

Cronos

REVISTA DO
PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO
EM CIÊNCIAS
SOCIAIS DA UFRN
ISSN 1518-0689

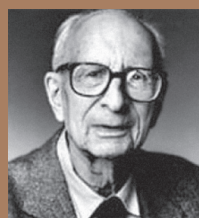
NATAL/RN

VOLUME 9

NÚMERO 2

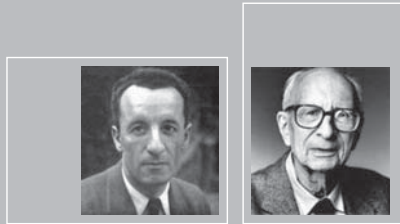
JUL/DEZ

2008



NARRADORES DO SENSÍVEL
MERLEAU-PONTY E LÉVI-STRAUSS

100 ANOS



NARRADORES DO SENSÍVEL
MERLEAU-PONTY E LÉVI-STRAUSS

100
A N O S

Cronos

NATAL/RN

VOLUME 9

NÚMERO 2

JUL/DEZ

2008

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: Ângela Maria Paiva Cruz

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretor: Márcio Moraes Valença
Vice-Diretora: Maria da Conceição Fraga

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Coordenador: Edmilson Lopes Júnior
Vice-Coordenador: Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

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

Editores: Alexsandro Galeno Araújo Dantas
Homero de Oliveira Costa

COMISSÃO EDITORIAL

Alexsandro Galeno Araújo Dantas	José Willington Germano
Edmilson Lopes Júnior	Lore Fortes
Homero de Oliveira Costa	Norma Missae Takeuti
José Antônio Spinelli Lindoso	Vânia de Vasconcelos Gico

CONSELHO EDITORIAL

Boaventura de Sousa Santos – Univ. de Coimbra	João Emanuel Evangelista – UFRN
Brasília Carlos Ferreira – UFRN	João Gabriel Teixeira – UnB
Carlos Nelson Coutinho – UFRJ	John Lemons – New England – USA
Celso Frederico – USP	Maria da Conceição Almeida – UFRN
César Barreira – UFC	Mauro Koury – UFPB
Edgard de Assis Carvalho – PUC/SP	Michel Zaidan Filho – UFPE
Evaldo Vieira – USP	Robert Austin – La Trobe University – Austrália
Gilberto Vasconcellos – Univ. Federal Juiz de Fora	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
Av. Senador Salgado Filho, 3000 | Lagoa Nova | CEP 59.078-970
E-mail cronos@cchla.ufrn.br
Natal | RN Brasil | 2008

Organização do Dossiê: Maria da Conceição X. de Almeida e Terezinha Petrucia da Nóbrega

Diretor da EDUFRN: Herculano Ricardo Campos

Editor de Imagens: Alex Galeno

Gravuras e Desenhos da Capa e do Miolo: Cartaz comemorativo aos 100 anos de Lévi-Strauss e Merleau-Ponty (arte da capa). *O Livro da Arte*. São Paulo: Martins Fontes. 1999.
História Geral da Arte: Pintura V. Madrid: Ediciones del Prado. 1997.

Capa: Mariz Comunicação Integrada

Editoração Eletrônica: Marcus Vinícius Devito Martines

Normalização: Liana Maria Nobre Teixeira

Auxiliar de Editoria: Lucas Castilho

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. 9, n. 2 (jul./dez. 2008).

ISSN 1518-0689

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Narradores do Sensível – Periódico. 3. Claude Lévi-Strauss – Periódico. 4. Maurice Merleau-Ponty – Periódico.

CDU 301(05)

CDD 300.05

CRONOS

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN
Natal-RN volume 9 número 2 julho/dezembro 2008

ISSN 1518-0689

Sumário

Summary

EDITORIAL	297	EDITORIAL
DOSSIÊ NARRADORES DO SENSÍVEL		NARRATORS OF THE SENSIBLE DOSSIER
<i>Edgard de Assis Carvalho (PUC, São Paulo)</i> A paixão pelo entendimento: Claude Lévi- Strauss e a universalidade da cultura	301	<i>Edgard de Assis Carvalho (PUC, São Paulo)</i> The passion by the understanding: Claude Lévi-Strauss and universality of the culture
<i>Abrahão Costa Andrade (UFRN)</i> Merleau-Ponty e Lévi-Strauss: narradores do sensível?	315	<i>Abrahão Costa Andrade (UFRN)</i> Merleau-Ponty and Lévi-Strauss: narrators of the sensible?
<i>Mariza Martins Furquim Werneck (PUC, São Paulo)</i> Claude Lévi-Strauss e a experiência sensível da Antropologia	321	<i>Mariza Martins Furquim Werneck (PUC, São Paulo)</i> Claude Lévi-Strauss and the sensible experience of Anthropology
<i>Iraquitan de Oliveira Caminha (UFPB)</i> Percepção e motricidade	333	<i>Iraquitan de Oliveira Caminha (UFPB)</i> Perception and “motricidade”
<i>Wagner Wey Moreira (UEPA) e</i> <i>Terezinha Petrucia Nóbrega (UFRN)</i> Fenomenologia, educação física, desporto e motricidade: convergências necessárias	349	<i>Wagner Wey Moreira (UEPA) e</i> <i>Terezinha Petrucia Nóbrega (UFRN)</i> Phenomenology, physical education, sport and “motricidade”: necessary convergences
<i>Maria da Conceição Xavier de Almeida (UFRN)</i> Claude Lévi-Strauss e três lições de uma ciência primeira	361	<i>Maria da Conceição Xavier de Almeida (UFRN)</i> Claude Lévi-Strauss and three lessons of a first science

- Maria Isabel Brandão de Souza Mendes (CEFET/RN)* 379 *Maria Isabel Brandão de Souza Mendes (CEFET/RN)*
e Wani Fernandes Pereira (UFRN)
 Sentir, olhar, ler, escutar: Claude Lévi-Strauss,
 Maurice Merleau-Ponty, narradores do sensível
 To feel, to look, to hear, to listen: Claude Lévi-Strauss,
 Maurice Merleau-Ponty, narrators of the sensible
- Terezinha Petrucia da Nóbrega (UFRN)* 393 *Terezinha Petrucia da Nóbrega (UFRN)*
 Merleau-Ponty: o corpo como obra de
 arte e a inexactidão da verdade
 Merleau-Ponty: the body as work of art
 and the inaccuracy of the truth
- Salma Tannus Muchail (PUC, São Paulo)* 405 *Salma Tannus Muchail (PUC, São Paulo)*
 Merleau-Ponty e a história
 Merleau-Ponty and the history
- ARTIGO ARTICLE
- Jean Carlo de Carvalho Costa (UFPB)* 417 *Jean Carlo de Carvalho Costa (UFPB)*
 Nação, estado e raça em Manoel Bomfim:
 a “impertinência” bomfiniana em
 torno da identidade nacional
 Nation, state and race in Manoel Bomfim:
 the Bomfim’s “impertinence” around
 the national identity
- ENTREVISTA INTERVIEW
- Edgard de Assis Carvalho (PUC-SP)* 441 *Edgard de Assis Carvalho (PUC-SP)*
Maria da Conceição X. de Almeida (UFRN)
Terezinha Petrucia da Nóbrega (UFRN)
Entrevistados por Alex Galeno (UFRN)
 Quadriálogo sobre Claude Lévi-Strauss
 e Maurice Merleau-Ponty
Maria da Conceição X. de Almeida (UFRN)
Terezinha Petrucia da Nóbrega (UFRN)
 Interviewed by Alex Galeno (UFRN)
 Dialogue about Claude Lévi-Strauss
 and Maurice Merleau-Ponty
- POEMAS POEMS
- Alessandro Teixeira Nóbrega (UERN)* 457 *Alessandro Teixeira Nóbrega (UERN)*
 A poesia de Antônio Francisco Teixeira de Melo (1949)
 Um conto bem contado
 Um bairro chamado Lagoa do Mato
 A lenda da Ilha Amarela
 The poetry of Antônio Francisco Teixeira de Melo (1949)
 A tale well said
 A neighborhood called Lagoa do Mato
 The legend of the Yellow Island

RESENHAS		REVIEWS
<i>Kesia Cristina França Alves (UFRN)</i>	481	<i>Kesia Cristina França Alves (UFRN)</i>
O suplício do Papai Noel		The torture of the Santa Claus
<i>Rejane Guedes Pedroza (UFRN)</i>	485	<i>Rejane Guedes Pedroza (UFRN)</i>
Vida para consumo. A transformação das pessoas em mercadoria		Life for consumption. The transformation of the persons in merchandise
DOSSIÊ DOS AUTORES	495	AUTHOR'S DOSSIER
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS	503	PUBLISHING RULES
SUMÁRIOS ANTERIORES	505	PREVIOUS SUMMARIES





Editorial

O dossiê deste número da CRONOS faz eco ao *Colóquio Narradores do Sensível: Merleau-Ponty e Lévi-Strauss – 100 anos*, promovido pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, em março de 2008, primeiro evento do Brasil em homenagem ao nascimento de dois importantes pensadores que, embora não possam ser rotulados por pertencimentos disciplinares, redimensionaram as Ciências Humanas colocando-as em meta-patamares epistêmicos e estéticos. O Colóquio contou com a participação de conferencistas de quatro estados brasileiros e foi promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, através dos Grupos de Estudos da Complexidade e Corpo e Cultura de Movimento, ambos da UFRN, em parceria com o Centro Federal de Educação Tecnológica do Rio Grande do Norte – CEFET/RN, o Núcleo de Formação Continuada de Professores de Arte e Educação Pública – PAIDEIA e a Biblioteca Central Zila Mamede – UFRN. O conjunto dessas instituições, sobretudo o Programa de Pós-Graduação em Educação, tornou possível a realização do evento, malgrado a resposta negativa da Capes e do CNPq para o financiamento solicitado. Curiosa a justificativa: se tratava de um evento em sua primeira edição. Na época nos perguntávamos: como se poderia ter várias edições se tratando de um evento comemorativo ao centenário de dois pensadores? Uma questão de hermenêutica?

Uma reflexão fundamental e crítica sobre as contribuições de Maurice Merleau-Ponty e Claude Lévi-Strauss a respeito de um conhecimento sensível e as interfaces com a filosofia, as ciências humanas, a cultura e a educação, se constituiu na argamassa noológica que transversalizou a diversidade de enfoque temáticos – e não disciplinares – dos conferencistas e palestrantes.

Os objetivos de aprofundar o conhecimento sobre a produção desses pensadores; produzir conhecimento novo a partir de suas idéias; intercambiar experiências de pesquisa; e operar o necessário enraizamento de uma estética do pensamento encarnado podem ser avaliados como metas alcançadas, sobretudo, pela sintonia entre rigor e leveza, exegese e imaginação, e imanência e transcendência, qualidades do pensar tão caras aos dois franceses e exibida com maestria pelos expositores convidados.

Discutir os princípios teóricos e de método da fenomenologia e do estruturalismo na configuração das ciências humanas, tendo em conta as críticas, desdobramentos e perspectivas contemporâneas, não é uma tarefa de pequena escala. Para resguardar os estilos merleaupontiano e levistrausiano do pensar bem e, sobretudo, para alimentar a noção da imersão do sujeito no mundo, o Colóquio se esmerou em manter o espírito reflexivo e criativo que se mantém nos textos desse dossiê.

A dedicatória do livro *O pensamento selvagem*, de Claude Lévi-Strauss, ao amigo Merleau-Ponty, um ano após a sua morte, dá o tom de um estilo de pensamento que não se apartou da vida, dos afetos, da sensibilidade. Por sua vez, o texto escrito por Merleau-Ponty em defesa da cadeira de Antropologia Social intitulado *De Mauss à Claude Lévi-Strauss* denota uma parceria intelectual longe do mimetismo, mas,

seguramente, próxima do respeito e da admiração por meta-argumentos que se encontram na defesa da existência humana plena, ética, estética, corpórea, circunstancial e universal simultaneamente.

Para esses dois pensadores as relações entre homem e sociedade não estão fora da natureza nem da biologia, porque rompem com a antítese da natureza e da cultura. Antropologia e Filosofia são, pois, um anel de dupla face capaz de reexaminar e recriar o conjunto dos fatos da cultura e da vida social e, igualmente, de subverter a oposição natural e cultural. Sendo assim, os acontecimentos da cultura, incluído aí o homem, são sempre marcados pela universalidade e, simultaneamente, pelas contingências históricas.

No diálogo com as ciências sociais Merleau-Ponty discute o que da antropologia interessa ao filósofo referindo-se ao fato de se considerar o homem como ele é, em sua situação efetiva de vida e de conhecimento. Ao mesmo tempo reflete sobre que tipo de filósofo se interessaria por essas questões. As anotações de *O visível e o invisível* contêm o afastamento de Merleau-Ponty de uma filosofia da consciência e seu investimento em uma filosofia da carne, do ser selvagem e do corpo apanhado na experiência sensível.

Na obra de Lévi-Strauss encontramos uma antropologia do sensível, do estético, do fim da oposição natureza-cultura. Ao distanciar-se da antropometria, do culturalismo e do relativismo, e ao eger a fotografia como um documento importante em sua etnografia, o autor de obras fundamentais de uma antropologia social ampliou a maneira de fazer ciência e de compreender a cultura também em sua expressão corporal.

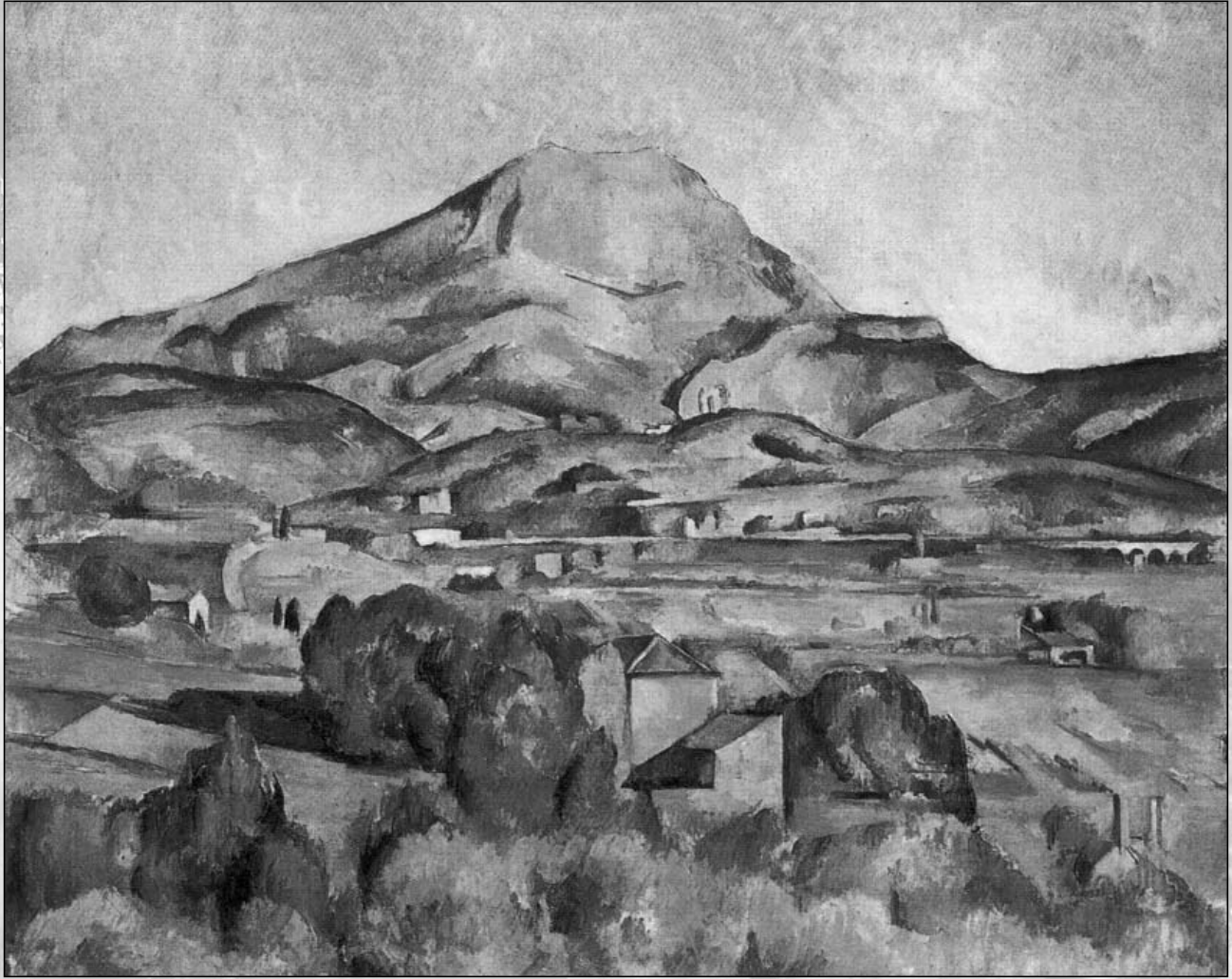
As idéias, argumentos e a obra de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) e Claude Lévi-Strauss (1908-) expressam uma atualidade notável, sobretudo hoje no espaço de uma ciência por vezes fugaz em demasia e carente de fundamentos ampliados e rigorosos capazes de facilitar a compreensão do homem em suas múltiplas dimensões.

Os artigos que compõem esse dossiê se dispõem na mesma ordem em que foram apresentados no *Colóquio Narradores do Sensível*: Merleau-Ponty e Lévi-Strauss – 100 anos. Começa com a conferência de abertura por Edgard de Assis Carvalho e termina com a conferência de encerramento por Salma Tannus Muchail. No intervalo entre os dois artigos estão os textos dos vários palestrantes de mesas redondas e o texto de Wani Fernandes Pereira e Maria Isabel Brandão de Souza Mendes que apresenta, por meio de palavras e imagens, a exposição de obras dos autores e a produção de um vídeo documentário exibido em primeira mão durante o evento.

O acolhimento pela Revista CRONOS do tema desse dossiê permite visualizar fragmentos de um horizonte aberto nas ciências sociais, de resto, ciências humanas como são todas as ciências.

Maria da Conceição Xavier de Almeida

Terezinha Petrucia da Nóbrega



Dossiê
Narradores do Sensível

A paixão pelo entendimento: Claude Lévi-Strauss e a universalidade da cultura

Edgard de Assis Carvalho – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

RESUMO

O artigo apresenta e discute o pensamento de Lévi-Strauss, com destaque para a arquitetura lógica do entendimento, a relação com a contemplação estética e a escuta ética na interpretação e compreensão dos saberes da alteridade e da universalidade da cultura. Palavras-chave: Cultura. Lévi-Strauss. Epistemologia.

ABSTRACT

The article presents and discusses the Lévi-Strauss thoughts, with emphasis on the logic of understanding architecture, the relationship with the aesthetic contemplation and ethics listen in the interpretation and understanding of knowledge of otherness and universality of culture.

Keywords: Culture. Lévi-Strauss. Epistemology.

O ano de 1908 foi de convergências e sincronicidades. Nasceram Claude Lévi-Strauss e Maurice Merleau-Ponty. Simone de Beauvoir, que resenhou as “Estruturas elementares do parentesco” na revista *Les Temps Modernes* (BEAUVOIR, 1949) também veio ao mundo nessa data. Isso na França. Merleau-Ponty partiu em 1961, Simone, o Castor, como era tratada na intimidade, em 1986, seis anos após a morte de Jean-Paul Sartre. Aqui no Brasil, deixava a convivência dos vivos o nosso Machado de Assis e nascia Guimarães Rosa, que também não está mais entre nós. Aos 100 anos, Lévi-Strauss permanece na ativa, desafiando pesquisadores, comentadores, críticos. Por coincidência ou não, estamos diante de cinco pensadores fulgurantes, cujas obras terão muito a dizer para a nossa e as gerações futuras desse século 21 globalizado, tirânico, intolerante, líquido e, simultaneamente, esperançoso e civilizatório.

Centenários sempre provocam comemorações, exposições, colóquios como esse *Narradores do sensível* voltado para Lévi-Strauss e Merleau-Ponty. O que há de comum entre os dois? Obstinadamente

apaixonados pela liberdade e pelo humanismo, ambos ultrapassam fronteiras disciplinares, desfazem barreiras entre ciências e artes. Universalistas, são autores de uma obra multidimensional que nos faz meditar sobre os percalços da condição humana em sua aventura na Terra.

