasmem, não materializaria uma visão de direita, mas constituiriam dois tipos de esquerda, ou seja, a tradicional e a dele, no caso o que denomina de esquerda em mudança (p. 71). Fica claro, portanto, que, mais uma vez, tenta-se passar coisas antigas (conciliações de classe etc.) como o mais novo em termos de idéias gerais e de política.

Em outro capítulo, agora intitulado “*Socialismo e governo Lula*”, o autor joga um pouco fora seu disfarce de esquerda em mudança ao distorcer algumas visões e afirmar que, para os socialistas inspirados nas revoluções do Leste Europeu o governo não deveria dar certo, já que este estaria querendo democratizar a renda, promover a inclusão social e também outros padrões de coesão social e gerar o crescimento econômico. E, caso isto ocorresse não haveria pobreza e atraso, que seriam os componentes da revolução clássica (p. 103). Perguntaríamos: será que Genro esqueceu-se que seu governo está recheado de estalinistas, incluindo os travestidos de moderninhos e o próprio PC DO B?

No último capítulo, denominado “*Esquerda e segurança na aventura da mudança. Uma outra esquerda no governo Lula*”, o ministro retoma e reafirma alguns pontos. Merece destaque, por exemplo, o fato de que ele acentue as questões da segurança e do modo de vida como partes integrantes de uma nova esquerda (p. 116). Vinculando o governo a isto, defende que não ocorreriam mais conflitos diretos de classes e, assim, dever-se-ia zelar pela prudência e pelo realismo (p. 118, 121).

Prosseguindo, Genro associa o governo do qual faz parte ao controle público e democrático do Estado e ao crescimento com distribuição de renda. Que seriam, pelo raciocínio do autor, além de verídicos, os possíveis (p. 121). E tanto seria assim, para adotar seu raciocínio governamental, que ele procura, usando dos mitos neoliberais, justificar o salário mínimo de R\$ 260,00 como sendo o máximo possível para não comprometer (?) a Previdência. Mas,

vai mais longe ainda. Ao lembrar que a oposição de esquerda e oposição de direita votaram contra o governo diz que, apelando para o senso comum, que a ideologia tem pouco sentido no momento. E, no velho hábito estalinista, acentua o que as duas oposições teriam de comum e não de diferente (p. 122-123), ou seja, coloca tudo no mesmo plano.

E o autor continua insistindo e argumentando sem base empírica ao afirmar que, no governo, não existiriam “extremista de direita” (aspas do original), mas apenas na oposição. Ora, mas Genro cita como exemplo neste espectro grandes aliados como Antônio Carlos Magalhães do PFL (p. 122). E omite que, dentre outros, foi devido em grande parte ao apoio deste partido, bem como dos malufistas que o governo conseguiu aprovar a privatização da Previdência no Congresso. Em outras palavras, parte dos “extremistas de direita” (para usar as aspas de Genro) não somente apoiam as políticas econômicas e sociais do governo como constituem parcela significativa de sua base parlamentar.

Finalmente, o autor arremata: o relevante seria um novo contrato social (p. 124-125), ou seja, Genro, em que pese dourar a pílula, retoma uma velha proposta da direita. Mas, diríamos, é compreensível, já que, para ele, os governistas que dão sustentação a seu governo é que seriam favoráveis à retomada do crescimento econômico, distribuição de renda, criação de empregos, novo patamar civilizatório do Brasil e a manutenção da democracia política. E perguntaríamos: isto tem lógica compatível com o mínimo de criticidade? Responderíamos: não, mas é o que está escrito. Qualquer dúvida é só ler o livro do ministro e observar como no papel cabe tudo, inclusive esquerda e democracia.



# Caça ao tesouro num espaço de múltiplas dimensões

Margarida Maria Knobbe – UFRN

SILVA, Aldo A. Dantas da; GALENO, Alex (Org.). *Geografia: ciência do complexus – ensaios transdisciplinares*. Porto Alegre: Sulina, 2004. 334 p.

Um mapa inacabado, à guisa de introdução, e 11 ensaios constroem nesta obra as pistas para uma caça aos tesouros da geografia. Uma frase de Marcel Proust, escolhida como epígrafe do livro, é o tiro de largada para a aventura: “Uma verdadeira viagem de descobrimento não é encontrar novas terras, mas ter um olhar novo”.

O olhar novo, aqui, não se restringe aos estudos geográficos. Ao contrário, incita atitudes transversais, transcendendo disciplinaridades, conforme propõe Edgar Morin para as ciências da complexidade. É este o primeiro tesouro desvelado: a identificação da presença de um conhecimento multidimensional na geografia, e formador de uma epistemologia da complexidade, por princípio. Nas palavras dos próprios organizadores do livro, “torna-se claro que a geografia não é a ciência da mera descrição fria dos elementos terrestres ou somente das coordenadas geográficas que servem de orientação ao homem. Ela deve ter por objetivo uma obra aberta que é o homem num planeta de encantamento misterioso e incerto” (p. 8).

Navegando, pois, na incerteza deste mar do inacabamento e da parcialidade que parasitam todo conhecimento, Maria da Conceição de Almeida penetra nos mistérios da emergência das chamadas ciências da complexidade. Elabora um “Mapa inacabado”, revelando a sucessão de bifurcações (Ilya Prigogine) e “os sintomas que permitem inferir o *ponto de mutação* em cujo interior gravita hoje a cultura científica” (p. 11).

A autora percorre os marcos gestores, as idéias-mãe, o atual “estado da arte” e as inquietações inerentes à nova ciência para anunciar alguns argumentos que circunstanciam a compreensão da complexidade. Entre eles, a imprevisibilidade, a não-linearidade, a auto-organização, o inacabamento, as tensões entre dependência e autonomia e entre determinismo e liberdade.

O próprio “Mapa inacabado [...]” é resultado de uma auto-organização cognitiva, a partir da experimentação desses argumentos pela pesquisadora, em seu trabalho e em sua vida. É um texto ousado para uma introdução, mas muito bem-vindo por dar o tom epistemológico aos ensaios que se seguem. É igualmente uma matriz que serve como ponto de partida, interrompendo “seu traçado que perfila caminhos, vilas, ruelas e oásis da complexidade” para permitir “ao leitor o espaço para completá-lo” (p. 39).

Outros caminhos e descaminhos são percorridos pelos artigos de Michel Roux, Marcos Bernardino de Carvalho, Aldo Aloísio Dantas da Silva, Salete Kozel, Dirce Maria Antunes Suertegaray, Amélia Regina Batista Nogueira, Eugênia Maria Dantas, Maria Helena Braga e Vaz da Costa, Alex Galeno, Maria de Fátima Ferreira Rodrigues e Anelino Francisco da Silva. Os ensaios dialogam com a ciência, a filosofia, a religião e a arte, transpassando geografias exteriores e interiores num espaço de múltiplas dimensões.

A dimensão poética é enfatizada por Roux, um dos responsáveis pelo Atelier 28 “*Espaços, habilidades dos territórios e Complexidade*” do programa Europeu Modalização da Complexidade. Seu texto aposta no re-encantamento dos territórios, a partir do que representam para seus habitantes. Segundo o autor, cabe aos geógrafos, especialistas de planejamento territorial, políticos e intérpretes de memórias de espaços “procurar criar as condições de uma elucidação coletiva das representações do território que se entrecruzam, se entrelaçam de maneira contraditória, antagonista e também complementar” (p. 62).

O lugar habitado pela geografia dentro do território das ciências sociais é o tema de Marcos Bernardino de Carvalho. Entre outras, as idéias de Friedrich Ratzel (1844-1904) são revisitadas para chamar a atenção sobre a necessidade da aproximação entre as ciências históricas e políticas com a geografia, a despeito das resistências epistemológicas. “Nesse sentido”, argumenta Carvalho, “constatar, na atualidade, a existência de preocupações que bem poderíamos caracterizar como antropogeográficas não deixa de ser um importante alento para os desenvolvimentos comuns do conjunto das ciências sociais” (p. 119).

As concepções de outro pensador, que remetem à aproximação entre as ciências naturais e humanas, são enfocadas no ensaio “*A idéia de conexão em Vidal de la Blache*”, de Aldo Dantas da Silva. Avesso ao pensamento disjuntivo, o criador da ‘moderna’ geografia francesa “liga o humano e o físico, para fazer da geografia um verdadeiro estudo das relações entre cultura e natureza” (p. 135). Segundo Dantas, a geografia vidaliana é, sobretudo, uma forma de olhar as coisas, “uma paisagização do mundo”.

Paisagem, mapa físico e mapa mental, espaço vivido e representações são noções apresentadas e discutidas também por Salete Kozel, em “*Das ‘velhas certezas’ à (re)significação do geográfico*”, e por Dirce Maria Antunes Suertegaray, em “*Ambiência e pensamento complexo: resignificação da geografia*”. Kozel destaca “*a importância dos aspectos socioculturais para a compreensão do espaço geográfico*” (p. 178) e

Suertegaray propõe, em termos similares, “geografar a educação”.

Outra derivação da palavra geografia – geograficidade – é utilizada numa passagem do texto de Amélia Regina Batista Nogueira, que busca uma interpretação fenomenológica da relação homem-lugar. Nogueira utiliza a idéia de geograficidade de Eric Dardel (as várias maneiras pelas quais sentimos e conhecemos ambientes em todas as suas formas) para dialogar com diversos autores sobre os significados de lugar e espaço.