A sensibilidade não se opõe à inteligibilidade, ou aos ditames da razão. Caminham juntas, penetram no corpo, estabelecem conexões, reorganizam o real por meio dos cinco sentidos. Um sexto sentido, a imaginação criadora, se junta a eles para colocar ordem na casa, nutrir a vida, produzir uma harmonia interior, essa sim a verdadeira condição da sabedoria.

Os dados imediatos da percepção sensível não são, portanto, material bruto, cópia branca dos objetos apreendidos; são propriedades abstraídas do real, que se efetivam por meio de mecanismos de codificação e decodificação inscritos no sistema nervoso central. Por isso, afirma Merleau-Ponty, fazer Antropologia exige um longo processo de transformação de si mesmo, para que o contato com o outro não seja cercado de exotismos fantasiosos e relativismos complacentes. Além disso, o antropólogo deve entender que não é um objeto particular o que define sua especialidade, mas uma maneira de pensar que combina universal e particular, global e local, singular e plural.

Em março de 1941, na viagem para *New York*, a bordo do navio Capitaine Papulo-Lemerle, fugitivo da França ocupada, Lévi-Strauss travou contato com André Breton que, com ele, escapara da fúria e da ocupação nazistas. Notas escritas por ambos acerca da concepção surrealista das obras de arte se intensificaram a partir daí. O exílio fez com que as relações com Max Ernst, Yves Tanguy e Marcel Duchamp se estreitassem. O que há de comum entre eles? Todos tentam descobrir e desvendar uma realidade suprasensível que escapa da racionalidade estrita de conceitos e teorias. Pode-se afirmar que o exílio provocou uma revolução noológica em Lévi-Strauss, fazendo com que suas idéias se dissipassem para outros territórios disciplinares.

A partir de 1949, a Linguística lhe fornece um campo de pertinência fecundo para a análise dos sistemas simbólicos, em especial o parentesco. A homologia formal entre atos lingüísticos e fatos sociais é condição prévia que torna possível a demarcação do sistema das diferenças e oposições binárias jamais percebidas pelos agentes sociais, quaisquer que sejam eles. Qualquer sociedade é sempre comparável a um universo composto por massas discretas rigidamente estruturadas.

Identificado a essas massas discretas, o parentesco desempenha papel dominante e ordenador em sociedades sem classes, cujo acesso à terra passa sempre pela mediação da comunidade. A proibição universal do incesto sempre cumpre importante papel nesse processo. Esse fato não impede, porém, que a análise se estenda a outras expressões da cultura: “Com efeito, os etnólogos ocupam-se quase que exclusivamente da estrutura, quando estudam os problemas do parentesco” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 305).

Esse pressuposto metodológico elegeu com *locus* preferencial a primitividade, pois essa era composta por um campo de relações estáveis e simbióticas, no qual a irrupção dos acontecimentos históricos era neutralizada e, até mesmo, vista como indesejável. Formulada em 1949, a noção de estrutura social não se reduz à rede empírica das relações sociais, mas a modelos construídos de acordo com elas.

Modelos são sistemas compostos de oposições, complementaridades, concorrências. Possuem escalas mecânicas e estatísticas, níveis diversos de cognição; são conscientes e, simultaneamente, inconscientes. Os primeiros reproduzem regras e padrões culturais, fabricam ordens; os segundo situam-se em nível mais profundo, oculto, recalcado. Por isso, ultrapassam histórias locais, transcendem indivíduos e culturas. São comuns a todos os homens. “Colocarei, inicialmente, a título de hipótese, que o campo dos estudos estruturais inclui quatro famílias de ocupantes principais que são os seres matemáticos, as línguas naturais, as obras musicais e os mitos” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 578).

No conjunto da obra, Lévi-Strauss sempre questionou a fronteira entre natureza e cultura. Ao deixar de lado harmonias funcionais, neo-evolucionismos hierárquicos, pós-modernismos relativistas e racismos identitários, investiu na religação das esferas natural, social e cósmica, no confronto metódico do conteúdo e do contexto, do cromatismo e do diatônico. A natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade, afirma, tornam-se mutuamente permeáveis. “Passa-se livremente e sem obstáculos de um reino ao outro: em vez de existir um abismo entre os dois, misturam-se a ponto de cada termo de um dos reinos evocar imediatamente um termo correlativo no outro reino, próprio para exprimi-lo assim como ele por sua vez o exprime” (LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 316).

O afastamento desse ciclo maldito responsável pela corrupção do humanismo aposta na significação ampla e irrestrita dos saberes, e não apenas os dos mitos. Claro que a lingüística é fundamental nessa reviravolta teórico-conceitual, claro também que, apesar de detestar viagens, sua vinda para os tristes trópicos, entre 1935 e 1937, como integrante da missão francesa, dá mais visibilidade à diversidade das culturas e à dialogia entre o universal e o particular.

Propriedade imanente do real, a estrutura reorganiza a ordem vivida, tem duas faces, como o deus Jano do panteão romano, representado por dois rostos que se opõem, um que olha para frente, outro que olha para trás. Esses fundamentos desencadearam críticas de toda ordem. A ortodoxia marxiana fincou pé que o primado das infra-estruturas não recebe de Lévi-Strauss nenhuma referência. O marxismo sempre foi considerado por ele como uma pesquisa complementar à sua e não um adversário contumaz. Juntamente com a Psicanálise e a Geologia, o marxismo completa, no plano da metáfora, o trio de suas três amantes, porque essas três áreas do saber não se contentam nunca com a aparência fenomênica do discurso de analisandos, dos mistérios da terra, da pragmática das relações econômicas.

“Marx ensinou que a ciência social não se constrói sobre o plano dos acontecimentos, assim como a física a partir dos dados da sensibilidade” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 14).

A adesão ao marxismo – afinal os homens fazem a história, mas nunca sabem que a fazem – não impede que a semiótica cultural contida na circulação e comunicação de mulheres, bens e mensagens minimize o papel primordial que as práticas produtivas desempenham em quaisquer esferas societárias. A matéria é sempre o instrumento, mas nunca a determinação direta sobre o restante da sociedade. Bens econômicos, por exemplo, não se confundem com mulheres e mensagens, mas necessitam de ambas para serem trocados. A noção de equivalente geral formulada por Marx talvez possa ser vista nessa ótica. Basta reler com atenção a forma total ou desenvolvida do valor para saber que a circulação e a troca de mercadorias sempre requer um equivalente abstrato que lhe sirva de base. O fetiche e o segredo mítico da mercadoria são decorrências desse conjunto sistêmico que, no tempo, garante a acumulação do capital.

Não há como negar que infra-estruturas são sempre fundamentais para quaisquer processos históricos. O que, porém, deve ser descartado é seu caráter determinante e prometico. Acredito ser esse o entendimento de Lévi-Strauss sobre as discontinuidades históricas planetárias. “Não pretendemos, de modo algum, insinuar que transformações ideológicas engendrem transformações sociais. A ordem inversa é a única verdadeira” (LÉVI-STRAUSS, 1970 p. 155).

Essas bases exigem um retorno sobre o tempo e o espaço, um exercício de descentramento que permite pensar a si mesmo de modo menos sociocêntrico e arrogante. Os saberes das alteridades são apenas expressões de um universal que está, simultaneamente, em nós e fora de nós. Não se trata, portanto, de encontrar denominadores comuns para as diferenças culturais, mas sim resgatar “características comuns à maioria das sociedades e construir um modelo teórico da sociedade humana que não corresponde a nenhuma realidade observável” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 451).

O exercício desse tipo de contemplação estética e escuta ética, que se vale das significações das relações sociais para delas extrair um campo mais elegante de significantes, assemelha-se ao trabalho do astrônomo. Convertido em observador das constelações humanas, cabe ao antropólogo buscar constantes estruturais e colocar ordem na casa dos outros. Ao subverter seu *olhar distanciado*, traz o longe para perto, reconstrói e restitui os fluxos da história, cuja essência é descontínua e não-linear.

Acredito que a construção dos invariantes deva ser analisada nesse contexto. Se fosse possível imaginar que algum dia esse estoque finito de possibilidades estaria inteiramente a nosso dispor, só restaria ao homem descentrar-se definitivamente de sua suposta superioridade, para passar a respeitar as culturas como se fossem a sua própria. Invariância implica sempre ampliação de possibilidades, for-

mulação de sistemas e modelos estruturais válidos “não apenas para um observador, mas para todos os observadores possíveis” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 397).

No mundo vivido, uma matemática social garante a manutenção do estoque demográfico de homens e mulheres, sob pena da sociedade deixar de existir. Se não há mulheres suficientes, que se arranje outra forma de troca, mesmo que isso seja feito com indivíduos do mesmo sexo. Acusado intempestivamente de misoginia por feministas da primeira geração, Lévi-Strauss não pode ser identificado como defensor de um poder patriarcal e androcêntrico e, muito menos, de uma homossexualidade necessária. O que ele demonstra é a necessidade da manutenção de um fluxo regular para o estoque de mulheres, bens e mensagens. Mesmo recalcada inconscientemente, essa condição mantém-se nos tempos atuais, é universal, por mais que a modernidade líquida insista em se livrar dela.

Esses pressupostos encontram-se integralmente presentes em sua análise do mito de Édipo, entendido como um questionador das relações homem/mulher e da superestimação do parentesco consanguíneo e das interdições que lhe são dirigidas em todas as sociedades. O que brota dos mitos, e não só do Édipo, é uma sabedoria incomum, fonte constante de inspiração para todos. O que fica patente, porém, é a importância que os itinerários mítico-imaginários assumem em todo o dispositivo. Assemelham-se a viagens, essas “caixas de promessas irreais” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 38) que permitem o acesso ao modelo teórico geral da sociedade humana e, portanto, à universalidade da condição humana.

“Mas esse modelo – é a solução de Rousseau – é eterno e universal. As outras sociedades não são melhores do que a nossa: mesmo que sejamos inclinados a pensar dessa maneira, não temos à nossa disposição nenhum método para prová-lo” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 453). Esse nível universal não implica abandono da temporalidade das ordens vividas em detrimento das ordens concebidas, mas designa, isso sim, um modo de entendimento que não reifica a diversidade. Ao contrário disso, insere-a na irreversibilidade da flecha do tempo.

A história do pensamento simbólico procura dar conta dessa condição intelectual do homem, por meio de tentativas de adequação entre a disponibilidade de significantes e a co-presença de significados da diversidade cultural. Esses significantes flutuantes têm como função atuar como reguladores dessa defasagem, até que seu estoque venha algum dia a se esgotar. O importante em tudo isso é “reconhecer que o trabalho do significante em relação ao significado vem sendo perseguido de modo mais rigoroso, a partir do nascimento, e nos limites de expansão da ciência moderna” (LÉVI-STRAUSS, 1949, p. XLVIII-XLIX).

Em si mesmos, a expansão e o progresso da ciência nunca garantem uma harmonia plena entre significantes e significados. As flutuações do campo dos saberes exibem as indeterminações, desordens e reorganizações da práxis cultural, e isso porque a cultura é expressão da liberdade do espírito, sede da

criatividade e da inovação, apesar das regulações e coerções que a fábrica da ordem cultural impõe à luta dos homens.

Embora a história do *sapiens-demens* e da própria ciência sejam recentes, é consensual que os paradoxos da revolução neolítica provocaram uma mutação no processo civilizatório planetário. A ela seguiu-se um período de longas estagnações e regressões, que só recebeu estimulações mais efetivas do século dezesseis em diante, marcadas pelas revoluções produtivas do capitalismo mercantil, industrial e, agora, globalizado, assim como pelos ditos progressos da tecnociência, da informação e do mercado.

A partir daí, dois mundos separados e incomunicáveis se estruturaram. “Dois modos distintos de pensamento científico, um e outro, função não certamente de dois estágios desiguais do desenvolvimento do espírito humano, mas de dois níveis estratégicos nos quais a natureza se deixa atacar pelo conhecimento científico: um aproximadamente ajustado à percepção, outro afastado dela (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 24). O problema reside na religação desses dois estilos de se pensar a vida, dadas a dispersão e fragmentação dos saberes bioculturais e os padrões de racionalidade e racionalização que os dirigem.

Como representação do concreto e cognição aberta, as noologias do pensamento selvagem são elaboradas a partir de classificações da natureza e de imagens de mundo que jamais dissociam o sensível e o inteligível. O pensamento selvagem é um tipo de operação intelectual que se situa num “plano em que as propriedades lógicas se manifestam como atributo das coisas” (LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 23). Antes de mais nada, as espécies vegetais e animais são boas para pensar, reverberam no espaço mental para enriquecê-lo mais. Pobre pensamento que, domesticado, deixa de lado esse manancial de conhecimento e sabedoria.

Ao ilustrar a unidade do gênero humano, esse estilo analítico que se compraz em diferenciar, classificar e organizar, revela-se incapaz de enunciar o que fez, porque restringe sua operacionalidade a uma ciência do concreto que rejeita a voracidade da história e a unidimensionalidade do progresso. “O próprio do pensamento selvagem é ser intemporal, ele quer captar o mundo ao mesmo tempo como totalidade sincrônica e diacrônica” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 299).

Resta saber como inseri-lo na temporalidade dos fluxos e esferas, pontos, bifurcações e ramificações sócio-históricos. Esse empreendimento só se mostrará viável, se a própria história, glorificada como linear e irreversível, vier a ser assumida como mito da modernidade, um complexo conjunto de discontinuidades que se mostra incapaz de fecundar uma política de civilização para o planeta. A história total é intangível, mas pensar numa história-zero, síntese de todas as discontinuidades, é algo irreal. Como mito, a história é uma plataforma que fabrica os pertencimentos do *anthropos*. É luta, perversão e ódio, mas também amor, liberdade e cooperação.

Se aceitarmos a provocação de que o trabalho do historiador se resume a uma restituição imagética de sociedades já desaparecidas no tempo, teremos que, pelo menos, polemizar com Lévi-Strauss sobre a iniquidade histórica e discordar da assertiva de que “uma história total neutralizar-se-ia a si própria: seu produto seria igual a zero” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 293). Mesmo que a razão dialética seja sempre instituinte, a razão analítica, a que define, distingue, classifica e opõe, nunca se contrapõe diretamente a ela. A distinção entre ambas é relativa, nunca absoluta. “Sartre chama de razão analítica a razão preguiçosa; chamamos dialética a mesma razão, mas corajosa, arqueada pelo esforço exercido para sobrepujar-se” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 281).

Mesmo que nunca tenha travado íntimo contato com nenhum povo nativo, Sartre não deixou de criticar os modos estruturais da circulação de mulheres, bens e mensagens. As fórmulas lévi-straussianas das trocas restrita e generalizada, diz Sartre, contêm um conjunto de aporias, e isso porque os três níveis da circulação constituem um circuito fechado e altamente formalizado, que vira as costas para a historicidade e para as manifestações do prático-inerte, esse conjunto de atividades humanas sempre mediado por um material rigorosamente objetivo. O casamento de indivíduos de um grupo A e B, por exemplo, são fatos e não signos; eles se casaram ontem, hoje mesmo, ou no ano passado. “Mas esse fato é vivido pelo grupo A, por exemplo, sob a forma de um conjunto de obrigações, isto é, de exigências que chegam a ele do futuro” (SARTRE, 1960, p. 490).

Para a razão dialética, o que a estrutura faz é retirar da práxis as ações de indivíduos comuns, subtraindo-lhes a autonomia e submetendo-os aos comandos de uma instância estrutural transcendente. Para Sartre, a práxis é sempre acionada por grupos sociais concretos e pelas atitudes reflexivas de cada um de seus membros, ou de um órgão incumbido de realizá-las e reorientá-las.

A polêmica é de gente grande, nunca foi resolvida mesmo após a morte de Sartre em 1980. Foi explicitada em *História e dialética*, (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 280, 309), capítulo final de *O pensamento selvagem*. Para Lévi-Strauss, é impossível supor a existência de duas dialéticas, uma verdadeira, própria das sociedades históricas, outra repetitiva, típica do mundo dos outros, do mesmo modo que a existência de duas razões, uma primitiva, outra civilizada, é algo impensável.

As sociedades humanas são, portanto, regidas por movimentos e esferas analíticas e dialéticas que se entrecruzam e se retroalimentam mutuamente. Frias ou quentes, traduzem atitudes subjetivas para com a história, concebem-na de modo diverso. As primeiras sonham em permanecer como eram no tempo de sua criação; inteiramente inautênticas, as segundas acreditam piamente que a irreversibilidade da história comanda seu processo de desenvolvimento. O que a Antropologia deve fazer é envidar esforços para que a dupla dissolução da cultura na natureza e da própria natureza nos processos físico-químicos se efetive. Derrubada a fronteira entre natureza e cultura, o homem pode empenhar-se na

construção de um mundo autêntico e feliz consigo mesmo, inserido na teia da vida e nos mistérios do cosmo.

Nas *Mitológicas – O cru e o cozido*, 1964, *Do mel às cinzas*, 1967, *A origem das maneiras da mesa*, 1968, *O homem nu*, 1971 – a abertura adverte o leitor do esforço que o espera, se tiver fôlego para assumir, sem pressa, a leitura integral dos quatro volumes. O ponto de partida é um mito pertencente a uma sociedade específica, o povo Bororo do Brasil central. O contexto etnográfico começa por aí. Depois, a análise se desdobra, recorre a elementos históricos, geográficos e cosmológicos do conjunto etnográfico e a outros mitos da mesma e de outras sociedades. Aos poucos sociedades mais afastadas entram em cena e assim por diante. É nessa polifonia que combina a etnografia rigorosa dos recitativos míticos e a etnologia estética dos invariantes que se forma a nebulosa mítica.

Em *O cru e o cozido* (LÉVI-STRAUSS, 1964), o mito de referência fornece a textura etnográfica requerida pela metodologia estrutural. Em seguida, a estrutura em camadas do mito põe em cena cantos, variações, fugas, cantatas, um fantástico concerto de pássaros que compreendem as cinco partes deste primeiro volume que, sinfonicamente, faz com que o leitor se empenhe em decifrar a pluralidade de esquemas, códigos e mensagens que se interpõem às narrativas propriamente ditas. Mesmo que o objetivo mais amplo resida na beleza das narrativas que sempre excitam a imaginação, o que se constata nos quatro cantos do livro é a erosão das dualidades entre natureza e cultura.

Analogicamente ao discurso musical, o mito explicita uma mensagem constituída pela união entre som e imagem, na medida em que aquele que o ouve se coloca frente a ele numa atitude de participação ativa, situada a meio caminho entre o pensamento lógico e a percepção estética. Talvez, por isso, a atividade mítica tenha algo a ver com a proposta kantiana, ou com um kantismo sem sujeito transcendental, e isso porque “ela não tem função prática evidente” (LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 18).

Os mitos recebem ressonâncias dos fluxos históricos, mas sempre em caráter limitado, porque eles sempre se transformam em si e por si próprios, exibindo uma fantástica capacidade de neutralizar influências externas. Mesmo diante da evidência de que a criação de mitos ocorra no interior da fabricação das produções humanas, eles adquirem vida própria, falam entre si, transformam-se, metamorfoseam-se, recuperam o tempo perdido, sinalizam o futuro, pensam a vida dos homens para muito além do aqui e agora.

Cru, cozido, fresco e podre são, simultaneamente, categorias empíricas e operadores conceituais; provocam o desencadeamento de noções abstratas e proposicionais que tendem a comprovar que, no final das contas, os mitos sempre pretendem dizer a mesma coisa. Agrupadas em dois eixos fundamentais, cru e cozido, cru e podre constituem pares de oposição que tornam manifesto o triângulo culinário. Pela mediação do fogo, que dará nascimento à cozinha, preserva-se o homem do podre, impede-se que o

mundo sucumba em chamas pela conjunção do sol e da terra. Essas condições transbordam em outras oposições ampliadoras de nexos de sentido: vazio/cheio, continente/conteúdo, interno/externo.

A essa arquitetura lógica, que toma como referência etnográfica a América do Sul no primeiro e segundo volumes, adiciona-se uma moral culinária que agrega mitos indígenas da América do Norte no terceiro e no quarto, cujo objetivo primordial é construir uma ética universal para valores alimentares, sociais, culturais. O Ocidente respeita medidas de higiene, comportamentos alimentares e culinários, maneiras da mesa para se proteger como indivíduo; no mundo selvagem, eles são respeitados para que os outros não sejam vítimas de sua própria impureza. “Parece, pois, que num sentido, entre povos chamados primitivos, as maneiras de mesa tenham formado uma espécie de código livre cujos termos sabiam combinar mensagens distintas” (LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 435).