Também é possível viver e conhecer lugares e espaços através da literatura. “*Nos caminhos de uma geografia complexa*”, de Eugênia Maria Dantas, esboça-se uma cartografia permitida pela linguagem, inspirada em Merleau-Ponty, de um lado, e em Ítalo Calvino, de outro. Eugênia Dantas sugere que a geografia pode ser entendida como “a narrativa do espaço”: “Uma linguagem ativa reordena o campo de significados para ensinar ao leitor o que ele não sabia pensar nem dizer, tecendo os fios que enredam a geocartografia e a história da Terra” (p. 245-246).

O cinema, por sua vez, serve de álibi para a arquiteta Maria Helena Braga e Vaz da Costa projetar três tendências de representação sobre o espaço urbano: como obra de arte, como panorama e como espetáculo. O filme *Matrix*, comenta a autora, “constrói uma representação do que seria, do que consistiria, a cidade virtual que pode ser entendida como representação de um desconforto cultural causado pela confusão gerada pela nova maneira de percepção temporal e cultural” (p. 262).

Outras percepções são enfocadas no ensaio “*Geopoéticas artaudianas*”, de Alex Galeno. A natureza poética e rebelde de Antonin Artaud (1896-1948) desvenda o abismo das geografias interiores. De acordo com Galeno, “como andarilho pelo mundo dos ‘gênios híbridos’ (Deleuze), Artaud cartografa regiões formadas por imensos continentes imaginários e habitadas pelas famílias dos que pensam e experimentam perigosamente a vida e as idéias” (p. 268).

Mas há uma terra onde realidades interiores e exteriores se fundem. É o que mostra o artigo “*Diálogo*

*com a escrita sobre o sertão*". A autora, Maria de Fátima Ferreira Rodrigues, analisa a trajetória mítica das noções sobre o sertão a partir da Carta de Pero Vaz de Caminha. As construções discursivas tomadas como referências demarcam polissemias e descontinuidades: "Este percurso traduz a relação sociedade *versus* natureza, e expressa, através dos localismos e regionalismos, os elementos necessários para o entendimento de um *ethos* brasileiro forjado no campo do diverso" (p. 313).

Por fim, o livro traz um ensaio sobre outro espaço polissêmico: o sagrado. Em "*Geografia, religião e representação social*", Anelino Francisco da Silva expõe como a espacialidade da religião católica se difundiu pelo mundo ocidental. Uma difusão, contudo, habitada por uma dialética paradoxal, como descreve Mircea Eliade: "acessível e inacessível, único e transcendente, por um lado, repetível sem restrições por outro" (p. 334).

Essas são breves pistas sobre os conteúdos impressos em "*Geografia: ciência do complexus*". Impossível aprofundá-las numa resenha. Fica aqui, apenas, um convite aos leitores de qualquer área do conhecimento para participarem da caça aos tesouros transdisciplinares da geografia. A leitura não precisa necessariamente ser linear, seguindo a seqüência dos ensaios. Cada um é único, uma dobra, um recorte, um encaixe, embora seja complementar aos outros.

Penso que poderia comparar a organização deste livro à arte de Franz Weissmann (Áustria, 1911 – Brasil, 2005); um inquieto quadrado aberto em fitas. Ou, parafraseando o poeta Ferreira Gullar: uma escultura que "abre a matéria e mostra que dentro dela não há noite, há espaço, puro espaço, modalidade transparente de existência".



# A globalização e as ciências sociais

Vânia de Vasconcelos Gico – UFRN

José Willington Germano – UFRN

Lenina Lopes Soares Silva – UFRN

SANTOS, Boaventura de Souza (Org). *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2002.

O livro “*A Globalização e as Ciências Sociais*” é o primeiro de uma coleção de oito volumes<sup>1</sup>. A coleção contempla os resultados de uma pesquisa desenvolvida entre 1996 e 2000, dirigida pelo Professor Boaventura de Souza Santos, organizador dessa obra, no Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, em Portugal.

O prefácio à edição brasileira, de autoria do Professor Boaventura de Souza Santos nos chama a atenção para o conteúdo da obra e para o quadro teórico com o qual nos depararemos ao longo da leitura.

No capítulo 1, “*Os processos de globalização*”, Boaventura de Souza Santos discute o que vem ocorrendo em escala mundial nas três últimas décadas e explica como a economia mundial tem sido dominada pelas idéias falseadas de abertura irrestrita dos mercados mundiais através da priorização das exportações; da redução inflacionária (por políticas monetárias e fiscais); de privatizações (para que ocorra uma regulação mínima do Estado), de acordo com as determinações neoliberais. Observa que a globalização trouxe ao cenário mundial uma nova forma de organização institucional, agora transnacional, e com ela uma nova classe capitalista, que, por deter um terço do produto industrial mundial, por si só já conduz às desigualdades existentes em todo o mundo. Defende que o período atual é transitório, complexo, indefinido, pois promove nas sociedades semiperiféricas e periféricas, um modelo de desen-

volvimento social caótico, cujas trocas e diferenças sociais são desiguais e excludentes, concluindo que não há globalização, mas sim globalizações como formas alternativas de um mesmo processo que vem se expandido em escala mundial.

José dos Reis, no capítulo 2, “*A Globalização como metáfora da perplexidade? Os processos geoeconômicos e o ‘simples’ funcionamento dos sistemas complexos*” fazem uma análise do processo de globalização objetivando redesenhá-lo em dois outros universos: o da não-globalização (com dois aspectos: o da exclusão e o do conjunto de práticas e iniciativas); e o das trajetórias-inesperadas, produzidos em contextos sociais diversos. Verifica dessa maneira, que as territorializações e seus fundamentos vão além das contextualizações do funcionamento econômico, atuando como progressiva internacionalização do dinheiro e dos mercados de capital sem descartar outros fatores como: a formação de competências humanas, o conhecimento e a aprendizagem. Sendo esses, recursos do território, portanto, fatores de localização prevalentes na busca de ancoragem das empresas transnacionais para ter assegurada à solidez necessária para o mercado globalizado. Redesenha, assim, o conceito de globalização em sua dimensão social num novo/velho mapa do mundo, confirmando que é possível pensar as sociedades e suas formações como fontes dinâmicas de vida, sem formatações apriorísticas e a-históricas.

No capítulo 3, “*A cada Sul o seu Norte: dinâmicas migratórias em Portugal*”, Maria Ioannis Baganha aborda a questão dos movimentos migratórios in-

<sup>1</sup> Conforme nota de rodapé das páginas 14 e 15.

ternacionais configurados em suas convulsões político-sociais, conflitos étnicos, distribuição desigual de renda e baixa oferta de trabalho, geradas pela política do capital internacional. Afirma que as migrações redirecionadas pelo processo de globalização, hoje, voltam-se para as regiões nas quais os fluxos do capital estão a mostrar sua força, gerando mercado de trabalho. Partindo da análise conceitual de globalização e soberania, define que as migrações internacionais são reguladas, ainda, pelos Estados-nação receptores que se ancoram na ideologia neoliberal e obedecem ao princípio econômico de livre oferta da força individual do trabalho ao mesmo tempo em que impedem o livre trânsito internacional dessa força de trabalho. Prevalece assim, soberania como direito e poder discriminatório do Estado sobre a pessoa, em detrimento de necessidades sociais ou coletivas.

*“Mal-estar e risco social num mundo globalizado: novos problemas e novos desafios para a teoria social”* é o quarto capítulo. Nele, Pedro Hespanha reflete sobre o futuro das sociedades, faz um estudo detalhado da globalização e do risco social através da confrontação entre estudos derivados das teorias sociais e da realidade operacionalizada pelo capital num mundo globalizado. Partindo dessa confrontação, argumenta que o fenômeno da globalização provoca desemprego estrutural, desvinculação do capital do Estado que o produz, mundialização da produção e das forças produtivas, crescimento da economia informal, decadência da cultura operária e perda dos direitos sociais, outrora adquiridos pelos trabalhadores em alguns países. Pontua por fim, que a economia mundial pauta-se na desregulação das economias nacionais e na minimização da intervenção direta do Estado, disciplinada pelas organizações reguladoras internacionais (Fundo Monetário Internacional e Banco Mundial). Disciplinamento usado como justificativa para a falta de políticas públicas sociais que propiciem as garantias mínimas aos seus cidadãos e, quando as garantem, coisificam-se os direitos sociais, por um preço muito alto (o da não resistência),

para os países mais pobres que não têm como se proteger das amarras do comércio mundial.

Graça Carapinheiro, no quinto capítulo: *“A globalização do risco social”*, constata que o risco social assume o caráter de construção social coletiva incidindo sobre a existência humana. Assinala que o processo de globalização o intensificou, aumentando as incertezas do futuro e provocando desigualdades e exclusões sociais, ao mesmo tempo em que promove a desqualificação do Estado-nação para gerir políticas sociais que minimizem os efeitos de sua política econômica global. A autora verifica que na sociedade portuguesa as garantias atuais de bem-estar social foram modificadas pelas políticas globais que redirecionam os processos de construção e reconstrução de identidades sociais locais. Conclui que os modos de produção da globalização são promotores de riscos sociais, muitas vezes usados como regime de poder atrelado ao capital financeiro global e a Estados-nação capazes de delimitar a localização do capital transnacional em seus territórios, mas incapazes de gerenciar políticas sociais locais que garantam os direitos sociais de seus cidadãos.

José Manuel Pureza, no capítulo 6, *“Para um internacionalismo pós-vestefaliano”*, revisa o papel do Estado e do princípio da comunidade. Para isso, analisa o internacionalismo solidário pós-vestefaliano visualizando que a consciência da realidade é necessária para que não se deixe de ver que a base do capitalismo, mesmo globalizado, é o neoliberalismo pautado na combinação: economia e mercado produtivo, em escala mundial. Sinaliza que a desterritorialização e a perda de poder pelo Estado fez com que ele buscasse novas formas de organização para sustentar-se perante a globalização hegemônica. Pontua que uma das formas encontradas pelo Estado foi à legitimação de movimentos sociais, antes defendidos e definidos pelo chamado Terceiro Setor e ignorados pelo Estado que contraditoriamente acreditava que esses movimentos contrabalançavam os interesses internacionais e a sua própria soberania. Esclarece que o papel do Estado sofreu alterações com a globalização do sistema e gerou crises de legitimações

tanto do Estado quanto dos movimentos sociais. E que essas mudanças vêm provocando o surgimento de novos movimentos sociais em defesa da cidadania e de um novo internacionalismo solidário.

No capítulo 7, *“Para uma concepção decente e democrática do trabalho e dos seus direitos: (Re) pensar o direito das relações laborais”*, Antônio Casimiro Ferreira discute a crise do direito do trabalho e dos trabalhadores e o direito das relações laborais a partir da concepção do trabalho como relação social que se configura na atividade coletiva com direitos e deveres sociais em constante processo de transformação por estar atrelada ao avanço, socioeconômico e tecnológico, da sociedade. Necessita, assim, que reconheçam sua utilidade social para garantia da cidadania dos trabalhadores. Verifica que Estado, trabalho e capital, historicamente, vêm mudando suas formas de relações, caracterizadas pela falta de efetividade das normas laborais, tendo em vista que estas se atualizam de acordo com as necessidades do capital e não do Estado ou do trabalhador, hoje capitaneadas pelo mercado e pelo bloqueamento das lutas dos trabalhadores. Considera que, apesar de a transformação do direito das relações laborais ser complexo, é possível pensar esse direito, pautando-se na idéia democrática de trabalho e de trabalho decente em escala global, assegurando-se a representação coletiva através de normas que regulem as relações laborais.

*“Teoria, crítica, cultura, ciência: o(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização”*, é o capítulo 8, de João Arriscado Nunes, que discute a teoria em sua forma crítica e moderna, demonstrando, inicialmente, que o termo teoria, etimologicamente, pode nos levar à compreensão de que ele tem algo a ver com olhar, com uma relação entre o conhecimento e a visão, com o estético e o cognitivo, possibilitando uma análise histórica da realidade e da construção social e cultural. Reconhece que no contexto pós-moderno está difícil a construção de uma teoria crítica, pois as diferentes formas de globalização empreenderam diferentes formas de explicação da realidade. Afirma que é possível construí-la a partir de condições e li-

mites da produção do conhecimento constituindo-o como um espaço de representação dialógica no qual se reconheça a importância do multiculturalismo e a indissociabilidade do cognitivo do estético e do moral, comprometida com a mudança social e com a quebra daqueles paradigmas científicos e tecnológicos tradicionais.

Maria Eduarda Gonçalves, no capítulo 9, *“Europeização e direitos dos cidadãos”*, considera que a sociedade contemporânea é marcada pelo uso das novas tecnologias da informação e da comunicação. Faz reflexões sobre os direitos dos cidadãos no processo de europeização, tendo o que ocorre em Portugal como ponto de referência para suas análises sobre o conteúdo e o sentido dos direitos dos cidadãos. Acredita que é necessário haver um equilíbrio na sociedade da informação entre mercado e cidadania. Entende que apesar da mobilização social, em Portugal, a mercadorização se sobrepõe às práticas culturais e às políticas ambientais, embora reconheça que venham ocorrendo algumas mudanças efetivas em termos de conscientização dos riscos ambientais por força do movimento social, que busca formas avançadas de exercício da cidadania.

No capítulo 10, *“Cartografando a transnacionalização do campo educativo: o caso português”*, os autores Luíza Cortesão e Stephen R. Stoer constroem suas análises utilizando-se de uma grelha para mapear os fenômenos complexos da transnacionalização do campo educativo. Verificam que em Portugal a transnacionalização de políticas educativas evidenciam a existência de localismos globalizados e globalismos localizados no campo educativo. Destacam nos resultados os diferentes tipos de transnacionalização do campo educativo, dentre eles as políticas educativas, a mercadorização da educação, as políticas educativas de integração regional, a educação de migrantes e grupos minoritários, educação de grupos transnacionais, educação cosmopolita e questões universais de educação. A análise aponta para os efeitos da globalização no campo educativo.

No capítulo 11, *“A cidade do lado da cultura: espacialidades sociais e modalidades de intermediação cul-*

*tural*”, os autores Carlos Fortuna e Augusto Santos Silva enfatizam a importância da cultura como representação da criação e transmissão da realidade e nos propõe uma reflexão sobre os significados das práticas culturais nas cidades, seus espaços e a pluralidade cultural nelas existentes. Mostram os riscos e os problemas existentes na produção e circulação da cultura transformada em bens de consumo. Convidam a construir a nossa própria arte como via de qualidade de vida nas cidades contemporâneas.

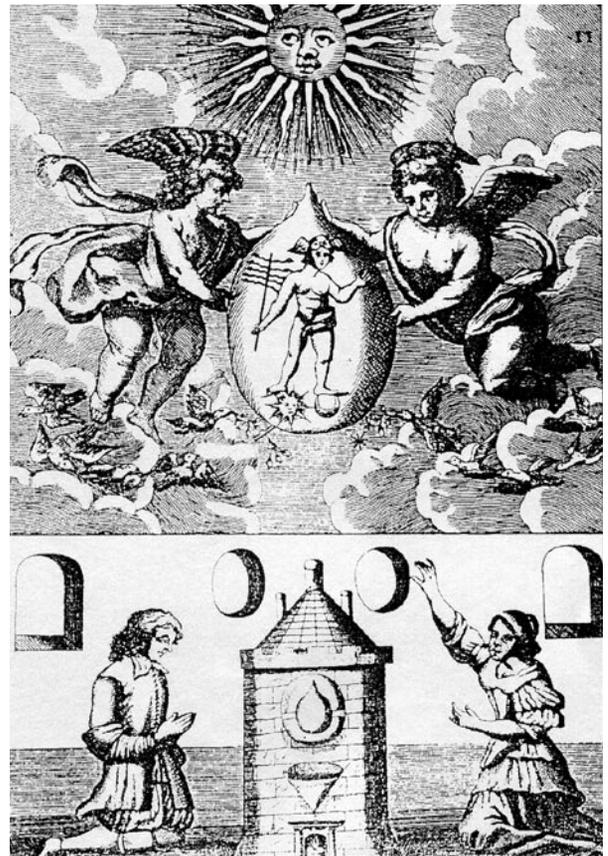
“*A retórica dos limites. Notas sobre o conceito de fronteira*”, capítulo 12, de autoria de António Sousa Ribeiro, parte do conceito de fronteira como “limite” para suas reflexões sobre a cultura em tempos de globalização e nos encaminha na busca analítica da atividade estética como patrimônio multicultural e polissêmico, no qual o outro a nós se iguala sem perder suas diferenças, sem deixar de ser uno, sendo heterogêneo. Encaminha o leitor para uma deambulação sobre a ética e a política numa visão dialógica da cultura, ultrapassando as barreiras fronteiriças que impedem a valorização do outro e o desqualifica como ser social.

No capítulo 13, “*O desafio das identidades*”, José Manuel Mendes propõe uma nova concepção dinâmica da identidade para um mundo globalizado. Reconfigura o conceito de identidade a partir de uma construção narrativa na qual a subjetividade, cujo alicerce se encontra nos contextos sociais, seja corporificada de forma descentralizada e múltipla: num espaço onde as interações possam ocorrer como memórias das representações da realidade sociocultural e das diferenças nela existentes. Responde ao desafio proposto, valendo-se, na argumentação, das palavras de Foucault, Griffiths, entre outros.

“*A sogra de Rute ou intersexualidades*” é o capítulo 14. Nele, Maria Irene Ramalho, de forma quase poética, conduz uma análise dos processos identificatórios da sexualidade numa trajetória sociocultural. Mostra que a identidade sexual é construída socialmente e a ela se incorpora as relações de poder existentes na cultura e na tradição. Propõe uma releitura da representação social da identidade sexual

para que ela seja vista de forma emancipatória, chamando a atenção para a estrutura binária da cultura ocidental.

A leitura de “*A Globalização e as Ciências Sociais*” vai além do proposto pelo organizador no prefácio à edição brasileira, por conduzir o leitor a fazer articulações reais com o momento sócio-econômico atual, trazendo suas preocupações para que possam ser feitas comparações com questões concernentes ao Brasil, tais como: risco social, educação, trabalho, políticas sociais, espaço cultural e identidades, trazem no todo contribuições significativas, não só para os cientistas sociais, educadores e pós-graduandos de todas as áreas, mas também para aqueles que se interessam pela construção de uma sociedade humanizada e um conhecimento prudente. Ampliar esta resenha seria retirar do leitor o prazer de novas interpretações como caminhante social.