Esse código livre permite que a comida em qualquer sociedade assuma papel crucial na mediação natureza/cultura. A cozinha se incumba de moderar a força da natureza, seja para preservar seus encantos ou suspender sua obra destruidora. De qualquer modo, corre-se “sempre o risco de deixar o alimento mais aquém do ponto de equilíbrio desejado pela cultura para que se mantenha em condições de conduzi-lo para além dela” (LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 439).

Instrumentos de sobrevivência do homem, os repertórios míticos pretendem resolver contradições comuns a todos os humanos entre ser e não ser, homem e mulher, velho e novo, comestível e tóxico, cru e cozido, fresco e podre, móvel e inerte que não podem ser equacionadas por vias essencialmente racionais. Por isso mesmo, decifram dilemas e contradições permanentes da natureza e da cultura, culturalizando a primeira, naturalizando a segunda. A lógica do concreto sempre pretende lembrar sua natureza lógica, “modelando, na argila do devir, um esboço confuso do teorema de Gödel” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 298).

Matemático de formação, Kurt Gödel (1908-1978) formulou seus dois teoremas sobre a incompletude e a indecidibilidade dos conjuntos axiomáticos que formam as teorias. Se são consistentes nada pode ser negado ou demonstrado, diz o teorema um. Por outro lado, nada pode provar uma teoria como essa, reitera o teorema dois. É no interior desta contradição que a lógica do concreto deve ser entendida. Nela, nada pode ser provado ou categorizado a priori. Triturado pelos mecanismos da mente, esse material é composto por *themata* arcaicos, protótipos que governam o pensamento humano desde sempre. É sensibilidade à flor da pele.

De qualquer modo, o divórcio ocorrido entre a ordem natural e a cultural foi responsável pela alienação do homem de sua condição genérica, incumbindo-o da fáustica missão de dominar e destruir o mundo natural. Uma vez anulada a diferença de natureza e grau entre primitivos e civilizados, cabe concordar com a visão de Steiner (2001) sobre Lévi-Strauss. Os modos culturais dessas alteridades,

afirma Steiner, destinavam-se primordialmente ao apaziguamento da natureza. O que pretendiam era consolá-la, “viver com ela, para tornar menos selvagem e menos dominante a ruptura entre Natureza e Cultura” (STEINER, 2001, p. 74). Não é de se estranhar que seja atribuída a Lévi-Strauss, e também a Marx e Freud, certa nostalgia do absoluto e do autêntico. É praticamente impossível não senti-la diante de povos indígenas como os Bororo e muitos outros que neutralizam o tempo estatístico, linear, respeitam a natureza, mesmo que retirem dela sua sobrevivência. Ilhados no oceano da economia globalizada, tentam situar-se para além da natureza e da cultura.

Essa posição assumida explicitamente por Lévi-Strauss que, aliás, não tem nada de nostálgica, não impede que ele se empenhe na constituição de uma Antropologia Geral e dê um recado para as ciências humanas. “Aceitamos o qualificativo de esteta porque acreditamos que o fim último das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 282). Criança mimada pelo humanismo radical, o homem precisa ser descentrado, dissolvido, para ser reintegrado na natureza de onde veio, colocado como mais uma espécie dentre todas as espécies, questionado como ápice da evolução das espécies.

A dissolução contém duas possibilidades: uma que critica a unidimensionalidade histórica, mas permanece tributária de uma fatalidade sem soluções; outra que aposta na recomposição de uma unidade planetária pautada pela colaboração solidária de todas as culturas. Admitir a segunda implica transcender a cientificismo e a obsessão ocidental pela análise e classificação de seres vivos, investir na universalidade e na unidade de todos os homens camuflada pelo pensamento analítico. “A Antropologia pode se afirmar naquilo que ela é: um empreendimento que renova e expia a Renascença, para estender o humanismo a toda a humanidade” (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 44).

A refundação do humanismo exige, porém, o descentramento de si. Em consequência disso, a crítica dos valores ocidentais e a valorização de um estado intermediário representado por um tipo de sociedade de tamanho restrito, eqüitativo, passa a constituir um protocolo bioético que garante a autonomia do sujeito e a colaboração efetiva das culturas. Mesmo que essa intenção possa parecer inalcançável em tempos e espaços líquidos, esse deve ser o sentido da Antropologia e o único fundamento da moral e da ética. A influência de Rousseau é óbvia nesse conjunto de idéias.

Ele [Rousseau] nos restitui também o ardor [...] onde se unem seres que o amor próprio dos políticos e dos filósofos se empenha, por toda parte, em tornar incompatíveis: o eu e o outro, minha sociedade e as outras sociedades, a natureza e a cultura, o sensível e o racional, a humanidade e a vida (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 56).

Alma errante, o antropólogo situa-se sempre entre dois mundos, como Lázaro, morto e ressuscitado, que deixou sua sociedade para mergulhar nas sombras do desconhecido, Ao retornar é um sujeito transformado. Seu olhar é distante e próximo, carrega imagens do que viu lá fora e as redefine para, talvez, compreender seu próprio mundo. Mesmo que não seja situada no pódio das ciências, a Antropologia não pode deixar de contribuir para o alargamento do entendimento humano.

Esse é o sentido da percepção da unidade da diversidade e, simultaneamente, da diversidade na unidade. A rejeição do universalismo globalizado do Ocidente centrado nas múltiplas formas de dominação da natureza e da sociedade é requisito prévio dessa ontologia negativa que ainda crê nas formulações do racionalismo, nas arrogâncias da racionalidade, nas reduções das racionalizações. Uma campanha política de direitos para todas as espécies seria um bom caminho para a construção da ética civilizatória fundada na tríade indivíduo, sociedade, espécie. “O único direito que podemos descrever como inalienável é o direito à vida e ao desenvolvimento livre de todas as espécies ainda representadas na Terra” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 375).

Visivelmente cético, esse humanismo reconcilia homem e natureza, “recoloca o homem na natureza, no lugar de instituí-lo como o mestre dos destroços” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 35). É na dialogia e na recursividade entre o mesmo e o outro, o próprio e o alheio, o particular e o universal que um humanismo planetário será viável. Se essa reconciliação algum dia vier a ser efetivada, a oposição natureza-cultura cairá por terra. Esse pressuposto implica reconhecer, como os mitos o fizeram, que “um humanismo bem ordenado não começa por si mesmo, mas coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres vivos antes do amor próprio” (LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 422).

A recuperação do tempo e do espaço de corpos e mentes exige uma mudança de escala no pensamento que, inesperadamente, faça aparecer e desabrochar “um aspecto moral no qual, como os físicos dizem do infinitamente grande ao infinitamente pequeno, o espaço, o tempo e a estrutura se confundem: mundo cuja existência deveríamos nos limitar a conceber de muito longe, abandonando a intenção de entrar nele” (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 320).

Essa atitude do bem-viver envolve a reconciliação entre o físico e o moral, a natureza e o homem, o corpo e a mente, a arte e a espiritualidade, a ética e a estética. Se as narrativas míticas realizam esse empreendimento como ninguém, cabe reinseri-las nas realidades globalizadas do presente e construir um humanismo que não começa por si mesmo, mas que “coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres vivos antes do amor próprio” (LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 422). A única resposta que este livro pretende fornecer, afirma ele na *Abertura* de *O Cru e o cozido*, é a de que o mitos significam o espírito; melhor que isso, explicitam uma imagem do mundo que o arquitetura do espírito construiu como forma de sobrevivência dele mesmo e, claro, dos humanos de todos os

tempos. Por mais pesado que seja este livro, tenho a humildade suficiente para reconhecer que “ele não terá levantado senão um pequeno cantinho do véu” (LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 52).

Se perdermos inexoravelmente as qualidades efetivas e afetivas do olhar, do escutar e do ler, resta-nos ainda supor ser possível bater de frente nas condições adversas do presente e passarmos a entender a vida como obra de arte, a ser simultaneamente recuperada pelo imaginário sem que as materialidades deixem de ser fundamentais. Marx disse que os homens fazem a história, mas não sabem que a fazem. Para Lévi-Strauss os homens vivem a história, mas não sabem disso. Vivenciam regras, padrões, normas, sem se darem conta da estrutura inconsciente que as rege.

Sua descrença radical nos tempos sombrios do presente é decorrência disso. Pelo menos o século dezanove, reitera, era um pouco melhor do que o nosso. Alguns poucos confortos, uma certa esperança que vencer desigualdades e descabros ainda era possível. “Suprimir ao acaso 10 ou 20 séculos de história não afetaria de modo sensível nosso conhecimento da natureza humana. A única perda irreparável seria a das obras de arte que os séculos viram nascer” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 176).

Com a discrição que lhe é peculiar, ao falar das saudades que sente do Brasil e, em especial, da cidade de São Paulo, são as imagens fotográficas que se superpõem à narrativa escrita (LÉVI-STRAUSS, 1994, 1996). O odor do creosoto estimula os sentidos. O que as fotografias transmitem, afirma Lévi-Strauss, é a impressão de um vazio, de uma falta. Por mais técnicas que sejam, as fotografias não captam o fluxo do mundo real. Paralisam o tempo, congelam o acontecimento. Redescobri-las pela sensibilidade excita a mente e o corpo a perceberem o passado, reinventarem o futuro, problematizarem o presente.

Como o pensamento sempre pensa bem, malgrado as tentativas castradoras que lhe são impostas, o corpo sensível sempre entra em ação, às turras com os mandos e desmandos da razão. Razão e sensibilidade são faces da mesma moeda, como os dois rostos de Jano já referidos anteriormente. Por mais que se queira fragmentar a existência, ela resiste, e com muita tenacidade e perseverança. Dilacerada no deserto do real, busca rejuntar seus pedaços, totalizar, religar, propor novos sentidos aos desatinos desta vida.

Construções mentais coletivas, as mitologias são exemplo disso. Linguagens da imaginação, apropriam-se das poeiras de estrelas deixadas pelo rastro do tempo, solucionam contradições, invertem a relação natureza-cultura e a seqüência presente-passado-futuro. Por isso, devem ser ouvidas com atenção dedicada e aberta, pois suas significações põem nossos sentidos constantemente à prova.

Os mitos, afirma Lévi-Strauss, sempre querem dizer a mesma coisa. Não são específicos de nenhuma sociedade, dessa ou daquela população. São respostas irônicas ou desencantadas para problemas intemporais. Constituem, portanto, patrimônio universal da cultura. Ocorre o mesmo com a música, mistério supremo das ciências humanas. Ao incidir sobre o tempo psicológico daquele que a

escuta, mobiliza pulsões neuropsíquicas, desloca a emoção estética para os confins do imaginário, instala o prazer e o gozo, e esse argumento vale tanto para seja uma sinfonia de Mahler ou de Bruckner, ou para canções de Tom Jobim e Villa Lobos.

Injustamente acusado de negligenciar a história, de não dar a mínima para a luta dos homens, de não ir às ruas em maio de 1968, Claude Lévi-Strauss nos faz ver o mundo de outra forma. Sua paixão pelo entendimento é de tal ordem que nos leva a perceber que somos meros grãos de areia, infinitamente pequenos, filhos do cosmo e, como tal, impermanentes e provisórios.

Permitam, portanto, meus caros colegas, depois de haver prestado homenagem aos mestres da antropologia social no início dessa aula, que minhas últimas palavras sejam voltadas para os selvagens, cuja obscura tenacidade nos propicia, ainda, a oportunidade de perceber os fatos humanos em suas verdadeiras dimensões (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 44).

Esse fragmento da aula inaugural do *Collège de France*, proferida em 5 de janeiro de 1960, posteriormente republicada em *Antropologia Estrutural II* com o título de *O campo da Antropologia é*, simultaneamente, parte e todo de sua vastíssima obra.

De forma semelhante, 48 anos depois, dedico estas poucas palavras a Claude Lévi-Strauss, desejando que a atividade inconsciente do espírito o anime a prosseguir em suas reflexões neste ano de 2008 que marca seu centenário. Disciplina confidencial e íntima, a Antropologia é expressão do regozijo que hoje celebramos. Nós, seus leitores, admiradores e críticos teremos de percorrer muitas sendas para chegar a entendê-lo um pouco mais.

Durante vinte anos, diz, levantava toda manhã embriagado de mitos e, por isso, vivi num outro mundo, como se mito e realidade se confundissem a tal ponto, como nos relatos dos contos de fada. Embriagados de Lévi-Strauss, o caminho está aberto para novas interpretações e desafios dirigidos à construção de uma Antropologia geral, sonho acalentado por ele mesmo, cuja base universalista renova as interpretações das ciências humanas, impondo-lhes novos ritmos, harmonias, cadências e significações.

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone de. Les structures élémentaires de la parenté. **Les Temps modernes**, n. 49, nov. 1949.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Anthropologie structurale**. Paris: Plon, 1958.

_____. **Anthropologie structurale II**. Paris: Plon, 1973.

_____. **Le cru et le cuit**. Paris: Plon, 1964. (Mythologiques I).

_____. **Du miel aux cendres**. Paris: Plon, 1967. (Mythologiques II).

_____. **Histoire de lynx**. Paris: Plon, 1991.

_____. **L'homme nu**. (Mythologiques IV). Paris: Plon, 1971.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **L'origine des manières de table**. (Mythologiques III). Paris: Plon, 1968.

_____. **O pensamento selvagem**. Tradução Maria Celeste da Costa e Souza, Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

_____. **Le regard éloigné**. Paris: Plon, 1983.

_____. **Regarder, écouter, lire**. Paris: Plon, 1993.

_____. **Saudades de São Paulo**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Saudades do Brasil**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. **Les structures élémentaires de la parenté**. Paris: PUF, 1949.

_____. **Tristes tropiques**. Paris: Plon, 1955.

SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la raison dialectique**: théorie des ensembles pratiques. Paris : Gallimard, 1960. Tomo I.

STEINER, George. **Nostalgia del absoluto**. Tradução Maria Tabuyo e Agustín Lopez. Madrid: Ediciones Siruela, 2001.

Merleau-Ponty e Lévi-Strauss: narradores do sensível?

Abrahão Costa Andrade – UFRN

RESUMO

O presente artigo recorda a distinção entre mito e razão para logo em seguida questioná-la à luz das contribuições teóricas e filosóficas de Merleau-Ponty e CLaude Lévi-Strauss.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Lévi-Strauss. Mito. Razão.

ABSTRACT

This article draws a distinction between myth and reason and then as soon to question it in light of philosophical and theoretical contributions of Merleau-Ponty and Claude Lévi-Strauss.

Keywords: Merleau-Ponty. Lévi-Strauss. Myth. Reason.

Colocar uma interrogação no título deste evento foi resposta que encontrei para propor, nesta ocasião, alguns pedaços de reflexão que possam ser apresentados como provocação ao debate. Quem quer que tenha sugerido esse sintagma – “narradores do sensível” – para referir-se a um fenomenólogo e a um etnólogo, sem dúvida o fez de um modo que, a nosso juízo, pudéssemos vê-lo oscilar entre uma baita ingenuidade e um lance de veraz intuição genial, lance para o qual o trabalho da ironia não é nem poderia ser indiferente.

Assim, face a este sintagma “narradores do sensível”, entre o genial e o ingênuo, resta-me, como filósofo, e ainda mais, como hermeneuta, sondar os signos que o compõem e interrogar as manchas de pensamento que, pregnantas, porventura se guardem no tecido do que assim se enuncia. O que é o mesmo dizer: para mim, interessa saber, se é verdade que narrar é uma função do mitógrafo, uma vez que em grego “narração” se diz “*mythos*”, e o mito se opõe – mas por quem? e até quando? – ao logos, presente já na designação daqueles profissionais, o **etnólogo** e o **fenomenólogo**, então em que sentido eles, que usam o logos e o põem como um horizonte desejável de inteligibilidade, em que sentido eles podem ainda assim ser chamados de “narradores”; e por que “do sensível”.

Se tivermos tempo, saberemos ver que nisto estão em jogo toda a situação atual da filosofia contemporânea e também sua prestação de contas, tanto à tradição do pensamento ocidental, com quem ela mantém, como herdeira, uma relação ambígua de atração e repulsa; quanto às forças moventes da história do mundo atual, desde o advento da guerra de 1914, essa semente de um monstro maior, aquele que fora a segunda grande guerra do século XX, e de cujos vestígios estamos longe de estarmos livres, agora em pleno século XXI, quando a guerra continua “tendo lugar”.

Ou seja, há algo aqui, entre o pensar do logos e o narrar do mito, que nos sobrevém com toda relevância, digamos, “historial”, para além de toda aparência de uma mera situação acadêmica de congratulações vazias e auto-promoção por meio do elogio das grandes mentes (mortas, como Maurice Merleau-Ponty; ou sobreviventes, como Claude Lévi-Strass). Mas vamos com calma. O que se tem a dizer de mais urgente nem sempre é o que vem em primeiro lugar.

Por isso, três serão os passos da tarefa que a mim me incubo ao aceitar, não sem algum sentimento de impertinência, o convite para estar presente neste evento. São elas, as tarefas: 1. Responder por que soaria ingênuo designar Maurice Merleau-Ponty e, sobretudo, Claude Lévi-Strauss como “narradores” e narradores “do sensível”; 2. Desmontar o pressuposto que sustentaria aquela acusação de ingenuidade, uma vez que é esse pressuposto, amigo do pensamento dualista, que começa por separar o homem e a natureza, natureza e cultura, cultura filosófica e não-filosófica, inteligível e sensível, crítica e ingenuidade; é este pressuposto o que precisa ser posto e exposto à exigência de uma reformulação completa e radical, e que o foi em primeiro lugar por Lévi-Strauss e Merleau-Ponty; e 3) especificar o sentido e a necessidade de um fenomenólogo e um etnólogo serem, também, com total direito, “narradores”, e “narradores do sensível”.

1.

O ar de ingenuidade, ao chamar um fenomenólogo e um etnólogo de “narradores”, se deixa respirar pela oposição freqüente e o pressuposto assumido de uma diferença radical e originária entre o logos (do lado do inteligível) e o mito (do lado do sensível). O fenomenólogo, sim, pensa o que aparece, o fenômeno; mas o fenômeno não é o mero sensível no nível de uma aparição empírica, segundo uma “atitude natural” que supõe apreender as coisas nelas mesmas, quando no fundo se apanha, com essa apreensão, somente alfaias desajeitadas de um mundo em perspectiva. O fenômeno do fenomenólogo nada tem de “mero sensível”, mas se deixa apanhar *depois* de certa redução, aquela que desfaz a arbitrariedade do sensível para apanhá-lo em sua essência, quer dizer, apanhá-lo na forma pela qual a sensibilidade do sensível se deixa ver em seu todo, e assim se deixa pensar em toda a sua *concretude*.

Em outras palavras, o fenomenólogo, aquele tipo de pensador que resolve voltar às coisas mesmas, e confessa sua paixão pelo concreto, nem por isso é menos filósofo, ou seja, nem por isso se deixa fugar menos por aquela acusação, famosa para os filósofos, de inverter o curso natural das coisas sob o pretexto de apresentá-las sob melhor significação. O “melhor” aí se colocando do lado do “mais inteligível”; do “mais puro”; do “mais sistemático”; do “mais lógico”.

Dir-se-ia, porém, que estamos pensando muito mais em Husserl do que em Merleau-Ponty. Mas se seria o caso de marcar a diferença entre um predecessor e um sucessor, seria também com maior razão que não aceitaríamos o vínculo entre a antropologia do sensível de um Marcel Mauss e a etnologia de Claude Lévi-Strauss, para vincar, com a sede de inteligibilidade deste último, a ingenuidade de quem quisesse chamá-lo de “narrador”, e “narrador do sensível”. Com efeito, quando, em *O pensamento selvagem*, o etnólogo francês procura se desfazer das concepções estereotipadas de alguns de seus pares a respeito do pensamento dos povos habitantes da selva, descartando categorias como a da “mentalidade pré-lógica”, e encarando a variedade concreta e multifacetada do pensamento dos povos ditos primitivos, é com a intenção de lhe descobrir, subjacente, uma lógica, uma “lógica concreta”, porém uma *lógica*, o que move o empenho do etnólogo.

“Sem dúvida, ressalta Lévi-Strauss, existe qualquer coisa de paradoxal na idéia de uma lógica cujos termos consistem em sobras e em pedaços, vestígios de processos psicológicos ou históricos e, como tais, desprovidos de necessidade. Contudo, quem diz lógica diz instauração de relações necessárias” (LEVI-STRAUSS, 2007, p. 51). E são bem essas “relações necessárias” o que interessam ao etnólogo, que encara essa variedade despedaçada de signos e coisas para encontrar-lhe uma coerência interna que, em termos de necessidade e abrangência, nada ficaria a dever à lógica das classificações do pensamento ocidental. Quer dizer, perspectivando seu heteróclito material de estudo sem desdenhar sua especificidade, como sói acontecer com todo bom estudioso da cultura alheia, ao etnólogo não interessa tanto o sensível pelo sensível, o concreto pelo concreto, mas muito mais o *quantum* de ordem e necessidade, numa palavra, o *quantum* de inteligibilidade presente naquele material.

Para ele, conhecer esse “objeto” aparentemente desprovido de sentido; conhecer essa aparente “falta de lógica” e mesmo esse “pensamento não-lógico” ou “pré-lógico”, é desbravar a aparência em busca de uma – *estrutura* profunda, mediante a qual se conquista uma sua apreensão para além da dicotomia, etnocêntrica, porquanto herdada da cultura do etnólogo, a ocidental, entre um sensível e um inteligível; entre a multiplicidade do sensível e a unidade do inteligível; e reconhecer, afinal, que há um mundo perfeitamente estruturado no interior de um pensamento feito de coisas alheias à idéia que fazemos do que seja “um pensamento”.

2.

Ora, mas é justamente sob o impacto da ultrapassagem dessa dicotomia pela idéia de uma “estrutura”, que se desfaz a base sobre a qual se poderia estranhar a designação “narradores do sensível” para um etnólogo e um fenomenólogo, e considerá-la “ingênua”. Ingênuo *seria* pensar que um estudioso tão afeto a uma “lógica das classificações” pudesse ser considerado “um narrador”, um mitógrafo, quem sabe. Simplesmente porque uma coisa seria a lógica, e outra bem diferente seria o mito que se dispersa pela vida dos povos e se reúne apenas pelas narrativas de uma tradição. Uma coisa *seria* a unidade da lógica; outra, a multiplicidade do mito. Mas o encontro com uma “lógica do concreto”, ou melhor, com a idéia de uma “estrutura” inteligível no interior da multiplicidade do sensível, estrutura capaz de dispensar, por seu próprio arranjo, o recurso à oposição entre um sujeito pensante e um objeto pensado, esse encontro trava o caminho daquela gélida oposição entre sensível e inteligível, e promete recolocar a questão da diferença entre o narrar e o pensar em uma posição para além de toda ingenuidade.

Em outras palavras, qualquer que tenha sido o desdobramento que Lévi-Strauss tenha dado a seu trabalho de pensamento, por que Merleau-Ponty se sentiu desde cedo atraído pela noção de “estrutura”? A resposta, que apenas nos interessa entender, vem do próprio fenomenólogo: “Com a noção de estrutura, diz ele, estabelece-se hoje um regime de pensamento cuja fortuna responde a uma carência humana em todos os domínios. A estrutura, presente fora de nós nos sistemas naturais e sociais, e em nós como função simbólica, indica para o filósofo um caminho fora da correlação sujeito-objeto que domina a filosofia de Descartes a Hegel” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 395). A estrutura, que inaugura um “regime de pensamento”, atende a uma carência humana e indica um caminho para a filosofia diferente do que ela vinha trilhando pelo menos até Hegel.

Esse “regime” inaugurado é aquele que por si desfaz o movimento anterior há pouco indicado, de traçar com cores fortes a diferença entre lógica e não-lógica, logos e mito, o que pode ser uma sacada crítica de análise do pensamento contemporâneo e o que se propõe como mera ingenuidade. Desfaz esse movimento porque instaura, no interior da diferença e da multiplicidade, uma unidade inteligível, mas uma unidade que dá a razão de ser e não desfaz aquela diferença e aquela multiplicidade. Isto quer dizer, enfim, que opor sujeito e objeto, logos e mito, inteligível e sensível, mais do que uma estratégia para fazer progredir o conhecimento humano, seria o testemunho material de uma falta, de uma carência; isto é, que fazemos essa oposição menos para conhecer-nos e às coisas do que para dá evidência a uma necessidade que não seria suprida senão quando nos puséssemos para além dessa oposição e de suas derivas. Mas compreender essa necessidade e cobri-la com o manto dessa nova noção, a de estrutura, é pôr em marcha o pensamento filosófico num caminho completamente outro.

Eis uma ressalva que impõe indagar, mesmo que desconfiemos de que seja, mesmo, a noção de estrutura o que irá nos salvar: que necessidade humana é essa, e por que a filosofia precisaria aceder a um caminho “fora da correlação sujeito-objeto”, e com isto, fora também da rígida distinção entre identidade e diferença, inteligível e sensível, logos e mito, ou pensamento e narração.

3.

É forçoso observar que, na modernidade, foi Kant o primeiro pensador que percebeu como urgente essa “necessidade humana” referida por Merleau-Ponty, quando buscou em uma crítica do juízo uma passagem subterrânea possível entre a natureza (o sensível) e a liberdade (o inteligível), que as duas críticas anteriores, da razão pura e da razão prática tão bem dissociaram; mas foi Hegel quem melhor a formulou, embora em termos restritivos, quando se pronunciou acerca da “necessidade *de* filosofia”, dizendo:

Quando o poder de unificação desaparece da vida do homem, e as antíteses perdem sua relação vital e reciprocidade e ganham independência, origina-se a necessidade da filosofia. Até aqui esta necessidade foi uma contingência; porém, sob a cisão dada, [...] a tentativa [...] de superar a oposição entre subjetividade e objetividade fixas e de conceber como um devir o ser-que-deveio do mundo intelectual e real [torna-se *necessária*] (HEGEL apud HABERMAS, 2000, p. 31).

Marx corrigiria Hegel para dizer que não seria a filosofia essa “tentativa necessária”, porém a revolução social. Mas, seja como for, está em jogo aqui algo que, se não é a filosofia que resolve, é ela que tem de pôr como problema: esse algo seria a necessidade de uma unificação entre sujeito e objeto, entre mundo real e mundo intelectual, que se inscreve na ordem de uma aspiração a uma vida dotada de sentido, emancipada, em uma palavra, não-violenta, porque se a violência começa por romper a unidade de uma vida particular, e se prolonga na instituição de um pensamento que se sustenta numa ruptura fundamental entre sujeito e objeto, ou antes, entre espírito e natureza, razão e mito, sensível e não-sensível.

A filosofia não foi apenas a instauradora dessa violência fundamental, afeita a cisões e mais cisões; ela também se reconhece nas tentativas de superá-las, a fim de encontrar um mundo em que não mais fosse necessário nenhum estranhamento, no sentido em que um cão feroz estranha alguém da família. A propósito, a palavra “família” aqui vem bem a calhar. No fundo se trata de mostrar, seja numa

lógica das classificações totêmicas, seja numa tentativa de filosofia desviada para uma rota fora das oposições comuns, trata-se de mostrar o ar familiar de que se compõe a totalidade das coisas que constituem a cultura e suas relações com o mundo natural. O reencontro com a natureza e, por meio dela, com o sensível, seria a estratégia mediante a qual se vislumbraria, sob a conciliação entre pensar e narrar, uma reconciliação possível para além da situação atual de violência, atualidade esta que já tem mais de trinta séculos, e diante da qual somos forçados a dar razão a quem disse que, apesar de toda a aparência, ainda vivemos na pré-história de nossa própria humanidade.

O pensamento de Merleau-Ponty, quando atento às possibilidades que a noção de “estrutura”, acenada por Lévi-Strauss, trazia, tinha, salvo engano, em mira justamente esse estado de humanidade em que ainda não vivemos senão por exceção, mas que nos cumpre desejar e procurar realizar como regra geral, o estado em que o mito não será o nome do que, sem razão, nos opomos com a razão, mas a tela ou a folha em branco na qual, displicentemente, pintamos ou narramos o sensível, e isto como uma forma legítima de, simplesmente, pensar; tanto quanto também a vida que partilhamos com os outros, os mais diferentes e afastados, como uma forma de, simplesmente, ser e estar no mundo e com o mundo.

P.S.: Pediram-me, na ocasião do Colóquio em que li esse texto, que dissesse que outro nome daria ao Colóquio “Narradores do Sensível”. Evidentemente, na ocasião não haveria cabimento nem mesmo condições pessoais para responder a isso. Depois de alguma meditação, porém, ocorreu-me o seguinte título: “Merleau-Ponty e Lévi-Strauss: Narradores do Inteligível e Pensadores do Sensível”. Que outro Colóquio nos coloque na situação de explicitar isso.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LEVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 2007.

MERLEAU-PONTY, C. **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

Claude Lévi-Strauss e a experiência sensível da Antropologia¹

Mariza Martins Furquim Werneck – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

RESUMO

A partir de um projeto eminentemente científico, o antropólogo Claude Lévi-Strauss transformou sua obra numa experiência estética próxima da literatura, das artes plásticas e da música. Este artigo pretende demonstrar que, para realizar esta tarefa, e sem perda do rigor, o fundador do estruturalismo antropológico utilizou-se, em suas análises, de procedimentos inerentes às artes plásticas como verdadeiras ferramentas epistemológicas, ou *operadores estéticos*.

Palavras-chave: Claude Lévi-Strauss. Experiência Estética. Operador estético. Ferramenta Epistemológica.

RESUMÉ

Dans le cadre d'un projet essentiellement scientifique, l'anthropologue Claude Lévi-Strauss a transformé son oeuvre dans une expérience esthétique proche de la littérature, des arts plastiques et de la musique. Cet article veut démontrer que, pour réaliser cette tâche, le fondateur du structuralisme s'est servi de démarches propres aux arts plastiques comme des vrais outils épistemologiques ou *opérateurs esthétiques*.

Mots-clés: Claude Lévi-Strauss. Experienece Esthétique. Opérateur Esthétique. Outil Épistemologique.

Em um dos mais conhecidos capítulos de *O pensamento selvagem* – “A ciência do concreto” (1976, p. 30) Lévi-Strauss descreve a cerimônia do *hako*, que acompanha a travessia de um rio, realizada por um grupo de índios pawnee, habitantes do alto Missouri. Cada um dos momentos em que se divide o ritual é marcado por uma invocação aos espíritos.

¹ Este artigo é uma versão modificada e condensada do capítulo “Experiência plástica” da tese de doutorado *Mito e experiência: operadores estéticos de Claude Lévi-Strauss*, defendida na PUC/SP, em 2002.

Ao tocar os pés na água, os viajantes fazem uma oração. Quando os deslocam dentro do rio, outra invocação se segue. Quando a água lhes cobre completamente os pés, mais uma vez os espíritos são invocados, e assim sucessivamente. A cada parte do corpo, tocada pela água, corresponde uma oração.

Segue-se a invocação ao vento que, como afirma Lévi-Strauss (1976, p. 30) “separa os momentos em que o frescor é percebido apenas pelas partes molhadas do corpo, depois aqui e ali e, enfim, por toda a epiderme”. Deve-se dirigir um encantamento especial a cada momento ou experiência vivida, e é preciso, sobretudo, que se preste muita atenção a tudo.

A descrição deste ritual, um dos inúmeros inventariados em *O pensamento selvagem*, diz muito acerca dos limites da nossa experiência sensível, e registra, com precisão, uma forma de percepção de mundo que, se algum dia chegamos a conhecer, nos é, hoje, perfeitamente estranha.

Mas não foi sempre assim. Para não voltar muito no tempo basta lembrar que, quando a Europa gestava o Iluminismo, e anunciava o triunfo da razão soberana, seus filósofos se debruçaram sobre o legado do sensível, e tentaram entender em que medida o entendimento do mundo nascia dos sentidos. Assim fizeram Locke, Hume, Voltaire, Diderot, Rousseau, Condillac. Herdeiros da tradição grega, retomada por Descartes, ao mesmo tempo em que alertaram sobre os perigos das paixões desencadeadas pelos sentidos, realizaram, em suas obras, uma exploração sistemática dessas qualidades, à qual podemos sempre voltar.

Dentre todas as páginas que se escreveram sobre a experiência sensorial, as mais belas estão, sem sombra de dúvida, no *Tratado das sensações* (1754), de Etienne de Condillac e, por meio delas, talvez seja possível nos aproximarmos um pouco mais da sensação experimentada pelo índio, ao penetrar no rio, relatada por Lévi-Strauss, em *O pensamento selvagem*.

Para tornar possível sua investigação sobre o entendimento humano, Condillac criou um procedimento que Luiz Roberto Monzani, na Introdução à edição brasileira do *Tratado* chama de uma “ficção metodológica”: imaginou uma estátua, esculpida em mármore, à qual concedia, um de cada vez, e de forma sucessiva, cada um dos cinco sentidos. A partir daí, tentava captar a forma específica de apreensão do mundo, dada somente pelo uso de determinado sentido.

Para garantir o sucesso de seu exercício, Condillac previne o leitor que ele deve se colocar exatamente no lugar da estátua que irá observar. Diz ele: “É preciso começar a existir com ela, ter apenas um sentido quando ela tem somente um; adquirir apenas as idéias que ela adquire: contrair apenas os hábitos que ela contrai: numa palavra, é preciso ser apenas o que ela é” (CONDILLAC, 1993, p. 27).

Da mesma forma que o índio da narrativa de Lévi-Strauss atribui um significado simbólico a cada sensação, à medida que penetra no rio, e vai tomando consciência de partes de seu corpo que vão

sendo molhadas pela água, ou tocadas pelo vento, a estátua de Condillac, quando dispõe apenas do sentido do tato também aprende, em primeiro lugar, que tem um corpo, e que ele se move.

Rapidamente ela se dará conta da existência de outros corpos. Conhece então o calor e o frio, a solidez e a fluidez, a dureza e a maciez, o movimento e o repouso. Conhece também, entre muitas outras coisas, a duração, a idéia de imensidão e de eternidade.

Mas um de seus maiores espantos, diz Condillac (1993), nasce do fato de não ser tudo que toca:

Desse espanto nasce a inquietude de saber onde ela é, e se ousa assim me exprimir, até onde é. Então ela pega, solta e torna a pegar tudo o que está à sua volta: toca-se, compara-se com os objetos que toca e, à medida que vai tendo idéias mais exatas, seu corpo e os objetos lhe parecem se formar sob suas mãos. A cada coisa que toca, ela crê estar tocando tudo (p. 127).

Esta última frase de Condillac, sobre a sua bela estátua, poderia – e sem medo de estarmos cometendo uma grande heresia – perfeitamente ser completada com a do índio que atravessa o rio: “A cada coisa que toca, ela crê estar tocando tudo” “pois – continua o índio americano – Tirawa, o Espírito Supremo, reside em todas as coisas”.

Separados no tempo e no espaço, estes dois relatos tratam de experiências que, em alguma medida, se equivalem, ainda que partam de perspectivas diferentes. Cada um à sua maneira, os dois pensadores demonstraram que, efetivamente, tanto o sensível quanto o inteligível são igualmente *bons para pensar*.

A maior diferença, entre os dois, talvez resida no fato de que o índio pawnee participa de uma ordem sagrada, em que cada coisa deve estar em seu lugar. “Poder-se-ia dizer – diz Lévi-Strauss (1976, p. 17) –, que é isso que a torna sagrada, pois, suprimindo-a, ainda que por pensamento, toda a ordem do universo se encontraria destruída”.

Já a estátua de mármore esculpida por Condillac pertence a um sistema classificatório criado por um mundo já desencantado. Em o *Tratado das sensações*, Condillac (1993) tenta recuperar uma experiência quase perdida, e, para isso, obrigou-se a um trabalho fantástico de sistematização das sensações.

Lévi-Strauss também fez o mesmo, só que, ao construir esse grande inventário da lógica do sensível, que é *O pensamento selvagem* voltou-se para culturas humanas que, de algum modo, ainda preservam essa forma de apreensão do mundo.

Pensador selvagem em um mundo desencantado, Lévi-Strauss sabe que, na passagem do *mythos* para o *logos*, algo se perdeu. A partir daí nunca mais se pôde pensar miticamente e os deuses, salvo

engano, desapareceram para sempre. Alguns séculos de pensamento cartesianamente organizados foram suficientes para não nos deixar qualquer ilusão mítica. Como então, pensar o mito, hoje?

Tentando superar esse impasse, Lévi-Strauss criou, como Condillac, uma estratégia metodológica. Foi buscar um lugar de passagem que se encontrasse, exatamente, a meio caminho entre o conhecimento científico e o pensamento mágico, entre a experiência sensível e a inteligível. Elegendo os procedimentos da arte como privilegiados para pensar sua ciência, transformou o mito em música, em forma plástica, em experiência estética.

A prosa do mundo, de Lévi-Strauss, se é densa de musicalidade, como ele propõe nas *Mitológicas*, é igualmente plástica, imagética. A intimidade com a pintura, vivida desde a infância, vai contaminar seu olhar sobre a natureza, e sobre a realidade em geral. Como já se disse das maçãs de Cézanne, ou dos girassóis de Van Gogh, para Lévi-Strauss (1997, p. 27), “o espetáculo de um cesto cheio de morangos não será jamais o mesmo para quem se lembra do modo como os holandeses e os alemães do século XVII, ou Chardin, os pintaram”.

O que espera dos pintores que elegeu como mestres é exatamente isso: que lhe mostrem a realidade melhor do que ele mesmo seria capaz de ver, que apurem seus sentidos e sua inteligência do mundo (LÉVI-STRAUSS, 2005).

Da mesma forma que sua obra se constrói a partir dos livros e da música que leu e ouviu, e que se sedimentaram dentro dele em camadas geológicas, seu texto-palimpsesto é feito também dos muitos quadros – retratos e paisagens – que o habitam em permanência desde a infância, vivida em casa do pai e tios pintores, e na frequentação das telas de Poussin, Ingres, Chardin, das estampas japonesas e, mais tarde, da arte surrealista.

Esses quadros, tantas vezes descritos em seus livros, compõem as peças de um museu imaginário, passível de ser plenamente inventariado, e funcionam, ao mesmo tempo, como uma espécie de iconografia de seu pensamento.

Isso equivale a dizer que, longe de ser mera referência externa à obra, ou matéria de pura reflexão subjetiva, as artes plásticas, da mesma forma que a música e a literatura, atuam em seu pensamento como um operador estético, uma ferramenta de pensar.

Seus métodos e técnicas vão ser reapropriados e transformados em ciência, ou seja, em categorias adequadas para entender como opera o espírito humano, fim último da ciência levistraussiana como um todo. Nesse sentido, suas incursões no terreno da arte deixam de ser mera reflexão sobre arte, para ganhar uma dimensão estética em si mesma.

Essa perspectiva foi anunciada, inúmeras vezes, por ele próprio, seja ao exaltar o método de pintura criado por Poussin como um “método de composição tão perfeitamente assimilado que se torna

quase um modo de pensamento” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 13) ou quando, ao referir-se ao trabalho da pintora alemã Anita Albus, revela que o que mais admira em sua obra é exatamente a capacidade de “colocar a pintura a serviço do conhecimento, e fazer da emoção estética um efeito de coalescência tornada instantânea pela obra, das propriedades sensíveis das coisas e de suas propriedades inteligíveis” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 338).

Renunciando à arte para fazer ciência, – é preciso reconhecer, nunca foi um grande artista – não deixou de integrar os procedimentos artísticos de forma profunda. Assim como Anita Albus – para não dizer como Rousseau – também ele realizou, efetivamente em sua obra, a união do sensível com o inteligível e demonstrou, na prática, que, se é de ciência que se trata, a arte também é boa para pensá-la.

Esse procedimento pode ser claramente identificado ao longo de seus livros, e foi objeto de infundáveis polêmicas. Dentre elas, critica-se seu gosto por um tipo duvidoso de arte acadêmica, o interesse por pintores considerados menores, e seu implacável combate à arte abstrata.

Em *Tristes trópicos* (1996), é perceptível essa aproximação, com uma pintura de tipo mais tradicional, reveladora de uma vocação de paisagista e retratista. No entanto, ao estender seu olhar pictórico sobre as narrativas míticas, nos quatro volumes das *Mitológicas*, e nos livros que as prosseguem, Lévi-Strauss vai estabelecer um diálogo fecundo com a arte mais significativa do seu tempo, a dos surrealistas, e, mais precisamente, com as colagens de Max Ernst.