# RESUMOS DE DISSERTAÇÕES



BARBOSA, Sânzia Pinheiro. **Arte, metáfora da ciência do século XXI**. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 2002. Orientadora: Maria da Conceição Xavier de Almeida

## RESUMO

O relógio, como metáfora da ciência do século XVII, nos legou uma natureza submissa, um mundo estupidamente monótono e mecânico, relações sociais extremamente hierarquizadas, um conhecimento fragmentado, que expressa a desarmonia do nosso espírito com o cosmos. Para o “poeta da termodinâmica”, Ilya Prigogine, a metáfora da ciência que o século XX inaugura é a arte. Para pensar esta sugestão, exponho alguns movimentos da arte moderna, traço ligações entre arte e ciência, trago o movimento do poema processo, que nasce no mesmo ano da teoria das “Estruturas Dissipativas”, de Prigogine. Relaciono as obras de J. Medeiros e Sayonara Pinheiro com a teoria do vir-a-ser, encontrando nessas obras imprevisibilidade e irreversibilidade. A partir da concepção da metáfora como uma montagem, aposto numa visão de mundo na qual as relações entre os seres fluem numa cumplicidade que reorganiza a nossa percepção. Essa nova percepção exige uma nova linguagem, que se manifesta na relação de liberdade do artista com a obra, no processo de criação.

Palavras-chave: Arte. Metáfora. Ciências.

## ABSTRACT

L'horloge comme métaphore de la science du XVIIe siècle nous fait hériter une nature soumise, un monde terriblement monotone et mécanique, des rapports sociaux extrêmement hiérarchisés, une connaissance fragmentée qui exprime la desarmonie de notre esprit avec le cosmos. Pour le “poète de la thermodynamique”, Ilya Prigogine, la métaphore de la science du XXe siècle c'est l'art. Pour penser sur cette suggestion, j'expose quelques mouvements de l'art moderne, j'établis des liaisons entre l'art et la science, j'apporte le mouvement du poème processus qui est née dans la même année de la théorie des “Structures Dissipatives” de Prigogine. Je fais le rapport des oeuvres de J. Medeiros et de Sayonara Pinheiro avec la théorie du devenir, en trouvant dans ces oeuvres l'imprévisibilité et l'irréversibilité. A partir de la conception de la métaphore comme un montage. Je gage pour une vision de monde dans laquelle les rapports entre les êtres fluent dans une complicité qui reorganize notre perception. Cette nouvelle perception exige un nouveau langage

qui se manifeste dans le rapport de liberté de l'artiste avec l'oeuvre dans le processus de création.

Key words: Art. Métaphore. Les sciences.

BRANDÃO, Thadeu de Sousa. **A Senhora do sertão: a Festa de Sant'Ana de Caicó** 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 2002. Orientador: Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção

## RESUMO

O presente trabalho procura compreender como se efetua a [re]construção das identidades locais (caicoense/seridoense) a partir da Festa de Sant'Ana de Caicó. Parte-se do conceito de cultura da antropologia interpretativa e do conceito clássico de representações sociais, onde se compreende festa enquanto fato social total e enquanto universo simbólico [re]construtor de identidades sociais. Através da observação participante, adentrou-se no universo de pesquisa tentando pautar-se numa pesquisa intensiva e em etnografia, construindo-se uma descrição densa do fenômeno. A [re]construção de identidades dentro da Festa de Sant'Ana de Caicó não apenas se realiza a partir de símbolos ligados à festa, mas também com símbolos ligados à tradição e a história local. Destes, Sant'Ana torna-se o grande símbolo aglutinador. Enfim, em última instância, ela aglutina também em si, as várias representações sociais que re[constroem] a identidade local.

Palavras-chave: Festa religiosa. Festa de Sant'Ana de Caicó/RN. Fato social.

## ABSTRACT

The present work tries to understand as it occurs the (re) construction of the local identities (caicoense/seridoense) starting from the party of saint'ana of Caicó. It breaks of the concept of culture of the interpretative anthropology and of the classic concept of social representations, where party is understood while total social fact and while symbolic universe (re)construtor of social identities. Through the participant observation, he went into in the research universe trying to rule in an intensive research and in ethnography, being built a dense description of the phenomenon. The (re)construction of identities inside of the Party of Saint'Ana of Caicó it takes place not just starting from linked symbols to the party, but also with linked symbols to the tradition and local history. Of these, Sant'Ana becomes the great symbol agglutinator. Finally,

she also agglutinates in itself, the several social representations that re (they build) the local identity.

Key words: Party of Saint'Ana of Caicó/RN. Social fact.

FARIAS, Fábio André de. **Sapateiros despolitizados: o caso das cooperativas de fornecimento de mão-de-obra de Itapipoca/CE.** 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de Pós-Graduação, Natal/RN, 2002. Orientador: Prof. Dr. Valde-mar Santos Pedreira Filho.

## RESUMO

Com a crise do padrão de acumulação fordista todo o conjunto de relações de trabalho até então conhecidas são questionadas. Expressões fenomênicas, ainda que não se limite a isso, das transformações que podem ser observadas é o alto índice de desemprego estrutural atualmente existente, a flexibilização e desregulamentação das relações jurídicas de trabalho, a terceirização e a ampliação do número de trabalhadores na informalidade. As cooperativas de mão-de-obra encontram-se incertas dentro desta multiplicidade de fenômenos. Tal afirmação é possível porque a terceirização de parcela da mão-de-obra por intermédio de entes associativos tem servido como suporte jurídico para a supressão dos direitos dos trabalhadores mesmo que a lei trabalhista não tenha sido modificada. Nosso estudo analisa as relações de trabalho existentes nas três cooperativas existentes no Município de Itapipoca no Ceará – CODIN, COTRÊS e COITA, que prestam serviço para Dilly Nordeste Ltda., empresa fabricante de calçados oriunda do RS. Para tal nos servimos dos depoimentos prestados pelos cooperados e dirigentes das associações acerca da gestão das atividades dos trabalhadores e bens das cooperativas por parte dos sócios, dos diretores e dos representantes da empresa compradora da produção. Essas cooperativas foram selecionadas como objeto empírico pelo fato de atuarem diretamente na produção, fazerem parte de um amplo programa de desenvolvimento e geração de ocupação do Estado do Ceará. Estudamos as cooperativas desde a data de sua criação, entre 1996 e 1997, até o momento em que os contratos de trabalho dos cooperados foram reconhecidos pela empresa no ano de 2000. Partimos da hipótese que não estamos diante de cooperativas ou de empresas terceirizadas de mão-de-obra. As entrevistas demonstraram que os prepostos da Dilly do NE Ltda. exercem trabalho e exercem apenas as funções de supervisão sobre o conjunto de associados. Tal fato se vê reforçado pela contratação de todos os cooperados como empregados da empresa tomadora de serviço. A denominação e estrutura jurídica de um ente associativo objetivaram baratear o custo da força de trabalho, sem que isso implicasse na perda do poder de mando do empregador.

Palavras-chave: Cooperativismo. Indústria de Calçados. Relações de Trabalho.

## ABSTRACT

Along with the fordist accumulation pattern the whole of the working relations so far know have been questioned. Phenomenological expressions, even if of a further reaching, of the changes which can be observed is the high level of structural unemployment, the flexibility and deregulation of the labour judicial relations, the sub-contracting and amplifications of the amount of workers in the black economy. The co-operative associations are found within this multiplicity of phenomena. Such affirmation is possible since the sub-contacting of part of this labour force through the members of the co-operatives has worked as a judicial support to suppress the workers rights even if there were no changes in the labour laws. Our study looks into the existing working relations in the three co-operatives in the district of Itapipoca in Ceará – CODIN, COTRÊS and COITA, that work for Dilly Nordeste Ltda, a shoe company from Rio Grande do Sul. So that we had the testimony of the cooperative members and directors about the management of the working activities and cooperative possessions by the co-operative members, their directors and the representatives of the company which buys the production. These co-operatives were chosen as an empirical object of study for the fact that they work directly with the production, being.

Key words: Cooperativism. Shoe company. Labour relations.

FREITAS, Luiza Éster Barbalho de. **Biossíntese e complexidade.** 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 2002. Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria da Conceição Xavier de Almeida

## RESUMO

A dissertação trata de estabelecer relações entre a Biossíntese, abordagem de psicoterapia corporal européia, e as Ciências da Complexidade, a partir de sua concepção da condição humana. Nascida em meados da década de 70, fundada por David Boadella, psicoterapeuta inglês, como um desdobramento do movimento reichiano, essa abordagem se caracteriza por ser um sistema de práticas técnicas abertas, sendo esse ponto principal de aproximação com as Ciências da Complexidade. A pesquisa foi efetivada a partir de uma entrevista concedida por Davis Boadella, e da análise do conteúdo dessa teoria. Para a realização dessas reflexões, partimos de um levantamento histórico das psicoterapias corporais, desde base psicanalítica, seu surgi-

mento a partir de Reich, e suas ramificações atuais. Seguindo o rumo de ampliação e complexificação desse campo de saber, discorreremos sobre a estrutura teórica da Biossíntese, à luz das concepções de seu fundador. A emergência de uma condição humana integrada e ao mesmo tempo múltipla, consciente e prazerosa é o elo que liga os domínios aqui contemplados e permitem afirmar ser a Biossíntese uma Ciência Complexa. Para arquitetar nossa reflexão, fazemos uso, além de Boadella, de autores como Edgar Morin, Conceição Almeida, Boria Cyrulnik, Ilya Prigogine, Daniel Quinn, Elisabet Sahtouris, Rupert Sheldrake, Humberto Maturana entre outros.

Palavras-chave: Biossíntese. Psicoterapia.