Os mitos de que se utiliza para construir os modelos estruturais adquirem, através de sua análise, intensa plasticidade e são transformados ora em objetos tridimensionais, como móveis de Calder, ora numa noiva de Duchamp, “desnudada por seus celibatários, mesmo”, ou ainda em evanescentes anamorfozes – distorções de perspectiva originárias da Renascença, e retomadas por vários artistas contemporâneos, como Salvador Dali e Jean Cocteau, e também utilizadas na teoria psicanalítica de Jacques Lacan.

Por isso, para decifrar os textos – até mesmo os mais teóricos – da obra levistraussiana, é preciso, antes, percorrer uma pequena galeria de arte – um recinto de imagens, onde ele elabora seu pensamento.

Exemplo clássico desse procedimento pode ser encontrado em o já citado “A Ciência do Concreto”, texto-manifesto do método estrutural, no qual Lévi-Strauss explora em minúcia os diversos sistemas classificatórios da flora e da fauna de determinados grupos tribais.

Ao lado dessas taxonomias de História Natural, e atribuindo-lhe a mesma ordem de grandeza, o autor de *O pensamento selvagem* passa em revista diversas formas de manifestação artística. Afinal, para ele, as faculdades intelectuais necessárias para a produção da ciência estão presentes tanto na fabricação da arte, quanto na da magia.

O personagem que ocupa a cena principal dessa reflexão é, sem sombra de dúvida, o *bricoleur*, recolhido do fundo da sua infância, mais precisamente da figura paterna, Raymond Strauss, retratista de profissão, ao qual, em seus relatos biográficos, refere-se com frequência.

Quando escasseavam as encomendas de retratos, o pai dedicava-se à bricolagem, ou seja, à fabricação de pequenos objetos, nascidos de cacos e ruínas de outros, que ajudavam a complementar o orçamento doméstico. Surgiam abajures cuja cúpula era feita de estampas japonesas baratas, mesas de laca chinesa, e tecidos impressos com técnicas domésticas. Lévi-Strauss participava ativamente da manufatura desses objetos, chegando a descrever, em suas entrevistas, detalhes de alguns desses procedimentos.

Essa experiência não vai ser desprezada na construção do seu pensamento. Em “A Ciência do Concreto” a figura do *bricoleur* emerge e se transforma na chave metafórica definitiva para explicitar os fundamentos do pensamento mágico. No mesmo texto, o retrato de Elizabeth da Áustria, pintado por François Clouet, não ocupa lugar menos relevante quando se trata de considerar o valor metodológico – e também estético da miniatura na produção da ciência (LÉVI-STRAUSS, 1976).

Na arte da bricolagem, o onírico e o poético são elementos constitutivos do objeto fabricado, não importando a sua rusticidade. É a arte do improviso, do intuído, em que a imaginação, aliada a uma grande habilidade manual, desempenha papel fundamental.

Artista do acaso objetivo, colecionador de cacos e ruínas, o *bricoleur* retira, até mesmo do ordenamento e da classificação de seus materiais, uma experiência estética suplementar.

Passemos a *Tristes trópicos* (LÉVI-STRAUSS, 1996). Entre os gêneros picturais aos quais se aventura, é no paisagismo, com certeza, que se sente em seu elemento. “Se abrissemos as pessoas, encontrar-se-iam paisagens”, disse certa vez Agnès Varda (apud SUSSEKIND, 1990, p. 156). Tratando-se de Lévi-Strauss, talvez isso seja verdadeiro, pois é a partir de suas paisagens internas que começa a ver os trópicos.

Mas não de imediato. A princípio sua visão é vacilante, quase um *não-saber-olhar* pois, como ensina Gaston Bachelard, é preciso muita imaginação para viver um espaço novo: “Toda paisagem – diz Lévi-Strauss (1996, p. 54) – apresenta-se, de início, como uma imensa desordem que nos deixa livres para escolhermos o sentido que preferimos lhe atribuir”.

Essa liberdade lhe é penosa, pois tem os olhos demasiadamente domesticados pela paisagem européia *real*, mas também, e, sobretudo, impregnados da paisagem *pintada* pelos grandes mestres, aos quais delegou a tarefa de ensiná-lo a ver melhor aquilo que o comove no espetáculo do mundo:

O viajante europeu fica desconcertado com essa paisagem que não se enquadra em nenhuma de suas categorias tradicionais. Ignoramos a natureza virgem, nossa paisagem é ostensivamente subjugada pelo homem [...]. Porém, mesmo as mais agrestes paisagens da Europa apresentam um ordenamento cujo intérprete incomparável foi Poussin (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 89).

O sentido que escolhe para atribuir a esse espaço novo lhe é fornecido, mais uma vez, pela pintura: olhar necessário, capaz de orientá-lo para começar a organizar essa paisagem indomada, e para que sua vida não se perca em meio às savanas do Brasil Central, como tantas vezes pressentiu.

Afinal, para ele, o papel da arte não se resume em proporcionar ao espectador uma gratificação sensível, mas “é também um guia, um meio de instrução, eu diria quase de aprendizado da realidade ambiente” (LÉVI-STRAUSS apud CHARBONNIER, 1989, p. 123).

À medida que ganha intimidade com os trópicos, embora permaneça prisioneiro do mundo das analogias começa a retirar de sua própria palheta formas e cores mais nítidas:

Essa floresta difere da nossa pelo contraste entre a folhagem e os troncos. Aquela é mais escura, seus matizes de verde lembram mais o mineral do que o vegetal e, no primeiro reino, mais ainda o jade e a turmalina do que a esmeralda e a olivina. Os troncos, ao contrário, brancos ou cinzentos, perfilam-se como ossadas sobre o fundo escuro da folhagem (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 87).

Ainda assim, continua a projetar outro quadro, mais íntimo, sobre essa natureza insólita: “Vista de fora, essa natureza é de uma ordem diferente da nossa; manifesta um grau superior de presença e de permanência. Como nas paisagens exóticas de Henri Rousseau, seus seres alcançam a dignidade de objetos” (p. 87).

Somente a partir daí é que começa a se desprender desse repertório tão conhecido, dessa pintura interiorizada, e ousa esboçar suas próprias aquarelas. Pinta então o mar, a montanha, a floresta. A referência pictural é inequívoca – as metáforas utilizadas bem o demonstram – mas é preciso lembrar, como no caso dos retratos, que os seus mestres paisagistas não foram apenas pintores.

Mais uma vez, é necessário evocar Rousseau, o primeiro a adestrar o seu olhar para a natureza, ainda que, ao contrário de Diderot, tenha permanecido insensível à pintura.

Em seguida vem Chateaubriand, o escritor-viajante, que sabia explorar paisagens desconhecidas com recursos magníficos de descrição.

É preciso lembrar ainda o poeta da *floresta de símbolos*, a quem Lévi-Strauss presta homenagem, ao descrever “a grande floresta úmida de coníferas [...] – vegetação regular que encantaria Baudelaire” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 143). E claro, ainda há Goethe.

Em suas descrições, contudo, a paisagem imaginária parece prevalecer sobre a real. Como declarou certa vez, poderia perfeitamente viver diante de um daqueles portos marítimos pintados por Joseph Vernet, que reconstituem a França do século XVIII: “Imagino que pudesse viver diante desses quadros, e que as cenas que representam se tornem para mim mais reais do que as que me cercam” (LÉVI-STRAUSS apud CHARBONNIER, 1989, p. 86).

O que o interessa, sobretudo, é a paisagem idealizada, onde possa encontrar refúgio, experiência que só a pintura pode restituir-lhe, intacta.

Não deixa de ser intrigante, no entanto, o fato de Lévi-Strauss não ter tido contato anterior com a paisagem brasileira, em sua versão pictural. Com efeito, em seus escritos, não há registros, salvo engano, das obras dos pintores-naturalistas, franceses e alemães, que, durante todo o século XIX, por aqui andaram, e cumpriram o papel, como diz Flora Sussekind, de organizar nosso próprio olhar sobre a paisagem, e de nos familiarizar com ela (SUSSEKIND, 1990). No imaginário levistraussiano o Brasil era uma impressão levemente visual, mas fortemente olfativa:

O Brasil esboçava-se em minha imaginação como feixes de palmeiras torneadas, ocultando arquiteturas estranhas, tudo isso banhado num cheiro de defumador, detalhe olfativo introduzido subrepticamente, ao que parece, pela homofonia observada de forma inconsciente entre as palavras Brésil e grésiller [‘Brasil’ e ‘crepitar’], e que, mais do que qualquer experiência adquirida, explica que ainda hoje eu pense primeiro no Brasil como num perfume queimado (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.45).

Em uma entrevista concedida ao completar os seus 90 anos – portanto há dez anos atrás – afirma que continua se lembrando do Brasil como um lugar de cheiros fortes, que emergem ao acaso: um abacaxi colhido na floresta, com cheiro de framboesa; o cheiro do fumo de rolo, da pinga, e da rapadura. Diz ainda:

Nunca me esquecerei que, ao chegar – estávamos em alto mar havia dezenove dias, acho – e a primeira percepção que tivemos do Novo Mundo, – ainda não se podia ver a costa – foi um cheiro: cheiro de tabaco, cheiro de pimenta [...], enfim, tudo isso está ligado ao Novo Mundo, não sei se é exatamente isso. Mas

é sem dúvida uma das dimensões da natureza brasileira, que não é apenas visual, ou tátil, é também olfativa (LÉVI-STRAUSS apud PERRONE-MOISÉS, 1999, p. 11).

No entanto, se é verdade que desconhecia as representações pictóricas do Brasil, o mesmo não ocorreu com o Japão. A paisagem japonesa já o havia impregnado, antes mesmo de sua primeira visita àquele país e, pode-se dizer, desde a infância, pois segundo sua biografia, sua coleção de objetos de arte iniciou-se com uma estampa japonesa, presenteada pelo pai. Além disso, ao longo de sua obra, inúmeras vezes, referiu-se à sua paixão pelos “*ukiyo*”, as “imagens do mundo flutuante”, pintadas por Hokusai ou Utamaro.

Ao chegar em Tóquio, contudo, não reconheceu, na paisagem real, as imagens que registrara previamente em seu mais íntimo museu, e a decepção foi enorme: “O espetáculo que presenciei primeiro me apertou o coração. Essas margens degradadas, entulhadas de usinas e de entrepostos, era isso, então, a seqüência das delicadas paisagens desenhadas e pintadas por Hokusai em Sumida-gawa ryôgan ichiran?” (MAGAZINE LITTÉRAIRE, 1993, p. 48).

A consternação é maior ainda ao verificar que o barco em que estava, de fabricação antiga, em velha madeira *delavée*, roído pelos borrifos das ondas do mar – do mesmo modo que as embarcações de passeio, ornadas de lanternas coloridas – era, como numa promessa de felicidade, idêntico às embarcações figuradas por Hokusai, há mais de cento e oitenta anos.

O desamparo de Lévi-Strauss diante desse cenário – o mesmo já experimentado tantas vezes às margens do Sena, que também já não lhe restituem as imagens ali pintadas no século XVIII, ou no começo do XIX –, faz com que, de forma patética, peça “ao Japão moderno, autor de tantos milagres”, que se lembre “com um pouco mais de piedade”, de que foi antigamente *Edo*, e ressuscite um dia o rio de Sumida, que, durante dois ou três séculos, fizeram a felicidade dos pintores e dos poetas (MAGAZINE LITTÉRAIRE, 1993, p. 48).

Para ele, a pintura pode servir ao homem como um dos últimos testemunhos de um mundo que já foi menos agressivo com a natureza e, muito mais do que isso, é capaz de fornecer-lhe o modelo para restaurá-la.

Mas, entre os quadros pintados por Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos*, o mais conhecido – e em tudo excessivo – é o pôr-do-sol, visto do mar, antes de sua chegada ao Brasil.

Acompanhá-lo em sua descrição, pode ser esclarecedor para o entendimento tanto de sua ciência, como o de sua estética.

Ao construir sua rede de metáforas, a primeira delas, como não poderia deixar de ser, é retirada de um drama musical: “O nascer do dia é um prelúdio, seu poente, uma ouverture que se apresentaria no final, e não no começo, como nas velhas óperas” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 60). Nesse espetáculo, como nas *Mitológicas*, a pintura parece estar ausente, e não se deixa ver de imediato.

É necessário um desvio de rota, literal, no caso, para que as cores comecem a surgir: o navio *Mendoza* realiza uma curva quase imperceptível e coloca Lévi-Strauss diante de um espetáculo de luz cambiante, como a de um quadro impressionista. A partir daí, penetra no mundo das formas, e todos os matizes são retirados de sua palheta.

A tarefa exige tamanha concentração que faz pensar na precisão de um cientista aliada à sensibilidade de um artista. Ou, por que não retirar disso a lição contrária: o rigor de um artista aliado à sensibilidade de um cientista? Ainda assim, é o pintor quem diz: “Por uma alquimia impenetrável, cada cor consegue metamorfosear-se em sua complementar, quando se sabe muito bem que na palheta seria absolutamente indispensável abrir outro tubo a fim de obter o mesmo resultado” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 64).

Mas antes que a noite se introduza, “*como por um embuste*”, roubando ao pintor impressionista o seu evanescente espetáculo de luz e cor, Lévi-Strauss dá as últimas pinceladas. A noite é o lugar de ilusão, “inaugura um espetáculo falso”, e se o pintor se distrai as cores o confundem, e trazem enganos. Assim, seu texto é tomado por expressões tais como: “mas é porque não prestei atenção em certas nuvens que se tornaram vermelho-vivas”, ou “uma nova tonalidade que, no entanto, eu não observara” e ainda: “a ilusão aumentava com os últimos clarões do dia” (p. 64-65).

Tudo se inverte: “E porque o céu que contornava essas flechas nebulosas simulava um oceano, e porque o mar em geral reflete a cor do céu, esse quadro celeste reconstituía uma paisagem distante sobre a qual o sol voltaria a se pôr” (p. 64-65).

O texto termina sob o signo do ilusório e do fugidio. Quando a cortina se fecha, restaram apenas “os suportes de um cenário cuja pobreza, fragilidade e caráter provisório percebemos de repente, após o espetáculo, e num palco privado de luz, cuja ilusão de realidade não decorria de sua natureza, mas de algum truque de iluminação e perspectiva” (p.64-65).

Por mais que se evidencie, na descrição desse pôr-do-sol, certo olhar pictórico de Lévi-Strauss, os comentários sobre ela seriam irrelevantes, se não se atentasse para o parágrafo que, no livro, a precede.

Com efeito, nele Lévi-Strauss declara que, diante desse cenário, experimentou uma espécie de estado de graça e de febre, ao tentar imobilizar em sua caderneta as formas evanescentes, e sempre renovadas, que presenciava.

Esse exercício o fascina ainda, diz ele, e é a partir dele que construiu seu ofício de etnólogo. Afinal, a atividade estruturalista não é outra coisa senão a capacidade de captar formas em permanente transformação:

Se encontrasse uma linguagem para fixar essas aparências a um só tempo instáveis e rebeldes a qualquer esforço de descrição, se me fosse dado comunicar a outros as fases e as articulações de um acontecimento no entanto único e que jamais se reproduziria nos mesmos termos, então, parecia-me, eu teria de uma só vez atingido os arcanos da minha profissão: não haveria experiência estranha ou peculiar a que a pesquisa etnográfica me expusesse e cujo sentido e alcance eu não pudesse um dia fazer com que todos captassem (p. 60).

REFERÊNCIAS

CHARBONNIER, Georges. **Entrevistas com Claude Lévi-Strauss**. Campinas: Papirus, 1989.

CONDILLAC, Etienne de. **Tratado das sensações**. Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Ed da Unicamp, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **De perto e de longe**. Tradução de Lea Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. **Olhar, escutar, ler**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. **O pensamento selvagem**. Tradução de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

_____. **Le regard éloigné**. Paris: Plon, 1983.

_____. **Tristes trópicos**. Tradução de Rosa Freire de Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MAGAZINE LITTÉRAIRE: Claude Lévi-Strauss: esthétique et structuralisme. Paris: n. 311, juin. 1993.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Entrevista: Claude Lévi-Strauss aos 90. **Revista de Antropologia**, São Paulo: Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, v. 42, n.1/2, 1999.

SUSSEKIND, Flora. **O Brasil não é longe daqui**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

Percepção e motricidade

Iraquitã de Oliveira Caminha – UFPB

RESUMO

Se a experiência de perceber é pôr-se a ver aquilo que se põe a aparecer, ela tem fundamentalmente implicações motrizes. A percepção comporta, por essência, uma ligação interna com o movimento de ir em direção ao que aparece. A esse respeito, nós evocamos o problema da motricidade para compreender os movimentos de perceber, realizados pelo corpo que percebe pondo-se a ver o mundo. Nós esperamos aqui visar à essência mesma da experiência perceptiva, sublinhando relações entre o ato de perceber e os movimentos corporais, já que perceber é, antes de tudo, pôr-se em relação. É por esse motivo que, para Merleau-Ponty, toda percepção é, por princípio, movimento. Palavras-chave: Corpo. Percepção. Motricidade.

RÉSUMÉ

Si l'expérience de percevoir est se mettre à voir ce qui se met à apparaître, elle a fondamentalement des implications motrices. La perception comporte, par essence, un lien interne avec le mouvement d'aller vers ce qui apparaît. A cet égard, nous évoquons le phénomène de la motricité pour comprendre les mouvements de percevoir, réalisés par le corps percevant que se met à voir le monde. Nous espérons ici viser l'essence même de l'expérience perceptive en soulignant des relations entre l'acte de percevoir et les mouvements corporels, puisque percevoir est, avant tout, se mettre en relation. C'est pour cette raison que, pour Merleau-Ponty, toute perception est, par principe, mouvement. Mots-clés: Corps. Perception. Motricité.

AS IMPLICAÇÕES MOTRIZES DA EXPERIÊNCIA DE PERCEBER

Merleau-Ponty compartilha com Bergson (1968, p. 14) a idéia de que o corpo é um “centro de ação” que se orienta em direção ao mundo. Isso significa que a percepção deve ser apreendida do ponto de vista da vida, quer dizer, do movimento, que, no plano vital de nossa condição de ser-no-mundo, revela nossa experiência de perceber enquanto movimentos de se dirigir em direção à existência. Porém, o sentido de ser-no-mundo não é considerado, por Merleau-Ponty (1992b, p. 93), na perspectiva da “atenção

à vida”, que nos faz passar da realidade à percepção por via de seleção afetiva, segundo Bergson. Esse sentido não é também como uma “função do real” que nos permite ter contatos com os acontecimentos exteriores do mundo em que, segundo a psicologia de Janet, estamos instalados enquanto sujeitos que percebem. Merleau-Ponty sempre tenta evitar que nosso vínculo vital com o mundo, através de nossa condição existencial de ser-no-mundo, seja posto no terreno objetivo, onde a experiência perceptiva está reduzida a um conjunto de reações em função das necessidades vitais.

É verdade que Merleau-Ponty concorda com Bergson quando ele sublinha que existe uma unidade da percepção e da ação através de um processo senso-motor. Bergson “visa restaurar o corpo no seu debate com o mundo” (MERLEAU-PONTY, 1978, p. 79). Isso quer dizer que ele procura integrar a consciência perceptiva ao mundo. Mas essa integração não toma o sentido de um engajamento radical porque os movimentos do corpo, em última análise, não são apenas deslocamentos no espaço objetivo. É verdade também que Merleau-Ponty concorda com Janet, quando ele associa o ato de perceber às variações de nossa condição existencial de ser-no-mundo enquanto unidade orgânica. Mas essa condição não põe o sujeito que percebe como aquele que realiza o ato de perceber através de seu modo próprio de existir; ao contrário, de certa maneira, ela fica presa a uma mecânica de ações funcionais pelas quais, empiricamente, nossa existência, enquanto sujeito, é uma simples derivação de reações psicológicas vividas na terceira pessoa. Para nós, Merleau-Ponty não contesta o esforço dessas duas teorias para superar a idéia de que há uma realidade em si distinta da percepção, mas recusa a atitude arbitrária que considera que o ser é o ser percebido sem se perguntar como isso é possível, enquanto manifestação fenomenal que aparece dinamicamente ao nosso olhar.

Sem dúvida, o mundo percebido ou aquilo que nós vemos como o surgimento dinâmico do aparecer pede uma intervenção motriz de nosso corpo, que exerce uma função prática a partir dos movimentos endereçados às coisas para realizar a experiência perceptiva. Entretanto, para Merleau-Ponty, o mundo não é, como o sustenta Bergson, um “conjunto de imagens” que se unem para formar o que é a realidade para o sujeito que percebe. O mundo não é também, como para Janet (1928), uma série de manifestações exteriores que acionam uma função do real para precisar, por exemplo, a natureza da emoção a partir da determinação dessas manifestações que vão afetar a dimensão psíquica de um sujeito que, segundo Sartre (1965), seria apenas um conjunto de condutas. A percepção chega sempre ao mundo que nos aparece como realidade primordial. Nesse sentido, “a percepção, sem que nós saibamos primeiramente como uma tal coisa é possível, é necessariamente ‘abertura’: ela nos relaciona diretamente com jazidas óticas” (CHAMBON, 1974, p. 21). Para a experiência de perceber, o mundo é, portanto, a existência de várias configurações, que se formam através das manifestações dos seres percebidos no horizonte dinâmico de nosso campo perceptivo.

A experiência de perceber exige a presença concreta ou fenomenal de algo percebido sensivelmente. Ela distingue-se, assim, do pensamento em um sentido estrito, devido ao seu caráter sensível, que nos remete sempre ao aparecer do fenômeno percebido enquanto ser que se fenomenaliza para nós (BARBARAS, 1994). Perceber é viver a presença permanente do mundo que nos é dado originariamente pela sensibilidade, e não, uma simples atividade judicativa. Pelo fato de que a experiência de perceber se abre espontaneamente ao ser, enquanto manifestação fenomenal, ela não pode ser tratada como um sentimento que é apenas um estado afetivo (BARBARAS, 1994). Para dizer a verdade, de um lado, nós sentimos a emoção ou a paixão e, de outro, percebemos a presença de uma casa ou de uma flor em nosso campo perceptivo. A percepção distingue-se também da imaginação e da memória, pois aquilo que nós percebemos, diretamente, como a existência das coisas na espessura do mundo percebido, não é nem imagens nem recordações, muito pelo contrário, é o ser do fenômeno (BARBARAS, 1994).

É no plano da presença do ser percebido para aquele que percebe que nós colocamos nossa pesquisa sobre a percepção. Percebemos cores, unidades percebidas próprias da natureza, como uma árvore, ou de unidades culturais, como um carro, figuras geométricas, como um cubo, e outras formas percebidas. Entretanto, todos esses exemplos não são utilizados para examinar os diferentes tipos de experiência perceptiva, mas, fundamentalmente, para mostrar como as formas percebidas nos estão presentes como variações das manifestações fenomenais de um mundo que aparece. Desde então, é a experiência do aparecer do fenômeno perceptivo que se questiona aqui. O que nos interessa é a configuração dinâmica das formas percebidas a partir do ato de perceber, realizada pela relação de nosso corpo com o mundo.

A percepção é inteiramente tributária dos movimentos de nosso corpo. Dessa maneira, Merleau-Ponty consolida sua concepção da subjetividade presente em um mundo em direção ao qual ela nunca cessa de ir. A esse título, “a subjetividade não tem, primeiramente, a função de constituir objetos, mas a de responder a acontecimentos” (BONFAND, 1995, p. 9). Evidentemente, nós continuamos insistindo sobre o fato de que esses acontecimentos não são considerados como objetos, cuja positividade já é substancialmente distinta dos movimentos do corpo que se põe a ver. O sujeito que percebe não tem primeiramente uma origem “mundana” que, somente em um segundo momento, realizar-se-ia como um movimento em direção ao mundo (CHAMBON, 1974). Aquele que percebe expressa, desde sua origem, uma relação com o mundo, com base no poder cinético de seu corpo, que não é ele mesmo um ser positivo, mas uma vida, que se abre dinamicamente a seu ambiente.

Nesse sentido, quando nós vemos que uma esfera vermelha sobre um fundo preto não aparece da mesma forma sobre um fundo branco, é preciso que os movimentos de nosso olhar transitem sobre a figura e sobre o fundo para comparar as diferentes texturas coloridas e atestar, assim, esses dois modos

de aparecer da cor vermelha sobre fundos diferentes. A experiência de identificar se uma superfície é lisa ou rugosa exige que os movimentos de nossa mão ou simplesmente de um dedo determinado de nossa mão deslizem sobre essa superfície para poder definir o caráter liso ou rugoso do dado tátil considerado. O ato de ver, com nitidez, um rosto determinado em um quadro, requer que a capacidade motriz de nosso corpo mantenha uma distância, nem curta, nem longa demais, para poder reconhecer esse rosto. A experiência de perceber a dureza ou a maciez exige os movimentos de pressão de nossos dedos. A percepção provém, então, da maneira de ir ao encontro do mundo através dos movimentos de nosso corpo. Não pode se efetuar sem os movimentos de nosso corpo que exploram e dão sentido ao que significam esquerda e direita, adiante e atrás, em cima e em baixo. Com efeito, “a coisa está no fim de meu olhar e em geral de minha exploração” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 21). Essa exploração é determinada pelo poder de mobilidade de nosso corpo, que vive a experiência de se dirigir para as coisas já estando no mundo. Segundo Merleau-Ponty (1996, p. 173), “ver e mover-se são duas faces do mesmo fenômeno: meu corpo consta do mundo visível e este está incluído no ‘alcance’ do meu corpo”.

Sem dúvida, os movimentos de nosso corpo não são considerados como um conjunto de ações vitais determinadas por imperativos exclusivamente biológicos sem a intervenção de atitudes intencionais. As ações do corpo que percebe não são mecânicas, quer dizer, desprovidas de intencionalidade. Aquilo que nós percebemos se apresenta a nós como pólos de ações, que nos mobilizam para assumir o mundo em que estamos inscritos. Para poder ser na coisa, o sujeito que percebe se move no mundo como um móbil que executa movimentos para encontrar várias maneiras de se referir a algo. Em resumo, “mover seu corpo não é, portanto, transportar uma massa, mas visar às coisas” (DE WAELHENS, 1978, p. 139). Aquele que percebe enquanto sujeito motor se dirige em direção ao mundo a partir do modo de ser de seu corpo. Isso significa que o corpo do sujeito que percebe deve ser concebido como ato motor pelo qual a dimensão sensitiva não é dissociada da função motriz.

O movimento de aparecimento do percebido não está separado da motricidade do sujeito que percebe, o qual, de maneira intencional, procura ver algo, projetando-se no mundo. O corpo é o sujeito da atividade que reconhece as formas percebidas que nos aparecem como manifestação fenomenal do mundo. Assim, “o corpo não é somente o instrumento de minha conduta, muito pelo contrário, [ele é] parte integrante e indispensável desta última” (FERRIER, 1957, p. 109). As ações de nosso corpo não são, de maneira restrita, simples adaptações que se ajustam ao meio. A motricidade do sujeito que percebe não se reduz a uma inserção no mundo sem o apoio de algum solo mundano porque ela nunca está separada desse mundo em direção ao qual se dirige. Evidentemente, Merleau-Ponty não pensa que a vida perceptiva se oculta ela mesma enquanto vida subjetiva. Entretanto, essa subjetividade não pode ser confundida com uma consciência que, permanecendo transparente para si mesma, determina as

essências das coisas sem se dar conta de que a experiência de perceber coexiste com o mundo como meio de toda vida perceptiva. Em outros termos, para aquele que percebe, a presença dos entes percebidos já significa a presença de seus sentidos.

O corpo que percebe faz do mundo um “meio de comportamentos” em que aquilo que aparece se faz presente em um campo que é, ao mesmo tempo, perceptivo e motor (MERLEAU-PONTY, 1992b, p. 130). Aqui, nós podemos dizer claramente que o método, proposto por Merleau-Ponty, para descrever a experiência perceptiva, visa ao processo de instauração dessa experiência de perceber. Nesse sentido, os movimentos utilizados para fazer sinal para um amigo não são derivados de uma intenção separada do próprio corpo que os realiza (MERLEAU-PONTY, 1992b). O sinal executado pelo corpo se faz através do mundo, já que aquele sinal se faz lá, onde está a pessoa que nós encontramos. Nessa perspectiva, a distância que separa os dois corpos, um possível consentimento ou uma recusa de aproximar-se, lê-se no gesto. Para Merleau-Ponty (1992b, p. 129), “não há uma percepção seguida por um movimento, a percepção e o movimento formam um sistema que se modifica como um todo”. Nesse caso, o ato de perceber e o de mover-se não são dois atos distintos na medida em que não há percepção sem ações corporais (MERLEAU-PONTY, 1995). “É enquanto sujeito capaz de movimento que o sujeito que percebe poderá ser apreendido em seu ser verdadeiro” (BARBARAS, 1999, p. 108). Ora, aqui, a consciência perceptiva pode visar à presença, em pessoa, de um objeto apenas porque ela é, logo de início, capaz de dirigir-se em direção a algo. “Sem a exploração de meu olhar ou de minha mão e antes que meu corpo se sincronize a ele, o sensível é apenas uma solicitação vaga” (MERLEAU-PONTY, 1992b, p. 246).

A intencionalidade do sujeito que percebe pondo-se a ver o mundo, através de sua motricidade, é originariamente um “eu posso”, e não um “eu penso” (MERLEAU-PONTY, 1992b, p. 160). A intenção operada nos movimentos de perceber não é um pensamento que nós preparamos em nós mesmos, e cujos sinais não vemos em nosso corpo. O movimento é a identidade do ser e do aparecer no sentido em que a sensação do movimento se confunde com sua realização (BARBARAS, 1999). A motricidade, enquanto intencionalidade originária, não é um puro ato de significação ou uma pura função de representação que se opõe totalmente ao modo de ser das coisas como se, na experiência de perceber, os dados sensíveis e a significação fossem separados. Ela é fundamentalmente o “movimento de existência” que nos coloca no ser pelo qual sensibilidade e significação são inelutavelmente ligadas (MERLEAU-PONTY, 1992b, p. 160). Portanto, o sujeito do movimento existe apenas enquanto sujeito no próprio movimento¹. Aos olhos de

1 Eis porque Barbaras afirma que há um “eu posso” somente no modo de um “eu faço” e reciprocamente há um “eu faço” somente como um “eu posso”. É por essa razão que todo fazer supõe um poder e que há poder somente como fazer (BARBARAS, 1999, p. 117).

Merleau-Ponty (1992b, p.161), “mover seu corpo é, através dele, visar às coisas, é deixá-lo responder a sua solicitação que se exerce sobre ele sem nenhuma representação”. Cada movimento de nosso corpo que percebe tem lugar em um meio que não é representação, mas que, muito pelo contrário, porta as próprias coisas. Neste sentido, “não é nunca nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal, e isso sem mistério, porque já era nosso corpo, como potência de tais e tais regiões do mundo que se levantava em direção aos objetos” (MERLEAU-PONTY, 1992b, p. 123).

Desse ponto de vista, vemos de nossa janela que a claridade intensa de uma tarde de verão é momentaneamente interrompida por uma nuvem porque nós temos um corpo que pode perceber tal fenômeno e um mundo que pode se fazer sensível para nós de tal maneira. Entretanto, isso não significa que o mundo seja absolutamente imanente ao nosso corpo, mas, essencialmente, que nosso corpo, por sua capacidade motriz, percebe o mundo que ele habita. Em suma, “para que nós possamos mover nosso corpo em direção ao objeto, é preciso primeiramente que o objeto exista para si, é preciso, portanto, que nosso corpo não pertença à região do ‘em si’” (MERLEAU-PONTY, 1992b, p. 161). Ora, aqui, nós podemos constatar que nossa capacidade cinética permite uma comunicação entre o “aqui” de nosso corpo e um “ali” das coisas no interior do mundo (MERLEAU-PONTY, 1992b).

A intencionalidade motriz nos dá o poder de “orientar-nos para não importa o que, em nós ou fora de nós” através do mundo (MERLEAU-PONTY, 1992b, p.158). Quando dirigimos nossa mão em direção a uma cadeira atrás de nós, fazemos referência a ela, não enquanto objeto representado, mas como aparência muito concreta em direção à qual projetamos simultaneamente nossa visão e nossos movimentos. A esse respeito, “a visão, que é necessária a nossa locomoção, coloca-se ao serviço de nossa atividade” (MINKOWSKI, 1967, p.138). Entretanto, isso não significa que a visão é somente um instrumento de nosso poder cinético, porque ver já é uma ação, quer dizer, um pôr-se em direção a algo para ver. Nesse sentido, a visão é necessária à motricidade como também a motricidade é indispensável à visão. Aquele que vê é “um entrelaçado de visão e movimento” (MERLEAU-PONTY, 1992a, p.16).

O pôr-se a ver e o pôr-se a aparecer tornam-se possíveis e dinamizados pelos movimentos de nosso corpo, que estabelecem interações constantes entre o corpo que percebe e o mundo percebido. Os movimentos de nosso corpo são determinantes na amplitude do raio de ação de nossa capacidade perceptiva. Eles nos dão o poder de desabrochar nosso ser-no-mundo, porquanto podemos nos situar, de maneira dinâmica, com nosso corpo no mundo. Nesse cenário, nossa experiência perceptiva de algo, que não se define como a posse de uma qualidade sensível objetiva, mas como o que mobiliza certa maneira de habitar o espaço, é compreendida a partir da maneira variável com a qual organizamos nosso campo perceptivo segundo a capacidade motriz de nosso corpo. Nossa visão se faz assim a partir

do lugar que nosso corpo ocupa no mundo, mas ela não fica presa nesse lugar porque nosso corpo pode situar ativamente sua visão para ver diferentemente aquilo que lhe aparece como fenômeno perceptivo.

É verdade que não podemos deixar o lugar que ocupamos como um ser radicalmente inserido no mundo, mas esse lugar não é fixo em função de nossa capacidade cinética. Mesmo considerando que o sujeito que percebe já está engajado no mundo, ele vive um situar-se móvel no mundo, que lhe permite variar suas percepções. Em outros termos, mesmo se um laço originário que não pode ser desatado nos ata ao mundo, esse laço pode ser dinamizado porque é assumido por aquele que vê quando este se movimenta no espaço em função de sua capacidade motriz.

Se o aparecer de uma coisa é motivado pela distância ou pela aproximação, quer dizer, pela situação dessa coisa em nosso campo perceptivo, os movimentos de nosso corpo são indispensáveis para perceber, pois eles nos orientam em direção ao mundo. Nessa perspectiva, “visão e movimento manifestam aqui um estranho entrelaçamento pois, se é verdade que eu olho a fim de ver, eu posso obter a imagem correta apenas porque minha visão se prepara ou se anuncia no movimento do olhar” (BARBARAS, 1994, p. 64). Notemos que os aparecimentos deste mundo estão intimamente ligados à comunicação que nosso corpo mantém com ele através de sua motricidade. Afinal de contas, uma compreensão rigorosa da percepção não pode deixar de examinar o parentesco fundamental que existe entre o aparecer do mundo e a motricidade de nosso corpo.

O APARECER DO MUNDO E A MOTRICIDADE DE NOSSO CORPO

O sujeito que percebe, inscrito no mundo que ele percebe, não pode ter um acesso pleno da coisa, mas pode, por sua capacidade motriz, procurar o lugar que lhe dá a melhor visão ou simplesmente passar de uma coisa que ele olha à outra. Mesmo se o mundo perde toda a possibilidade de transparência de uma total positividade de sentido, ele pode ser percebido tal como se apresenta enquanto o aparecer das manifestações fenomenais que vibram sob os olhos do espectador. O ato de perceber é inseparável dos movimentos que se dirigem em direção ao mundo, cujo aparecer é gerido por nossas explorações corporais. É nesse sentido que, para Merleau-Ponty, o aparecer do mundo é levado, na sua gênese, pela motricidade de nosso corpo.

Evidentemente, a motricidade não implica que uma consciência dirija um movimento que se desdobraria na extensão como *partes extra partes*. Os movimentos de nosso corpo não são executados por um sujeito que é exterior a esses movimentos. Assim, “meu movimento não é uma decisão da mente, um fazer absoluto, que decretaria, do fundo do retiro subjetivo, uma mudança de lugar milagrosamente

na extensão” (MERLEAU-PONTY, 1992a, p.18). Em outras palavras, Merleau-Ponty concebe que não há uma consciência que anima a motricidade de nosso corpo, muito pelo contrário, é ela que é regida por nosso próprio corpo. Todo movimento já é direção para o mundo realizado por nosso corpo, visto que a decisão de perceber não é distinta de sua realização. Com efeito, o mundo toma forma visível ou fenomenaliza-se de uma maneira dinâmica porque a motricidade de nosso corpo nos permite galgar o espaço. A intencionalidade perceptiva, vivida pelos movimentos de nosso corpo, é, assim, abertura dinâmica ao ser do mundo. O sujeito que percebe não se apropria do que percebe como um objeto totalmente determinado, mas se aproxima e se distancia do percebido pelos movimentos do corpo que se põe ele mesmo a ver.

O movimento nos permite ir por nós mesmos, enquanto corpo próprio, ao encontro do aparecer do mundo percebido. Isso não significa que os movimentos de nosso corpo são realizados por um “corpo-objeto” e governados por uma “consciência desencarnada” (BARBARAS, 1992, p. 31). Nossa motricidade, vivida como tal, impede-nos de assistir a distância o nosso próprio movimento porque ele não é um simples deslocamento. Ao contrário, é essencialmente uma maneira de ir em direção ao mundo levada por nosso corpo.

Dessa maneira, permanecendo no mundo de forma dinâmica, através dos movimentos de nosso corpo, nosso olhar está em presença das coisas, segundo seus modos de aparecer. Isso torna impossível ver as coisas como uma exterioridade absolutamente objetiva para além de seu aparecer. Nesse caso, o que nós vemos toma a forma de um arranjo fenomenal, cuja configuração está no coração da percepção como o ato de pôr-se a ver a realização de estruturas perceptivas dinâmicas. Mesmo se nós não podemos afirmar diretamente que todas as coisas que percebemos apresentam movimentos, pois há coisas que não são moveis por si mesmas, elas podem ganhar certa mobilidade no raio de ação de nosso corpo que se põe a ver. A mobilidade das coisas pode, então, ser projetada pelo encontro entre o mundo e o sujeito que percebe, que é aqui o vetor da motricidade e do aparecer do mundo na medida em que é ele que torna efetiva nossa condição de ser-no-mundo. A esse respeito, “é a mesma coisa, portanto, dizer que a fenomenalização procede do mundo no qual o sujeito está engajado por meio de seus movimentos” (BARBARAS, 1992, p. 35). Há, com efeito, um profundo entrelaçamento entre a vida perceptiva e a vida motriz de nosso corpo, que torna fértil o movimento dinâmico das variações perspectivas do aparecer do mundo em nosso campo perceptivo.

Se o percebido é o que é visado pela motricidade de nosso corpo, a fenomenalidade do mundo é o surgimento espontâneo de aparecimentos variáveis ou vivos. Ora, aqui, nossas visões perspectivas não são conhecimentos derivados de um sistema objetivo de determinação. É nesse sentido que a experiência motriz de nosso corpo não é um caso particular de conhecimento, mas uma “praktognosia”, quer

dizer, uma maneira de aceder ao mundo (MERLEAU-PONTY, 1992b). A maneira segundo a qual nós nos orientamos para o mundo determina a forma do aparecer das coisas percebidas. Essa forma se faz visível em função das condições de sua apresentação perspectiva em nosso campo perceptivo, que sempre remete a nosso ponto de vista no mundo. Nós podemos dizer que um avião que se move no ar é móvel porque temos a experiência perceptiva de acompanhar a mobilidade desse avião por nosso corpo. Podemos afirmar que um livro colocado sobre uma estante permanece imóvel porque temos a experiência perspectiva de averiguar que ele permanece sempre no mesmo lugar. O caráter móvel e imóvel das coisas que nós vemos em nosso campo perceptivo é correlativo à capacidade de nosso corpo se situar no mundo. Esses caracteres não são formas percebidas determinadas de uma maneira abstrata, como a constância de uma lei em uma fórmula, mas modos de aparecimento do mundo para o corpo que, a partir de seus movimentos, realiza a experiência de perceber.