### ABSTRACT

This work treats of making relations between Biosynthesis, an European Body Psychotherapy, and the Complexity sciences. Borne in 70's years, founded by David Boadella, an English psychotherapist, with a history in Reich's movement, it has the characteristic of being an open system of practices and technical, and this is the main point of their neighborhood with the complexity science. The research was done from an interview with David Boadella, and from the analysis of this theory's basic contents. Doing these reflections, we have part from a historic synthesis of the Body Psychotherapies development, since the Psychoanalysis foundation, passing by their appearance from Reich, to their actual forms. Going ahead with the complexity and the growing of this Knowledge fields, we talk about Biosynthesis Theory structure, in its founder's conceptions steps. The emergency of a human condition integrated, and, at the same time multiples, conscious and pleasurable is the steam that connects the Knowledge domains here present, and this fact allows us to affirm that Biosynthesis is a Complexity science. To build our reflection, we part from authors as Edgar Morin, Conceição Almeida, Boris Cyrulnik, Daniel Quinn, Elisabet Sahtouris, Rupert Sheldrake, Humberto Maturana, between others.

Key words: Biosynthesis. Psychotherapy.

LIMA, Marília Adelino S. **A Gestão das políticas de emprego sob um novo arranjo: o Conselho Estadual de Emprego do RN.** 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 2002. Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ilza Araújo Leão de Andrade

### RESUMO

A partir da Constituição de 1988, marco legal da reforma do Estado no Brasil, várias mudanças foram ensejadas no formato institucional das políticas públicas. Foi com base nessas mudanças que teve início, na década de noventa, a criação de instâncias colegiadas (conselhos gestores) destinadas a possibilitar a participação e o controle social na gestão dessas políticas, dentre elas, as do emprego. No processo recente de descentralização nessa área (emprego), os conselhos gestores vêm assumindo uma importância crescente. Este trabalho analisa o Conselho Estadual de Emprego do RN procurando identificar as reais possibilidades desses conselhos atuarem enquanto instâncias de participação e controle da política de emprego. A base teórico-metodológica que dá suporte à análise encontra-se ancorada na teoria da democracia deliberativa (*deliberative democracy*), em especial nos estudos de Bohman e Cohen, para os quais os mecanismos institucionais de participação (os conselhos) são entendidos como arenas de deliberação pública. A partir de análise dos dados levantados – legislação, atas de reuniões, questionários semi-estruturados e entrevistas realizadas com membros dos três segmentos (governo, trabalhadores e empregadores) – constatou-se que a experiência do Conselho Estadual de Emprego do RN, no que se refere à participação dos seus membros, se caracteriza por um ajustamento *corporativo* de interesses, em que não há uma articulação entre os diferentes segmentos nele representados no sentido de propor uma política integrada de emprego para o estado (o bem público), mas uma fragmentação nas formas de representação dos interesses; no que se refere ao controle social verificou-se que ainda há uma forte centralização da gestão das políticas de emprego no executivo estadual (Secretaria de Trabalho) o que fragiliza a ação do conselho enquanto espaço deliberativo. Isso demonstra como é difícil estruturar formas democráticas de gestão quando variadas formas de "autoritarismo social" e político encontram-se profundamente arraigadas em nossa cultura política.

Palavras-chave: Conselho Estadual de Emprego do Rio Grande do Norte. Política de emprego.

### ABSTRACT

Beginning with the constitution of 1988 – a legal landmark of the reform of the Brazilian State – it was possible to introduce various changes into the institutional format of public policies. The basis of these changes was the creation of collegiate jurisdictions (managing councils) that began in the 90's. They were designed to make the social participation and control of the management of these policies possible, among them, labor policies. In the recent process of decentralization in the area

of labor, the managing councils have been assuming growing importance. This work analyzes the State Council of Employment of Rio Grande do Norte in participation and control of employment policies. The theoretical-methodological base that gives support to the analysis is anchored in the theory of “deliberative democracy”, especially in the studies of Bohman and Cohen, for which the institutional mechanisms of participation (the councils) are understood to be arenas of public deliberation. From the analysis of the data – legislation, minutes of meetings, semi-structured questionnaires and interviews that were done with members of three segments (government, workers and employers) – it was observed that the experience of the State Employment Council of Rio Grande do Norte, as far as the participation of its members is concerned, is characterized by a corporate adjustment of the council in the way that could purport an integrated employment policy for the state (the public welfare), but rather a fragmentation in the forms of the representation of interests; in what refers to social control it was verified that there is still a strong centralization of the management of employment policies in the state executive branch (Secretaria de Trabalho) which tends to weaken the action of the council in terms of deliberative space. This demonstrated how difficult it is to structure democratic management forms while a variety of forms of political and social “authoritarianism” are profoundly rooted in our political culture.

**Key words:** Participation. Employment Policies. Decentralization

MARINHO, André Luiz Santana. **A praça de novo volta a ser do povo: um estudo etnográfico do espaço e da prostituição na Praça Gentil Ferreira.** 2003. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 2003. Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Lisabete Coradini

## RESUMO

A “Praça do Relógio” como também é conhecida a Praça Gentil Ferreira, abriga em seu território diversas figuras da vida cotidiana: são vendedores, aposentados, evangélicos, prostitutas entre outros personagens que atribuem usos distintos a esse espaço. O presente estudo tem como objetivo construir uma etnografia do espaço e da prostituição na Gentil Ferreira, mapeando os diversos grupos que fazem parte do seu cenário urbano. Além disso, busca interpretar a lógica das mulheres que se dedicam à prática prostitutiva nesse espaço, logo, esse é também, um estudo que aborda o tema da prostituição feminina, enquanto uma “prática social”, sendo, portanto, um

fenômeno que pode ser pensado sob à luz da antropologia urbana.

**Palavras-chave:** Praça Gentil Ferreira (Natal/RN). Estudo antropológico.

## ABSTRACT

Gentil Ferreira Square know as “the Clock’s Square” shelters in its boundaries many figures of the daily life: They are salesmen, retirees, evangelists, prostitutes among others characters who attribute distinct use to this place. The present study has as its objective to construct an ethnography of space and prostitution in Gentil Ferreira, mapping several groups and characters that are part of its urban scene. Moreover, it searches to interpret the logic of the women who dedicate themselves to the practice of prostitution in that place. That is why; this is also a study intending to approach the female prostitution. The study deals with prostitution as a “social practice” therefore a phenomenon that can be studied under the urban anthropology light.

**Key words:** Gentil Ferreira square (Natal/RN). Anthropology study

NOBRE, Itamar de Moraes. **A fotografia como narrativa visual.** 2003. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 2003. Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vânia de Vasconcelos Gico

## RESUMO

As imagens fotográficas possuem a peculiaridade de conter na sua composição a história visual do universo social construída ao longo do tempo. Assim, a fotografia pode tornar-se suporte empírico de pesquisa e ser considerada elemento revelador da história e do espaço sociocultural no qual o homem está inserido, sendo as informações neles contidas uma possibilidade de comunicação visual, a partir da compreensão de seus significados. O propósito deste trabalho é compreender e discutir “a fotografia como narrativa visual” refletindo as potencialidades do significado dos seus códigos visuais no processo histórico-social e suas qualidades sógnicas, atribuindo-lhe um sentido de fonte de informação para a apreensão do contexto social. A partir dos referentes selecionados, interpreta-se, através de imagens fotográficas do cotidiano dos habitantes de Diogo Lopes (Macau/RN) e Venha Ver/RN, a história visual deste universo enquanto repositório do processo cultural.

Palavras-chave: Fotográficas – Fonte de informação. Diogo Lopes (Macau/RN) – História fotográfica. Venha Ver/RN – História fotográfica. Comunicação visual.

### ABSTRACT

The photographic images has the peculiarity of containing, in their composition, the visual history of the social universe built through the time: thus, photography can become empirical research support and be considered as the revealer element of the social-cultural space and history on which the men is inserted, being the enclosed information a possibility of visual communication, beginning from the comprehension of its means. The purpose of this work is to comprehend and discuss “the photography as a visual narrative” reflection on the possibilities of its visual codes meanings in the social-historic process and its sing qualities, bestowing to it a sense of information source for the social context understanding. From the selected referents is interpreted, through photographic images of the inhabitants quotidian of Diogo Lopes (Macau/RN) and Venha Ver/RN, the visual history of this universe as the cultural process repository

Key words: Photography. Visual Narrative. Image-Culture Society.

RIBEIRO, Maria do Socorro Santos. **Alquimia do sagrado: um olhar sobre a religiosidade e a sexualidade na Igreja Universal do Reino de Deus.** 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 2002. Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Lima Leão Teixeira

### RESUMO

A “Alquimia do Sagrado” aborda a Igreja Universal do Reino de Deus, sede de uma forma neopentecostal de religião cristã, a partir do ritual do exorcismo e foco das observações e análise para a compreensão da discussão elaborada. Priorizou no procedimento metodológico a observação participante nos cultos e reuniões dessa igreja, especialmente do ritual mencionado com a expectativa de ampliar a visão sobre o fenômeno religioso do neopentecostalismo e da IURD, usualmente analisados sob ponto de vista mercadológico. O ritual do exorcismo, constituindo-se pela alquimia dos diversos elementos simbólicos de outros sistemas de crenças que justificam e dinamizam o “*corpus* litúrgico e doutrinário” dessa igreja, tem na trama da ação diabólica os mecanismos de elaboração de uma identidade específica que se define pelo confronto com as religiões concorrentes, sendo esses mecanismos norteadores da visão de

mundo que, regulando e controlando a sexualidade, motivam para um novo estilo de vida e uma outra moralidade.

Palavras-chave: Igreja Universal do Reino de Deus. Alquimia. Religiosidade. Religiãoocristã. Sexualidade.

### ABSTRACT

“Alchemy of the sacred” treats the Universal church of the Kingdom of God cult baseado n the ritual of exorcism. The observations and a analysis of that are the bases of understanding religion and sexually as constituted and expressed during the ritual. The study adopted analysis of representations given its instrumentality for understanding the central theme. Methodological priority was given to participate observation in the cults and meeting of the church of the Kingdom of god in particular, which are usually analysed from the merchandising point of view. The ritual of exorcism, constituted by the alchemy of different symbolic elements from other systems of belief, which justify and make more dynamic elements from other systems of belief, which justify and make more dynamic the liturgical and doctrinal corps of that church, uses thame of diabolic action as a mechanism to elaborate a specific identity that can be defined by a world view which makes it possible to regulate and control sexuality in order to use it to motivate a new life style and a new morality.

Key words: Igreja Universal do Reino de Deus. Alchemy. Religion. Sexually.

SCHNEIDER, Luís Carlos. **O Imaginário Social da boca na Odontologia.** 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 2002. Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Vânia de Vasconcelos Gico

### RESUMO

Discute-se o ser e o fazer da odontologia, problematizando as antinomias entre teoria, práxis e a realidade material histórica. Segue-se numa discussão em busca dos mecanismos sutis da ideologia percorrendo caminhos costurados de dentro da Odontologia para fora, no espaço social onde ela se realiza e volta-se para seu interior. Num método dialético crítico, cria-se uma hipótese no interior da Odontologia a partir do seu objeto ou dos objetivos da sua clínica e busca-se os reflexos desta hipótese na realidade do universo da base material onde se realiza a vida, o trabalho e a própria Odontologia. Analisa-se a construção do imaginário social da boca na formação

universitária do Cirurgião-Dentista, por meio dos mecanismos sutis da ideologia e das relações saber/poder, disseminado pela instituição escolar, no caso a Faculdade de Odontologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Natal, RN. Num exercício de transdisciplinaridade, analisa-se o Projeto Político-Pedagógico do Curso, mais especificamente pela análise das ementas e programas das disciplinas: antropologia, sociologia, psicologia e odontologia preventiva e social, na busca das apreensão da relação do conteúdo programático com o espaço da crítica e análise do processo saúde/doença relacionados à identidade, objeto e objetivos da odontologia. Somam-se às fontes de pesquisa as programações científicas de congressos odontológicos e da Escola de Aperfeiçoamento Profissional da Associação Brasileira de odontologia, Seção do RN, com o intuito de apreender os mecanismos da ideologia e das relações saber/poder na construção do imaginário nestas instâncias da produção do saber odontológico.

**Palavras-chave:** Odontologia Social. Odontologia – Estudo de ensino.

### ABSTRACT

Actually, the comprehension about the healthy/disease processes plays a contradictory role on the concepts regarding the dental art object. Concerning the art (dental art) of cure by means of dental repair, this work tried to analyze and to discuss the BE and MAKE of Dentistry. This study emphasizes the antinomy between theory, praxis and historic material reality. By a critical dialectic method, it was analyzed the construction of the Dentists, on the research of the local way of critical and the healthy/disease process analysis correlated with the identity, object and aims of dentistry. The data collected and their respectively analysis show that the Dentistry, by paradox, have increased on the knowledge of part and lost the comprehension of the impossible to built the complex unit of the human been, by means of a disjunctive and reductive thought, that reduces this unity at na bio-anatomic substrate. The social imaginary built from the dental art (of cure) by means of dental repair, does not permit the understandig of the healthy/diseases process as a complex relationship involving the historic material reality, and consequently, to use a rationalization that permit us to solve the problem and not only to treat them.

**Key words:** Social dentistry. Dentistry. Study and education.

SOUSA, Francisco Carlos Oliveira. **Das salinas ao sindicato: a trajetória da utopia salineira.** 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e

Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Brasília Carlos Ferreira.

### RESUMO

O trabalho reconstitui as lutas dos operários e sua organização sindical em Macau-RN, como vias de acesso à cidadania. Realiza uma retrospectiva do sindicalismo em suas relações com o Estado, o patronato e a sociedade, no plano nacional, no Rio Grande do Norte e, de forma particular, em Macau. Estuda as origens e evolução do sindicalismo salineiro nesse município a partir de suas propícias condições naturais para a exploração do sal marinho, fator responsável pela atração de milhares de trabalhadores sazonais das regiões circunvizinhas. Registra, e procura compreender, o alargamento do espaço público ocorrido no País, em princípios dos anos 60 do século XX, e a inserção de novos atores sociais, individuais e coletivos, dentre os quais os sindicatos. Credita à implementação do espaço público, no qual se desenrolaram as lutas operárias, a emergência do sindicato dos trabalhadores de salinas na sociedade macauense. Questiona os fatores fundamentais que provocam a retração desse cenário político, indica suas vinculações como o contexto internacional e discute suas implicações. Entre essas, a desmobilização sindical. Consta que em Macau esse cenário instaurou-se, notadamente, em consequência da repressão política e do desemprego em larga escala, ambos provenientes de um mesmo projeto autoritário-modernizador, fundamentado na Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento, implantado no Brasil a partir de 1964. Em suma, considera a trajetória histórica dos operários salineiros de Macau, como sendo representativa da luta dos trabalhadores em defesa da cidadania.

**Palavras-chave:** Salinas. Sindicalismo. Trabalho. Espaço Público. Cidadania.

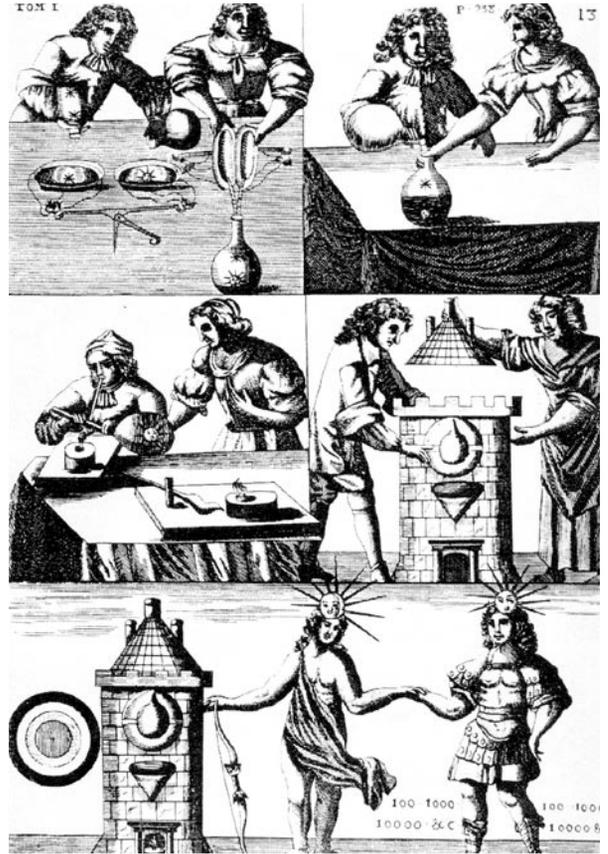
### ABSTRACT

The work analyzes the struggles of laborers at the salt works in Macau-RN as a way to reach citizenship. It carries out a retrospect of labor unionism and its relationship with the State, employers, and society on a national level, in Rio Grande do Norte and, in particular, in Macau. It also studies the origins and evolution of the salt workers' labor union, starting from the town's favorable and natural conditions for the extraction of marine salt. That fact attracted thousand of seasonal laborers coming from surrounding regions. It registers and tries to understand the widening of the public space occurred in the country at the beginning of the 60's in the 20<sup>th</sup> century; as well as the insertion of new social actors, individual and

collective, including the labor union. It believes that the expanding of the public space where the laborers' struggles take place helped develop the salt workers' labor union in Macau. It questions the essential factors that retraction of this political scene, pointing out its bonds to the international context and discussing its implications: among these the labor union dismantlement. It ascertains that in Macau this setting was established as a consequence of the political repression and severe unemployment, carried out by an authoritarian-modernist project rooted on the National Security and Development Doctrine set up in Brazil in 1964. In sum it considers the history of the laborers at the salt works in Macau as representative of the workers' great effort in defense of citizenship.