A unidade originária da experiência de perceber e da motricidade nos faz constatar que a percepção, enquanto movimento de pôr-se a ver, nunca se anula, quando nós vemos alguma coisa, já que ela continua mantendo uma relação viva com o mundo através dos movimentos de nosso corpo. Notemos que, por meio dos movimentos, as coisas percebidas têm um modo de presença totalmente singular, já que nós podemos sempre procurar direcionar melhor nossa ação de perceber. Merleau-Ponty quer neutralizar a diferença entre o colocar-se para ver de nosso corpo e o ver, enquanto a experiência de um arranjo momentâneo de uma determinada forma percebida. Nesse sentido, “se aproximo de mim o objeto ou se o faço girar em meus dedos para ‘vê-lo melhor’, é porque, para mim, cada atitude de meu corpo é, logo de início, potência de um certo espetáculo, porque, para mim cada espetáculo é o que ele é em uma certa situação cinestésica” (MERLEAU-PONTY, 1992b, p. 349). Nesse caso, nosso corpo é posto em situação em relação às coisas que estão em torno dele. Para poder perceber as coisas, nós procuramos sempre o melhor ângulo de visão a partir de uma atitude corporal. Portanto, as aparências de nossas tomadas perspectivas sobre o mundo estão intimamente ligadas às situações cinestésicas de nosso corpo, que dão lugar a uma série aberta de explorações perceptivas.

A relação íntima entre a percepção e os movimentos de nosso corpo faz da aparência do mundo uma metamorfose constante. Ela nos proporciona uma experiência do mundo, que depende diretamente de nossa situação corporal, a qual nos dá um meio sempre formigando de aparecimentos. Isso é possível porque os movimentos de nosso corpo fazem vibrar o mundo (MERLEAU-PONTY, 1991). Nosso olhar é a “correlação natural entre as aparências e nosso desenrolar cinestésico” (MERLEAU-PONTY, 1992b, p.358). Essa correlação é vivida como o engajamento de nosso corpo nas estruturas típicas do mundo percebido, quer dizer, certos modos de aparecimento do mundo percebido. Através dos movimentos de seu corpo, o sujeito que percebe cria um sistema de comunicação com o mundo, fundado na amplitude

de nossas tomadas perspectivas. Os movimentos nos dão o poder de habitar todos os meios do mundo. Mesmo se em função das limitações de nosso corpo, nós não podemos tomar posse simultaneamente do mundo em sua totalidade, ou seja, podemos invadir o mundo inteiro como orientação em direção a ele, lançando-nos fora de nós mesmos, de maneira ampliada, pelos movimentos de nosso corpo.

Esses movimentos, enquanto exploradores do mundo, proporcionam-nos uma organização do aparecer indissociável de nossas possibilidades motrizes. O campo perceptivo organiza-se aqui como uma totalidade fenomenal, que se manifesta de maneira oscilante, em torno das ligações que reúnem as coisas percebidas e os sujeitos que percebem no mesmo mundo. A simbiose entre o movimento e a percepção nos torna capazes de acolher o mundo percebido na dinâmica de seus aspectos perceptivos, que se entrecruzam para formar o espetáculo visível. Dessa maneira, podemos perceber que o vento que sopra sobre as folhagens das árvores é violento ou fraco em função da intensidade da agitação dessas folhagens, que são percorridas pelos movimentos do olhar. O acontecimento perceptivo estabelece uma constelação dinâmica porque nosso corpo pode se fazer presente às coisas por um acoplamento que, através dos movimentos, é capaz de acompanhar o desenrolamento das formas perceptivas, acionado pelo aparecer do mundo percebido. É, portanto, em relação às possibilidades motrizes de nosso corpo que o espaço se organiza em torno de nós como o lugar de uma instalação onde estamos atados ao mundo percebido como a uma instância prática.

Esse emaranhamento entre percepção e motricidade dá-nos a possibilidade de aceder à formação de um campo perceptivo dinâmico, que é apenas o mundo sempre presente em toda manifestação perceptiva que vemos. Esse mundo não nos priva da experiência de um meio que nos incentiva constantemente ao exercício da ação de perceber. É nessa perspectiva que “o percebido não é necessariamente um objeto presente diante de mim, enquanto termo para conhecer, ele pode ser ‘uma unidade de valor’ que me é presente apenas praticamente” (MERLEAU-PONTY, 1992b, p. 371). Sublinhemos, portanto, que a coisa percebida não pode ser definida uma vez por todas, pois aquele que percebe não pode se ausentar do mundo para ver o percebido como aquilo que se destaca claramente sobre o fundo do nada. Nesse sentido, o percebido nos aparece como pólo de uma atitude motriz, pois, antes de tudo, ele é uma significação vital mais do que uma qualidade a ser contemplada.

É verdade que nós podemos descobrir a qualidade rugosa da parede de nosso apartamento, quando imprimimos à nossa mão a velocidade e a pressão necessárias para identificar essa qualidade. É nesse sentido que a percepção já está prefigurada no movimento, pois este nos faz ir ao encontro das coisas, segundo a indistinção do gesto que se leva em direção aos percebidos e à apreensão desses últimos (BARBARAS, 1999). Entretanto, a qualidade de rugoso não determina a plenitude da existência daquela parede como a fórmula de uma totalidade universal. Evidentemente, isso não significa que o muro seja

totalmente transcendente em relação a nossa capacidade perceptiva, já que podemos continuar nossas explorações perceptivas e assim encontrar outros caracteres ainda não percebidos. Todavia, a caracterização definitiva da parede permanece inacabada. É por isso que “nenhuma percepção pode apaziguar a tensão constitutiva do movimento que dá lugar a novas percepções” (BARBARAS, 1999, p. 120). Desse ponto de vista, pela experiência de perceber, estamos situados no mundo, antes de tudo, como ser na coisa, e não, como consciência para conhecer a coisa.

Os movimentos de nosso corpo que percebe tornam possível a formação de uma rede de relações com o mundo, que nos dá, por exemplo, o poder de perceber que esta pedra que nós vemos é branca, dura e morna (MERLEAU-PONTY, 1992b). Entretanto, mesmo se, de um lado, podemos descobrir certas características da coisa, de outro, reconhecemos que ela não é totalmente determinada porque guarda sempre uma estruturação dinâmica de seu aparecer no interior do mundo percebido, o qual nos impede de eliminar todo tipo de equívoco que a define como uma realidade absolutamente objetiva. É nesse contexto que Merleau-Ponty (1992b) entende a coisa percebida segundo a perspectiva de um “comportamento novo”, que não é o resultado de uma operação intelectual de subsunção, mas a retomada por nossa conta dos modos de aparecer das coisas no âmago do mundo percebido. A cor é “como a saída da coisa fora de si”. Isso não quer dizer que as coisas têm uma existência em si para aquele que percebe, mas significa que as coisas percebidas traduzem uma maneira de ser para nós na dinâmica de seu aparecer (MERLEAU-PONTY, 1992b, p. 368).

Desde então, o lápis que vemos, em cima de nossa mesa de trabalho, não é uma junção de impressões sensoriais elementares governadas mecanicamente por processos associativos nem uma certa idéia do lápis que coordena os aspetos sensoriais do objeto, através de um julgamento introspectivo do sujeito que percebe, nem uma figura destacada sobre um fundo recuado na margem que resulta de uma organização estrutural responsável pela determinação de uma forma percebida, tampouco um fenômeno constituído absolutamente por uma consciência transcendental como um conteúdo que, em última análise, é puramente subjetivo. Esse lápis é, para nós, que vemos com nossos olhos, a experiência inevitável de pormo-nos em contato com um percebido que originariamente é aquilo que aparece em nosso campo perceptivo. De um lado, é verdade que, nessa perspectiva, o lápis é tratado como uma forma percebida, pois, para aparecer em um campo, é preciso que a configuração de uma estrutura tome forma. Entretanto, essa forma não é necessariamente o conteúdo de uma experiência perceptiva que, para aparecer plenamente, neutraliza sua tensão com o fundo, mas o ser percebido que permanece sempre encarnado no mundo que se põe a aparecer. De outro lado, nessa compreensão, o lápis é considerado como uma existência fenomenal, pois, para aparecer em um campo, é necessária a intervenção de um ato perceptivo de alguém que vê. Todavia, esse fenômeno não é necessariamente o correlato intencional

de um ato de consciência objetivante, mas a existência efetiva de um percebido que se faz presente a um corpo que percebe.

A estruturação das unidades, enquanto fenômenos perceptivos para aquele que vê, é sempre um ser percebido que nos convida para o contato direto com o mundo. Nesse caso, a ação de se referir a algo não é o estabelecimento de uma relação com o objeto ou a essência de uma determinação última, mas o dirigir-se em direção a um percebido, que é a unidade de uma maneira de aparecer no mundo e que expressa, com efeito, um modo único de existir. A esse título, “antes de outrem, a coisa realiza este milagre da expressão: um interior que se revela no exterior, uma significação que irrompe no mundo e nele se põe a existir e que só se pode compreender plenamente procurando-a em seu lugar com o olhar” (MERLEAU-PONTY, 1992b, p. 369). Aos olhos de Merleau-Ponty, o ato de perceber é um comportamento, na medida em que ele manifesta a atitude de se orientar em direção ao mundo pela motricidade de nosso corpo. O percebido é também, de certa forma, um comportamento², porquanto manifesta a ação de aparecer pelas relações de contatos que ele mantém com nosso corpo e, sobretudo, com outros percebidos que compõem a estrutura interativa do aparecer do mundo.

Nós chegamos aqui a um momento decisivo de nossas reflexões sobre a relação entre percepção e motricidade. Em nossa opinião, o paralelo que Merleau-Ponty estabelece entre o comportamento de ser um sujeito que percebe e o comportamento de ser percebido é fundado precisamente sobre a idéia de que, para a experiência de perceber, o percebido nos é presente em pessoa. O filósofo dá uma atenção toda especial à questão do sentido da noção de presença em pessoa que, comporta aqui uma dimensão de expressividade presente no fenômeno perceptivo. Nessa perspectiva, “desde a origem, o projeto de Merleau-Ponty é de retornar ao mundo percebido em sua pureza nativa, de levar a experiência muda à expressão de seu próprio sentido” (BARBARAS, 1998, p. 42). O projeto consiste em descobrir o ser fenomenal em seu movimento de aparecer que, em razão de seu caráter dinâmico, contém uma dimensão expressiva. Não se trata aqui de pôr o problema da expressividade como a dimensão gestual de nosso campo perceptivo, mas de mostrar o processo dinâmico da instauração do aparecer.

Nosso interesse está centrado no problema do movimento de exteriorização de uma forma percebida. Em outros termos, queremos examinar a animação das formas percebidas na formação dinâmica de nosso campo perceptivo. Isso não quer dizer que o percebido visível adquire para nós um

2 É nessa perspectiva que Merleau-Ponty afirma que as coisas se definem primeiramente por seu “comportamento” e não por “propriedades” estáticas (MERLEAU-PONTY, 1992b, p. 318).

valor expressivo, nem que o percebido, enquanto fato expressivo, manifesta um sinal que contém uma referência a um significado diferente de si mesmo. Para nós, o fato de ser uma coisa percebida ou de se encontrar ali em nosso campo perceptivo faz com que aquilo que nós percebemos tenha um sentido de ser animado por si mesmo, em todas as relações que ele mantém com o mundo percebido. Segundo Merleau-Ponty (1992b, p. 369), “o sentido de uma coisa habita essa coisa como a alma habita o corpo”. Essa comparação é proposta para mostrar que as significações atribuídas às coisas a partir da experiência perceptiva não são extrínsecas a si mesmas.

Ora aqui, vemos claramente que o problema da encarnação em Merleau-Ponty não se refere somente ao sujeito que percebe, enquanto subjetividade encarnada no mundo, mas também ao percebido, como manifestação fenomenal viva encarnada no mundo³. Com efeito, não se trata de evocar aqui uma existência prévia do mundo como uma estrutura que comporta a inscrição de uma multiplicidade de percebidos determinados, como se o fenômeno do aparecer estivesse reduzido à manifestação, segundo a perspectiva objetivista, que Merleau-Ponty quer superar. Nós não podemos considerar uma coisa percebida sem a interposição do horizonte do mundo que, em razão de sua presença constante e dinâmica, preferimos definir como uma paisagem⁴. A noção de paisagem traduz melhor a existência de um jogo constante de tensões, que empurra o processo do surgimento do aparecer das coisas percebidas para o interior de nosso campo perceptivo⁵. Isso não quer dizer que supomos o que “não importa o que pode tornar-se o sinal de não importa o que [...]”, mas, fundamentalmente, que o aparecer de toda forma percebida está interposto à paisagem na qual ela expressa a fisionomia de sua maneira de se fazer

- 3 Deste ponto de vista, “aparecer, não é primeiramente aparecer a uma consciência, é aparecer no seio de um mundo” (BARBARAS, 1999, p. 83). Ora, “é provavelmente nesse sentido que a coisa difere fundamentalmente do objeto percebido já que ela traz e revela sua alteridade, sua ancoragem no mundo percebido, visto” (MERCURY, 1993, p. 280).
- 4 Nós utilizamos aqui o termo paisagem no sentido em que Merleau-Ponty (1992b, p. 330) afirma que “nosso corpo e nossa percepção sempre nos solicitam a considerar como centro do mundo a paisagem que eles nos oferecem”.
- 5 Isso não significa dizer que estamos renunciando a utilização da noção de campo perceptivo e adotando, definitivamente, o uso da noção de paisagem como possibilidade de melhor explicitar o problema da dimensão de pertença do sujeito perceptivo e das coisas percebidas ao mundo percebido. Ao contrário, continuaremos utilizando a noção de campo perceptivo na medida em que essa última contém a idéia de uma tensão permanente entre os elementos que compõem nosso horizonte perceptivo. A noção de campo perceptivo sempre terá, para nós, o sentido de campo de tensão.

visível (GUILLAUME, 1948, p. 185). É nesse cenário da paisagem que nós pensamos a existência de uma convergência entre o aparecer e a expressividade do tornar-se fenômeno das formas percebidas.

REFERÊNCIAS

BARBARAS, Renaud. **Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception**. Paris: Vrin, 1999.

_____. Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty. In: RICHIR, Marc; TASSIN, Étienne. **Merleau-Ponty. Phénoménologie et expérience**. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.

_____. **La perception. Essai sur le sensible**. Paris: Hatier, 1994.

_____. **Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty**. Paris: Vrin, 1998.

BERGSON, Henri. **Matière et memoir**. Paris: PUF, 1968.

BONFAND, Alain. **L'expérience esthétique à l'épreuve de la phénoménologie. La tristesse du roi**. Paris: PUF, 1995.

CHAMBON, Roger. **Le monde comme perception et réel**. Paris: Vrin, 1974.

DE WAELEHENS, Alphonse. **Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty**. Louvain: Nauwelaerts, 1978.

FERRIER, Jean-Louis. **L'homme dans le monde**. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1957.

GUILLAUME, P. **La psychologie de la forme**. Paris: Flammarion, 1948.

JANET, Pierre. **De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments**. Paris: Félix Alcan, T. II, 1928.

MERCURY, Jean-Yves. **Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage**. Paris: Vrin, 1993.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1947-8). **La nature**. Notes. Cours du Collège de France 1956-1957. Paris: Seuil, 1995.

_____. **Notes de cours**. Collège de France 1958-1961. Paris: Gallimard, 1996.

_____. **L'œil et l'esprit**. Paris: Gallimard, 1992.

_____. **Phénoménologie de la Perception**. Paris: Gallimard, 1992.

_____. **L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran, Bergson**. Paris: Vrin, 1978.

_____. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1991.

MINKOWSKI, Eugène. **Vers une cosmologie**. Fragments philosophiques. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

SARTRE, Jean-Paul. **Esquisse d'une théorie des émotions**. Paris: Hermann, 1965.

Fenomenologia, educação física, desporto e motricidade: convergências necessárias

Wagner Wey Moreira – UFPA
Terezinha Petrucia Nóbrega – UFRN

RESUMO

O presente trabalho destina-se a realizar uma associação entre conceitos de corpo e corporeidade advindos da fenomenologia, especialmente advogados por Maurice Merleau-Ponty e as propostas de Desporto e de Motricidade Humana presentes em Portugal e no Brasil, visando refletir sobre as possibilidades da construção de uma teoria da corporeidade que possa ser compreendida e utilizada nas áreas do Desporto e da Educação Física, influenciando a produção de propostas pedagógicas que superem as tradicionais pedagogias do movimento até aqui produzidas as quais estão calcadas no movimento corporal ou na idéia de um corpo objeto.

Palavras-chave: Fenomenologia. Educação Física. Motricidade Humana. Desporto.

ABSTRACT

This work is intended to achieve an association between concepts of body arising from phenomenology, especially lawyers for Maurice Merleau-Ponty and the proposed Sports and Human Motion present in Portugal and Brazil, aiming to reflect on the possibilities of building a body of theory that can be understood and used in the areas of Sport and Physical Education, influencing the production of educational proposals that exceed the traditional pedagogy of the movement so far produced which are moving sidewalks in the body or the idea of a body object .

Keywords: Phenomenology. Physical Education. Human Motion. Sports.

INTRODUÇÃO

As primeiras inquietações que se poderia ter ao se tentar relacionar Fenomenologia, Educação Física, Desporto e Motricidade Humana, seriam conseqüências das seguintes perguntas: Por que esse

propósito? Para que a realização dessa tarefa? As reflexões aqui decorrentes servirão para os profissionais da Educação Física e do Desporto?

Responder essas indagações é o propósito do escrito, razão pela qual dividimos nossos argumentos em três momentos contínuos e dependentes, ou melhor, como uma peça teatral, em três atos que apresentarão o tema aos leitores ao longo da argumentação aqui colocada. No primeiro ato, preocupamo-nos com o corpo em movimento segundo os pressupostos ainda hegemônicos da máquina cartesiana; no segundo ato debruçamo-nos a compreender o corpo em movimento sob a ótica da Motricidade Humana e do Desporto; no terceiro e último ato vamos ao encontro da corporeidade em movimento como fundamento essencial para a formação profissional em Educação Física e Desporto.

Também é imperioso declarar aqui que optamos por trabalhar os argumentos sobre Motricidade Humana e Desporto de forma separada por eles partirem de grupos diferentes do pensamento luzitano. No entanto, quer o primeiro quanto o segundo estão atravessados pela concepção fenomenológica de homem e de mundo, calcados em um humanismo moderno.

PRIMEIRO ATO

CORPO EM MOVIMENTO E A MÁQUINA PERFEITA: O CORPO OBJETO

Ao definir o mundo como máquina, e tudo o que nele há, inclusive o corpo, Descartes apontou para como deveria ser a visão, em educação e em ciência, a nortear o trato corpóreo. Mais ainda, quando associou corpo e relógio, definiu os caminhos das ciências que deveriam cuidar desse corpo, como por exemplo, a Medicina e a própria Educação Física. Como Máquina, relógio não pensa e não sente, devendo apenas funcionar e ser consertado. Se algo vai mal, trocam-se as peças e a máquina volta a funcionar corretamente.

Peça por peça é o sentido de se entender o funcionamento de máquinas, que, ajustadas, imprimem seu funcionamento eficiente. Desta forma, o corpo máquina foi conhecido e trabalhado em seus detalhes, manipulado em suas partes, ajustado em seu funcionamento.

No entanto, ao buscar a perfeição do corpo por este caminho, chega-se exatamente ao pólo oposto, como nos alerta Novaes (2003, p. 10):

Se a perfeição é o esquecimento de certos fenômenos, o corpo contemporâneo é absolutamente imperfeito, uma vez que ele se tornou não apenas objeto de controvérsias, mas também campo de todas as experiências possíveis. O

corpo transformou-se em máquina ruidosa a ser reparada a cada movimento. Máquina defeituosa, 'rascunho' apenas, como descreve David Le Breton, sobre o qual a ciência trabalha para aperfeiçoá-lo.

Talvez isto ocorra, entre outros motivos, porque a ciência manipula as coisas recusando-se a habitá-las, como já nos informava Merleau-Ponty (1994). A não incorporação leva-nos a olhar o corpo de fora, como mais uma coisa a ser analisada, independente da paixão humana, constitutiva importante da corporeidade. Daí o aluno, o paciente, o esportista, o funcionário, o trabalhador, todos são coisas e como tal podem ser tratados desapaixonadamente.

Esse corpo máquina pode ser visto, ainda hoje, em várias situações propiciadas pela Educação Física e pelo Desporto: é o corpo que corre inúmeras voltas ao redor da quadra nas aulas dessa disciplina curricular sem saber para que; é o alongar-se em posições pré-estabelecidas e o exercitar-se num processo repetitivo de movimentos buscando-se até a exaustão; e o treinar e praticar esportes em posições cada vez mais especializadas na busca de um rendimento perfeito. E quando tudo isto ainda não for suficiente para se alcançar os resultados desejados, injeta-se no corpo máquina anabolizantes para o alcance dos resultados mais rápido.