**Key words:** Salt works. Labor unionism. Public space and citizenship.





# DOSSIÊ DOS AUTORES



**ADAILSON TAVARES DE MACEDO**

Professor (Campus de Caicó, Departamento de Estudos Sociais e Educacionais – DESE /UFRN). Mestre e Doutorando em Educação pela UFRN. Pesquisador da BACOR/UFRN). Psicólogo clínico, colaborador da UTAD/Hospital Universitário Onofre Lopes/UFRN.  
E-mail: adailsontavares@yahoo.com.br

**ALEXSANDRO GALENO DE ARAÚJO DANTAS**

Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Professor da Graduação e Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN. Membro do Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM/UFRN).  
E-mail: alexgaleno@terra.com.br

**ANA LAUDELINA FERREIRA GOMES**

Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É professora da UFRN, atuando na Graduação e Pós-Graduação em Ciências Sociais. Membro da base de pesquisa POIESIS: Cultura e subjetividade, da UFRN.  
E-mail: analaudelina@uol.com.br

**ÁLVARO DE PINHEIRO GOUVÊA**

Doutor em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). DEA em Filosofia da Existência pela Universidade de Bourgogne – França, professor no Departamento de Psicologia da PUC/RJ e coordenador do Curso de Pós-Graduação *lato-sensu* “Psicoterapia junguiana e imaginário” – PUC/RJ.  
E-mail: dealvaro@bol.com.br

**CARLO VINTI**

Professor de História da Filosofia Contemporânea e Diretor do Departamento de Ciências Filosóficas e Linguísticas da Universidade de Perugia, Itália.  
E-mail: carvinti@unipg.it

**CELESTE CICCARONI**

Italiana, radicada no Brasil. Graduada em Psicologia pela Università di Padova – Itália. Mestre e doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Pesquisa na área da antropologia e literatura indígenas, mais especificamente no campo de estudo da etnologia guarani.  
E-mail: cicaroni@hotmail.com

**CATARINA SANT'ANNA**

Profa. Dra. de Teoria Teatral. Autora de “*Metalinguagem e Teatro*” (EDUFMT, 1997, 390p); “*Bachelard: les indices du dramatique au sein du lyrique*”, (publicado em Cahiers Gaston Bachelard, n.º 6 Dijon, 2004); “*Bachelard e o Teatro*”, Atas do Colóquio Gaston Bachelard: Razão e Imaginação, (UERJ, 2004). Organizadora e coordenadora do I Colóquio Gaston Bachelard: Ciência e Arte, na UFBA – Salvador, em setembro de 2001.  
E-mail: catana@terra.com.br

**CLÁUDIA NETTO DO VALLE**

Graduada em Letras pela USP, mestre em Linguística pela Unicamp, doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professora da Universidade Estadual de Maringá – PR, onde participa da equipe de pesquisa sobre educação indígena. Pesquisa na área de etnologia indígena, tendo estudado os Pataxós, os Botocudos etc.  
E-mail: claudia.valle@uol.com.br

**ELYANA BARBOSA**

Doutora em Filosofia pela USP, atuou na Universidade Federal da Bahia e na Universidade Católica do Salvador, atualmente é professora visitante da Universidade de Feira de Santana, desenvolve atividades no Mestrado em Ensino, Filosofia e História das Ciências. Pesquisadora sobre temas relacionados com a área de Filosofia

das Ciências e, em especial, ao pensamento de G. Bachelard; A. Koyré; P. Bourdieu e M. Foucault.

E-mail: elyb@uol.com.br

### FÁBIO FERREIRA DE ALMEIDA

Mestre em Filosofia Política pela Universidade Federal de Goiás e doutorando em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutorado sanduiche no Centre de Recherches Gaston Bachelard, de Dijon.

E-mail: fbioferreira@yahoo.com.br

### JEAN-JACQUES WUNENBURGER

Diretor da Faculte de Philosophie da Université Jean-Molin Lyon 3, fundador e co-diretor do Centre de Recherches Gaston Bachelard, de Dijon, editor das Cahiers Gaston Bachelard e do Bulletin de Liaison dos Centros de Pesquisas sobre o Imaginário.

E-mail: wunenbur@sunlyon3.univ-lyon3.fr

### JEAN LIBIS

Poeta e escritor. Presidente da Association des Amis de Gaston Bachelard, Dijon –França.

E-mail: j.libis@wanadoo.fr

### JOSÉ TERNES

Doutor em Filosofia. Professor titular aposentado da UFG (GO) e titular de filosofia da UCG (GO). Autor do livro: “*Michel Foucault e a Idade do Homem*”. Suas pesquisas sobre Bachelard concentram-se, em grande parte, nas obras epistemológicas do filósofo.

E-mail: ternes@ucg.br

### JOSÉ WILLINGTON GERMANO

Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação, autor de inúmeros capítulos de livros e artigos publicados em revistas nacionais e estrangeiras. Foi Pró-Reitor de Extensão Universitária da UFRN. Principais publicações: “*Lendo e aprendendo: a Campanha de Pé no Chão*”. 2 ed. São Paulo: Cortez, 1989.;

“*Estado Militar e educação no Brasil*” (1964-1985). 4 ed. São Paulo: Cortez, 2000.

E-mail: wgermano@digicom.br

### LENINA LOPES SOARES SILVA

Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Últimas publicações: SILVA, Lenina Lopes Soares . A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Revista Psicopedagogia, Natal, v. 21, n. 66, p. 271-271, 2004. SILVA, Lenina Lopes Soares ; FRAZÃO, Maria Áurea Gonçalves . Os jogos na pré-escola: critérios preliminares. Pré-escola em Revista: Buscando Caminhos, Natal/RN, v. I, p. 9 - 10, 20 set. 2002. SILVA, Lenina Lopes Soares ; FRAZÃO, Maria Áurea Gonçalves . O conhecimento lógico-matemático e as atividades pré-escolares. Pré Escola Em Revista, Natal, v. 1, n. 1, p. 15-15, 1992.

### LINCOLN MORAES DE SOUZA

Professor do Departamento de Graduação e Pós-Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Doutor em Política Social pela Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Brasil. Últimas Publicações: SOUZA, Lincoln Moraes de . Estado e democracia no programa do PT e nos governos populares. Caderno Crh, Salvador, v. 1, n. 35, p. 227-262, 2002. SOUZA, Lincoln Moraes de . Estado e democracia nas administrações do PT. Programa e Resumos do X Congresso Brasileiro de Sociologia, 2001. SOUZA, Lincoln Moraes de . As eleições municipais de 1996 no Brasil e o caso do Rio Grande do Norte. Lusotopie, Paris, p. 70-95, 1997. E-mail: lincolnmoraes@ufrnet.br

### MARLY BULCÃO

Doutora em Filosofia pela IFCS da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde defendeu a tese intitulada “*Razão: contemplação ou trabalho: Brunschvicg e Bachelard diante da ciência*”. Atualmente é professora

do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Organizadora do “*Dossier: Bachelard au Brésil*”, publicado em **Cahiers Gaston Bachelard PUC-SP** do Centre Gaston Bachelard da Université de Bourgogne – França. Em 2003, organizou o Colóquio Internacional “*Bachelard: razão e imaginação*” na UERJ.

E-mail: marlybu@uol.com.br

### MARGARIDA MARIA KNOBBE

Jornalista, assistente social, mestre em Ciências Sociais, doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, bolsista CAPES e pesquisadora do Grecom/UFRN – Grupo de Estudos da Complexidade. Principais publicações: “Polifônicas Idéias: por uma ciência aberta” (Org. em parceria com M. da C. de ALMEIDA, e A. ALMEIDA,; Sulina, 2003); “Ciclos e Metamorfoses: uma experiência de reforma universitária” (Co-autoria com M. da C. de ALMEIDA, Sulina, 2003).

E-mail: margaridamk@hotmail.com

### MAURÍCIO DE C. T. PANELLA

Artista plástico, pesquisador do Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM da UFRN), instituição onde se graduou em Ciências Sociais. Doutorando da Facultad de Bellas Artes de Granada – Espanha.

E-mail: ulimadnan@hotmail.com

### VÂNIA DE VASCONCELOS GICO

Professora do Departamento de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil e Pós-Doutorada pela Universidade de Nova de Lisboa, Portugal. Últimas publicações: GICO, V. V. . Um olhar no imaginário cascadiano. In: Luís da Câmara Cascudo. (Org.). O Livro das Velhas Figura. Natal, 2005, v. 10, p. GICO, V. V. The judicial status oh AIDS in Brazil. The FIEP bulletin, Foz do Iguaçu – PR – Brazil, v. 75, n. Es-

pecial, p. 108-111, 2005. GICO, V. V. (Org.): Itinerário Intelectuais, Imagem e Sociedade. Natal/RN; Aracaju-SE; Recife-PE;: IDEAR; Base de Pesquisa Cultura Política e Educação-UFRN; EDUFS; EDUFPE, 2005. 223 p. e-mail: gico@digi.com.br

### ZILA MAMEDE

Zila nasceu em Nova Palmeira, Paraíba, no dia 15 de setembro de 1928. Foi poetisa, bibliotecária, Mestre em Biblioteconomia e Membro do Conselho Federal de Biblioteconomia. Dirigiu a biblioteca central da UFRN de 1959 a 1980. Livros de poesia publicados: “*Rosa de pedra*” (1953), “*Salinas*” (1958), “*O arado*” (1959), “*Exercício da palavra*” (1975), “*Corpo a corpo*” (1978) e “*Navegos*” (1978). Zila fez ainda pesquisas sobre as obras de Câmara Cascudo e de João Cabral de Melo Neto. Faleceu em 13 de dezembro de 1985 em Natal/RN.





# NORMAS PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS



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).

- 1) 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
- 2) Todos os artigos, resenhas e outros tipos de trabalhos acadêmicos encaminhados a CRONOS para publicação, serão avaliados pela Comissão Editorial e por pareceristas externos.
- 3) 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.).
- 4) Os autores cujos textos forem aprovados para publicação entregarão seu trabalho em disquete, com cópia em papel.
- 5) 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 10520/2001.
- 6) 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.

- 7) 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: quadros, figuras, gráficos, mapas, fotografias, organogramas, etc.. Quanto as tabelas devem ser inseridas no texto de acordo com as normas do IBGE.
- 8) As referências 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 deve vir, sob este título, no final do texto.

Natal (RN), 2003.

**CRONOS**, a biannual publication of UFRN, CCHLA, Graduate Program in Social Sciences, is printed in the size of this issue (20.5 cm X 27.5 cm).\*

- 1) 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 a 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/n – Lagoa Nova – Natal – RN – CEP 59078-970). Email: cronos@cchla.ufrn.br
- 2) All the articles, papers and other types of academy researches send to Cronos for publication will be judged for foreigners consultants.
- 3) 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 email for contact, institution, position, areas of interest, latest publications and other important data etc.).
- 4) After approval for publication, the authors should send a copy of the work on diskette along with one printed copy.
- 5) 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-10520,2002.

- 6) 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.
- 7) 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.).
- 8) 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, 2002. The list of REFERENCES should be submitted under this title, at the end of the text.

Natal (RN), 2003.

\* O próximo volume da **Revista Cronos** vai circular em novo formato:

- corte final: 23cm x 16cm
- mancha gráfica: 20cm x 12,5cm
- áreas de margem:  
vertical: 1,5cm x 1,5cm  
horizontal: centro: 2cm; margem direita: 1,5cm

A capa será mantida, com alterações naturais em decorrência da mudança de formato.

A distribuição interna de assuntos não será alterada.

Esperamos que tais alterações resultem num formato mais prático para o manuseio da revista, mantendo e aprimorando, ao mesmo tempo, as características visuais que fazem da **Cronos** um objeto que impressiona o gosto do leitor.

## Sumários Anteriores

Cronos – Volume 1 – Número 1 – janeiro/junho 2000

### DOSSIÊ CÂMARA CASCUDO

Francisco de Assis de Sousa Lima – Conto popular: o legado de uma tradição

Gilberto Felisberto Vasconcellos – O ensaio de Luís da Câmara Cascudo na interpretação da cultura brasileira

Ilza Matias de Sousa – Câmara Cascudo e a história dos nossos gestos: o homem, um signo

Vânia de Vasconcelos Gico – Luís da Câmara Cascudo e o conhecimento da tradição

### ARTIGOS

Norma Takeuti (Org.) – Desafios sociais e abordagens socioclínicas: por V. de Gaulejac

Robert Austin – Neoliberalismo y renovacion pos dictatorial em la educacion superior chilena, 1989-1997

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 delinqüência juvenil no Brasil

Maria 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 German - Acess Denid: marginalização na era da informação

Alexandre Carneiro de Souza – As dimensões do trabalho

Dinah dos Santos Tinôco – 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 – Numero 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 Luiz Salana 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 diálogo  
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: interpretação sobre o espaço urbano no filme Noir
- 

Cronos – Volume 3 – Numero 1 – janeiro / junho 2002

**DOSSIÊ COMPLEXIDADE – MOVIMENTOS**

- Aldo Aloízio Dantas da Silva – Complexidade e geografia  
Ana Sánchez – Complexidade e feminismo  
Cezar González Ochoa – A dimensão do tempo nas culturas  
Gustavo de Castro e Silva – Seis ou sete motivos para o amanhã  
Jean Tellez – O sujeito complexo  
Lisabete Coradini – Cidades, imagens e desordem  
Tereza Mendonça – Complexidade, educação e ética da responsabilidade

**ARTIGOS**

- Michel Maffesoli – É tempo de rebelião!  
Mauro Guilherme Pinheiro Koury – Medos corriqueiros: em busca de uma aproximação metodológica  
Almir de Carvalho Bueno – Poder central e autonomia estadual no início da República no Rio Grande do Norte  
Francisco Rüdiger – A modernidade como época de crise: Leo Strauss e as raízes do niilismo ocidental

**DOSSIÊ EDUCAÇÃO E SOCIEDADE**

Anne-Marie Fixot – Educação, cidade e democracia

Evson Malaquias de Moraes Santos – Afetividade e gestão democrática na Escola Pública patrimonialista

José Willington Germano – Imagens da destituição: os pobres e a educação no Brasil

Melânia Mendonça Rodrigues – Fórum Municipal de Educação de João Pessoa: espaço de participação?

Michel Thiollent – Construção do conhecimento e metodologia da extensão

Norma Missae Takeuti – Os jovens e a “fome de cultura”

Paulo Henrique Martins – Educação, cidadania e emancipação: explorando as teses antiutilitaristas de Anne-Marie Fixot

Robert Austin e Paulina Vidal – La pared invisible: género, intelectuales y educación superior en Chile en el largo siglo XX

**ARTIGOS**

Dalva Maria da Mota – Frutas de Sergipe, mercado do Brasil: política de irrigação, agricultura empresarial e trabalho no platô de Neópolis/Sergipe.

Evaldo Vieira – As eleições de 2002 e a vontade popular

Heribert Schmitz – Uma assistência técnica participativa para a agricultura familiar

José Castello – Literatura e jornalismo literário num mundo em fragmentos

Luciano Vasapollo – Integración europea y moderna competencia global: la nueva redistribución territorial del dominio

Marcos Falchero Falleiros – Presépio animado

Maria de Lourdes Patrini – Vida e fatos passados a limpo

Veja a edição online  
da Revista CRONOS  
[www.cchla.ufrn.br/cronos](http://www.cchla.ufrn.br/cronos)



# CRONOS

---

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

## TEMAS PARA OS PRÓXIMOS DOSSIÊS

Diversidades

Sociologia Clínica

Políticas Públicas

Imagem e Sociedade

Comunicação e Política

Metrópoles

Estamos disponíveis para o recebimento de artigos e resenhas de acordo, ou não, com as temáticas citadas acima. 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: 59078-970.  
E-mail: [cronos@cchla.ufrn.br](mailto:cronos@cchla.ufrn.br)



# CRONOS

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

*Ficha de Intercâmbio*

SELO  
STAMP

À

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE - UFRN  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
BIBLIOTECA SETORIAL  
Serviço de Intercâmbio  
Campus Universitário, s/n - Lagoa Nova - Natal-RN - Brasil - CEP 59078-970  
E-mail: cronos@cchla.ufrn.br

Remetente:

Sender:

Endereço - Address

Cidade e Estado - City and State

País- Country

---

Senhores:

Dear Sirs

Por gentileza preencham a solicitação abaixo, devolvendo-a, a fim de que não haja interrupções na remessa do próximo número de sua revista.

Please fill the request below and return it to us, so we can send you the next number of revista.

1 - Recebemos e agradecemos: **Cronos, v. 4, n. 1/2, jan./dez. 2003.**

We have received

2. Faltam-nos: \_\_\_\_\_

We are in want of

3. Enviamos em permuta: \_\_\_\_\_

We sent you in exchange

Local e data: \_\_\_\_\_

City and date: \_\_\_\_\_

---





# CRONOS

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

## *Ficha de Assinatura*

- Assinatura anual (dois fascículos): R\$ 20,00 (vinte reais)
- Números avulsos ou atrasados: R\$ 10,00 (dez reais)
- Assinatura para o exterior: US\$ 35,00 (trinta e cinco dólares)

Nome:.....

Profissão:.....

Endereço (Address):.....

CEP:..... Cidade (City):.....

Estado (State):.....País (Country):.....

Envie sua ficha de assinatura juntamente com comprovante de depósito na conta PPGCS/FUNPEC, Banco do Brasil, Ag. 1668-3, c/c n. 8.738-6, no valor acima especificado.

À

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE - UFRN

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

*PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS*

Campus Universitário, s/n - Lagoa Nova - Natal-RN - Brasil - CEP 59078-970

Email: [cronos@cchla.ufrn.br](mailto:cronos@cchla.ufrn.br)

Leia, assine, divulgue e remeta artigos para publicação do próximo número  
Veja as normas editoriais e envie artigos inéditos



# Sumário

## EDITORIAL

### DOSSIÊ GASTON BACHELARD

Jean-Jacques Wunenburger  
O pensamento rhenano de Gaston Bachelard: conflito ou aliança da razão e da imaginação?

Fabio Ferreira  
O valor ontológico do pensamento bachelardiano

Elyana Barbosa  
Gaston Bachelard e o racionalismo aplicado

Marly Bulcão  
Tempo e matéria na poesia visceral de Lautréamont

Ana Laudelina Ferreira Gomes  
A demlurgia da mão no cosmos poético de Sertania, de Nivaldete Ferreira

Catarina Sant'Anna  
Gaston Bachelard: os índices do dramático no seio do lírico

Alvaro de Pinheiro Gouvêa  
O feminino em Bachelard: a gênese do devaneio

Adailson Tavares de Macedo  
A casa do sertão

Claudia Netto do Valle  
Histórias brasileiras

Maurício de C. T. Panella  
Pais da infância imóvel

## ENTREVISTA

Carlo Vinti  
(Entrevista e tradução realizada por Celeste Ciccaroni)  
Recepção de Bachelard na Itália

Jean-Jacques Wunenburger  
(Entrevista realizada por Ana Laudelina Ferreira Gomes e Celeste Ciccaroni)  
Ritmidade, corpo imaginante e fenomenologia da imaginação em Gaston Bachelard

Jean Libis  
(Entrevista realizada por Alex Galeno)  
Bachelard, a política e o marxismo: recepção na França e no Brasil

Jose Ternes  
(Entrevista realizada por Ana Laudelina Ferreira Gomes e Alex Galeno)  
A noção de primitividade em Gaston Bachelard

## POEMA

Zila Mamede – Composição a frio

## RESENHAS

Lincoln Moraes de Souza  
A esquerda e a democracia do papel

Margarida Maria Knobbe  
Caça ao tesouro num espaço de múltiplas dimensões

Vânia de Vasconcelos Gico, José Wellington Germano, Lenina Lopes Soares Silva  
A Globalização e as Ciências Sociais

## RESUMOS DE DISSERTAÇÕES

### DOSSIÊ DOS AUTORES

### NORMAS PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

### SUMÁRIOS ANTERIORES