Claro está que esta concepção de corpo não está apenas atrelada à Educação Física e ao Desporto. Assmann (1994) já se inquietava com esta questão indagando quantos corpos já tivemos ao longo da história humana. Diz mais o autor que as ideologias sempre conseguem inventar um corpo humano adequado para o cumprimento das ordens necessárias. Há o corpo jardim fechado, aquele que é sacralizado, o qual vive em função do desenvolvimento do espírito. Há o corpo ajustável ao que se necessita, dotado de plasticidade, de moldeabilidade, de elasticidade, corpo que já há algum tempo presta-se ao serviço e é força de trabalho, útil no cumprimento das funções regulares no mercado de trabalho, como os corpos professores, estivadores, executivos, operários, enfim, corpo relação mercantil.

Corpos dóceis, objeto do poder porque pode ser manipulado, modelado, treinado e alvo do poder porque pode se tornar hábil, economizando forças para o trabalho necessário. Não é por mero acaso que o protótipo do homem cartesiano pode ser enquadrado como homem-máquina, descrito anatomicamente em seus mínimos detalhes e controlado técnica e politicamente por um número interminável de regulamentos que padronizam a sua ação (FOUCAULT, 1977).

Só um corpo dócil pode sujeitar-se a uma vida e uma educação fragmentada. Tanto que o escrito de Foucault (1977, p. 127), referindo-se ao século XVII ainda hoje encaixa-se perfeitamente no trato dos corpos presentes:

A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos 'dóceis'. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma 'aptidão', uma 'capacidade' que ela procura aumentar: e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita.

Será que é por essa razão que a Educação Física e o Desporto, tradicionalmente trabalharam e ainda trabalham de forma hegemônica com aptidões e com capacidades físicas?

O corpo máquina, despojado de sensibilidade, cria a cultura de corpos indiferentes. Voltando à Educação Física, Moreira (1995) já alertava para a necessidade da transformação dos valores da Educação Física Escolar no sentido de mudar a rota dessa disciplina curricular, em que: o corpo objeto pudesse ceder lugar ao corpo sujeito; o ato mecânico no trabalho corporal cedesse lugar à consciência do movimento; a busca frenética de rendimento pudesse se transformar em prática prazerosa e lúdica; a participação elitista que reduz o número de envolvidos nas atividades esportivas da Educação Física cedesse lugar a uma participação com grande número de seres humanos festejando e se comunicando através do esporte; e, finalmente, que o ritmo padronizado e uníssono da prática da atividade física cedesse lugar ao respeito ao ritmo próprio executado pelos participantes de jogos, esportes, lutas, ginásticas e danças.

Já Le Breton (2003) nos lembra que os anatomistas, antes mesmo de Descartes e da filosofia mecanicista, fundam o dualismo que é central até hoje: de um lado o homem, de outro o seu corpo. Daí a razão da medicina tratar mais a doença do corpo que o homem em sua singularidade.

A Educação Física e o Desporto, nesta trilha, também destinaram seus esforços e suas pesquisas em conhecer melhor o corpo atleta que o ser humano que pratica esportes.

Hoje, a ideologia do todo genético, que fascina as mídias, difunde a nós o sentimento de um destino que se impõe ao indivíduo, quaisquer que sejam suas tentativas de se transformar, pois, espera-se a descoberta de um gene da depressão, do alcoolismo, da obesidade, do homossexualismo e assim por diante, para a redução das rejeições de que as pessoas são vítimas (LE BRETON, 2003).

Segundo o mesmo autor, será que estamos num momento em que

O corpo não é somente um acessório a ser retificado; percebido como um anacronismo indigno, um vestígio arqueológico ainda ligado ao homem, é levado a desaparecer para satisfazer àqueles que buscam a perfeição

tecnológica, Converte-se em membro supranumerário, em entrave a uma condição humano por fim digna desse nome (muitas vezes já chamada de pós-humanidade). A tarefa desses novos gnósticos é combater o corpo, dissociar o indivíduo de sua carne perecível, imaterializá-lo na forma de seu espírito, único componente digno de interesse (LE BRETON, 2003, p. 211-212).

Rouanet (2003), referindo-se ao pensamento do filósofo e médico La Mettrie, o qual viveu no século XVIII, lembra que há uma trilha que perdura já por muito tempo, que nos mostra que o homem é determinado pelo meio e que a mudança das relações sociais pode modificar as condições existenciais. Diz o autor que isto pode ser constatado tanto no pensamento liberal que imputa a produção do homem novo pela legislação e pela educação, quanto no pensamento marxista que afirma a possibilidade da produção desse novo homem pela revolução social. Há também um segundo caminho que afirma que o organismo determina o essencial da vida do homem e que a felicidade deve ser buscada no bom funcionamento do corpo e não na transformação social, idéia presente no darwinismo social e no uso dos biopoderes.

Diz mais o autor que após dois séculos de domínio, a primeira trilha parece estar cedendo lugar para a segunda, uma vez que “o homem novo continua sendo um ideal, mas agora ele deve ser fabricado no laboratório, em vez de ser um produto sócia” (ROUANET, 2003, p.40). Hoje, com a biotecnologia, o homem-genoma parece fadado a substituir o homem-máquina. O ser humano assemelha-se agora definitivamente a matéria, donde se pode constatar nas palavras do autor:

Destacamos entre os efeitos positivos desse movimento a valorização do corpo. Mas, de outro ponto de vista, o corpo foi profanado, já que deixou de ser visto como um sacrário que continha uma coisa infinitamente preciosa, a alma. Com isso, abriu-se o caminho para a banalização do corpo, sua instrumentalização, sua mercantilização. O novo paradigma herda essa atitude. É uma forma moderna de gnose, de depreciação do corpo. Ele não vale nada, ou vale, mas como valor de troca. Não tem valor, mas tem preço. É posto no mercado. Os órgãos podem ser vendidos, os processos que levam à modificação genética podem ser patenteados (ROUANET, 2003, p. 54).

Essas evidências, até aqui apresentadas, a respeito do corpo máquina, do corpo objeto, provavelmente fariam Merleau-Ponty se distanciar da área da Educação Física e do Desporto considerando

que ela transita em sua produção teoria e em suas propostas práticas por valores aqui arrolados. Não há dúvida que a Educação Física e o Desporto, ao logo do tempo, têm investido na produção de um corpo objeto.

Ao final deste primeiro ato, vem à mente a seguinte indagação: Será possível redirecionar a forma de perceber corpo? Como a Educação Física e o Desporto podem contribuir para o esforço de superação da idéia de corpo máquina, de corpo objeto, de corpo biônico?

SEGUNDO ATO

CORPO EM MOVIMENTO, A MOTRICIDADE E O DESPORTO: O CORPO SUJEITO

Nas décadas de setenta e oitenta do século passado surge no cenário do pensamento reflexivo em ciência, uma proposta epistemológica que remetia a então Educação Física como constituinte da proposta da ciência da Motricidade Humana, segundo seu proponente Manuel Sérgio (1987).

Defende o autor o anúncio dessa nova ciência porque na Motricidade Humana se constata a existência de um objeto de estudo claramente definido, de uma linguagem específica comum e uma comunidade científica que reconhece de forma institucional a existência de uma inconfundível matriz disciplinar autônoma, atributos essenciais para o aparecimento de uma área de conhecimento científico. Assim, a Ciência da Motricidade Humana estuda o homem em seu movimento intencional de transcendência ou de superação (SÉRGIO et al., 1999).

Em outra publicação, Sergio (1996) define a Ciência da Motricidade Humana, classificada dentro das Ciências do Homem, como uma área que se debruça na compreensão e na explicação das condutas motoras, em ordem ao desenvolvimento global do indivíduo e da sociedade e tendo como fundamento simultâneo o físico, o biológico e o antropossociológico.

Trovão do Rosário (1999, p.33) vai além afirmando que a Ciência da Motricidade Humana chegou agora ao areópago onde algumas das suas pares encontraram assento há muito tempo, justificando sua existência

[...] porque não existia nenhuma ciência vocacionada 'ab initio' para o estudo da originalidade da dinâmica existencial do corpo, da intencionalidade dos gestos corpóreos e dos caminhos complexos que, levando o Homem-Todo à transcendência, não devem ser percorridos, hoje, por quem recuse a cidadania

nia dos temas que, justamente por terem como protagonista o Homem-Todo, não podem ser amputados dos saberes centrados no corpo.

A Motricidade Humana, como toda ciência, tem a missão de gerar cultura e esta deve estar mais estruturada na sabedoria do que em conhecer muitas coisas. Aqui já podemos identificar um salto qualitativo em relação à concepção anterior de corpo e de Educação Física. O corpo agora não é sinônimo apenas de carne e de massa muscular. Por sua vez, a Educação Física não deve se preocupar apenas com o movimento corporal, mas sim, com o ser humano que se movimento. A diferença parece sutil, mas, é de grande significado existencial.

Interessante enveredar pelas teses da Motricidade Humana porque, diferentemente da máxima de Descartes que afirmava “Penso, logo existo”, lembramos que por sermos, por existirmos, é que nós pensamos, agimos, movimentamo-nos para superação de nossas carências, enfim, cometemos ações concretas no mundo todos os dias, produzindo cultura e história ao mesmo tempo em que somos modificados por essa cultura e história, num movimento dialógico.

A motricidade, partindo do corpo próprio, indica não haver significado que não se refira ao corpo, nem sentido que o corpo não realize ou manifeste. Ela, partindo do estritamente corpóreo, pode alargar-se até ao entendimento da percepção, sendo esta a consciência de uma articulação corpo-mundo. Estas duas frases já indicam a força do pensamento fenomenológico na consecução da teoria da Motricidade Humana.

Ainda Trovão do Rosário (1999) afirma que todas as formas, bem como os meios, de educação devem estar a serviço do ser humano em qualquer período de sua vida. Essas formas e estes meios, quando relacionados com o movimento corporal, dever ser estudados com rigor, com radicalidade, com elevado grau de exigência na sua área específica, ou seja, na Ciência da Motricidade Humana.

Se a fenomenologia é um humanismo, dotado de uma dialética não linear, mas polissêmica, polimorfa e simbólica que procura manter a estrutura do fenômeno humano sem reduzi-lo a nenhum de seus elementos, como afirma Rezende (1990, p. 93), podemos também associar o que dissemos até aqui para a Educação Física com o universo desportivo, este olhado sob a leitura de Bento (2004a).

Também é a partir da segunda metade do século XX que a Universidade do Porto, em especial nos trabalhos de Jorge Olímpio Bento, demarca uma nova leitura do fenômeno Desporto, encarado este como ciência ou como área de conhecimento científico, o qual englobaria a tradicional área da Educação Física.

Afirma Bento (2004a) que não devemos olhar o desporto apenas à luz de seu papel social, pois, neste caso, provavelmente o enquadraríamos como utilitário. O desporto deve ser olhado em sua função

de humanização porque sem ele o envolvimento cultural dos homens empobrece, perde a emoção, a paixão e torna-se descarnado.

Desde o século XX estamos a vivenciar uma recuperação do valor do corpo, pois, a sociedade do sucesso e da imagem traz consigo preocupações de ordem estética. Mais precisamente nas palavras de Bento (2004a, p. 64).

O corpo está, pois, a viver um regresso festivo ao centro das atenções e dos olhares e a exercer uma influência marcante em muitos quadrantes, nomeadamente na alteração dos motivos, cenários e modelos da uma nova cultura desportivo-motora. Por outras palavras, apesar da sociedade pós-moderna ou pós-industrial se caracterizar, entre outras coisas, por uma desmaterialização e 'afisicidade' indicadoras do predomínio da mente sobre o corpo, nós continuamos a ser muito devotos do corpo. E com inteira razão, porque foi ele que nos salvou ao longo de milênios da história humana. Continuamos a investir nele muitos dos esforços tendentes à melhoria da qualidade de vida e passam por ele muitas das tentativas de fazer da existência e do dia a dia um projeto de arte.

O exercício desportivo-corporal acha-se cada vez mais valorizado, integrado em políticas de saúde para todas as idades. O mesmo autor enfatiza que o desporto é palco onde o corpo representa possibilidades e limites, onde se possibilita o diálogo da nossa natureza interior e exterior, com a vida e com o mundo. "Quer se diga de crianças e jovens, de adultos e idosos, de carentes e deficientes, de rendimento ou recreação o desporto é em todos os casos instrumento de concretização de uma filosofia do corpo e da vida. Constitui uma esperança para a necessidade de viver" (BENTO, 2004a, p. 66).

O desporto pode contribuir para a felicidade humana considerando que na sua prática há a combinação perfeita de ética e estética, de técnica e tática, em que "impulsos e sensações, o orgânico e o espiritual, o irracional e o racional, o corpo, a intimidade e a pessoa se fundem, oferecendo-nos não apenas um pressentimento, mas até um índice substancial de concretude da felicidade" (BENTO, 2004a, p. 70).

É possível identificar, nesta significação do desporto, fenómeno esse existente entre nós desde o aparecimento da sociedade ocidental, as bases para uma epistemologia da então chamada área da Educação Física, sem a necessidade de traumas ou cortes epistemológicos. Da-se, dessa forma, a evolução do conceito e o estabelecimento cabal de uma área de conhecimento. Claro está que isto deverá

revolucionar os conceitos da área da Educação Física, mesmo porque é ainda voz corrente entendê-la como mais abrangente que o esporte, este é claro, também compreendido apenas como prática de uma modalidade esportiva.

O conceito de Desporto, compreendido na visão da Universidade do Porto, estabelece o objeto de estudo de uma área, bem como a formação de profissionais pesquisadores desse fenômeno, estando no centro das preocupações o corpo-sujeito, o ser humano em sua dimensão ontológica.

Bento e a Universidade do Porto, no que diz respeito ao fenômeno Desporto, parecem encaminhar-nos para um alerta de Merleau-Ponty (1994, p. 19): “A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo [...]”.

TERCEIRO ATO POR UMA TEORIA DA CORPOREIDADE

As reflexões sobre os termos corporeidade e movimento ganharam uma dimensão mais significativa com os trabalhos de Maurice Merleau-Ponty, em especial quando o autor associa consciência, corpo, mundo e vivência.

São afirmações de Merleau-Ponty (1994, p. 142): “Ser uma consciência, ou, antes, ser uma experiência, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles” e “[...] todo movimento é indissolivelmente movimento e consciência de movimento” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 159).

Moreira et al. (2006) afirmam que o conceito de corporeidade implica em vida, em existência, em momento em que o ser pensa o mundo, o outro e a si mesmo na tentativa de conceber essas relações, na tentativa de reaprender a ver a vida e o mundo. Corporeidade, que é vida, busca ver os seres que se mostram, pois estes estão escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim. Corporeidade busca, em sua existencialidade, olhar os objetos, sabendo que isto demanda habitá-los e assim aprender ou incorporar as coisas nas mais diversas perspectivas.

Parece que estamos num momento de possibilidades outras para o entendimento de um corpo em movimento, no qual podemos compreender essa dinâmica não mais partindo exclusivamente do movimento, mas sim, do ser humano que se movimenta. Produzir conhecimento neste novo enfoque poderá propiciar a criação de uma teoria da corporeidade, a qual redefiniria o trato com o corpo, em especial em áreas como o Desporto, a Educação e a Educação Física.

Nóbrega (1999, p.192) afirma:

Uma teoria da corporeidade pode contribuir para o redimensionamento da Educação, no sentido de proporcionar uma nova compreensão do ser humano, em sua realidade existencial corpórea, incluindo a linguagem sensível, a capacidade de percepção e a emergência do movimento.

Uma teoria da corporeidade, provavelmente, iria enveredar-se no sentido de uma revisão da ética, entendida esta como uma ação de ideais vinculados aos objetivos de vier mais e melhor, os quais estão presentes na condição humana.

Mais uma vez nos apropriando de Bento (2004b, p. 182), identificamos que o autor estabelece três virtudes que deverão constar dessa reposição ética: conviver com nossos semelhantes à luz da generosidade; prudência para superar obstáculos que não podemos abolir e coragem para viver frente à certeza da morte.

Uma teoria da corporeidade pode significar o estabelecimento da arte da mediação entre o sensível e o inteligível, a partir do corpo em movimento em sua existencialidade na busca de superações. Estaria aqui uma possibilidade para a reformulação de conceitos hegemônicos presentes nas áreas do Desporto e da Educação Física? Poderia essa teoria redefinir a produção de conhecimento dessas áreas no que diz respeito aos valores éticos e estéticos?

Sempre é importante lembrar que o corpo é o nosso primeiro e mais fundamental mistério. Existencialmente somos chamados, todos os dias, às alegrias ou às enfermidades da corporeidade, e, por mais que tentemos, não somos capazes de identificar quais são as forças que geram e sustentam as energias básicas da manutenção da vida (MOREIRA et al., 2006).

Bento (2006, p.157) lembra:

A técnica é uma condição acrescida e aumentativa; não serve apenas a eficácia, transporta e leveza, a elegância e a simplicidade, para a admiração e o espanto, para o engenho e a expressão do encanto. Sem ela não se escrevem poemas, não se compõem melodias, não se executam obras de arte, não se marcam gols, não se conseguem cestas e pontos, não se pode ser bom em nenhum ofício e mister. A arte, a qualidade, o ritmo, a harmonia e a perfeição implicam tecnicidade. Sem técnica não há estética de coisa alguma. E a ética fica deficitária e manca. Enfim, sem técnica não logramos ser verdadeiramente humanos. Nem no corpo, nem na alma.

Uma teoria da corporeidade poderia nos levar ao entendimento revisto, por exemplo, do que seja a técnica, sempre muito criticada, em particular, por pensadores pouco afetos ao desporto. Se por um lado a técnica pode ser utilizada com o objetivo de controlar gestos e corpos, por outro, pode ser a propiciadora da criatividade e da inovação. A técnica, uma vez instalada como segunda natureza no corpo, pode permitir o estado criativo.

REFERÊNCIAS

ASSMANN, H. **Paradigmas educacionais e corporeidade**. Piracicaba: Unimep, 1994.

BENTO, J. O. **Desporto**: discurso e substância. Porto: Campos das Letras, 2004.

BENTO, J. O. Do século do idoso: verdade ou ficção? O papel do desporto. In: BENTO, J.; LEBRE, E. (Org.). **Professor de educação física**: ofícios da profissão. Porto: FCDEF, 2004.

BENTO, J. O. Corpo e desporto: reflexões em torno desta relação. In: MOREIRA, W. W. (Org.). **Século XXI**: a era do corpo ativo. Campinas: Papyrus, 2006.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: histórias das violências nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1977.

LE BRETON, D. **Adeus ao corpo**. Campinas: Papyrus, 2003.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MOREIRA, W. W. Perspectivas da educação motora na escola. In: DE MARCO, A (Org.). **Pensando a educação motora**. Campinas: Papyrus, 1995.

MOREIRA, W. W. et al. Corporeidade aprendente: a complexidade do aprender viver. In: MOREIRA, W. W. (Org.) **Século XXI**: a era do corpo ativo. Campinas: Papyrus, 2006.

NÓBREGA, T. P. **Para uma teoria da corporeidade**: um diálogo com Merleau-Ponty e o pensamento complexo. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Metodista de Piracicaba, 1999.

NOVAES, A. A ciência no corpo. In: NOVAES, A. (Org.). **O homem-máquina**: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

REZENDE, A. M. **Concepção fenomenológica da educação**. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1990.

ROUANET, S. P. O homem-máquina hoje. In: NOVAES, A. (Org.). **O homem-máquina**: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

SERGIO, M. **Epistemologia da motricidade humana**. Lisboa: Edições FMH, 1996.

_____. **Para uma epistemologia da motricidade humana**. Lisboa: Compendium, 1987.

SERGIO, M. et al. **O sentido e a ação**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

TROVÃO DO ROSÁRIO, A. A motricidade humana e a educação. In: SERGIO, M. et al. **O sentido e a ação**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

Claude Lévi-Strauss e três lições de uma ciência primeira

Maria da Conceição Xavier de Almeida – UFRN

RESUMO

Tendo como apoio parte da obra de Lévi-Strauss, entrevistas concedidas por ele e fragmentos da produção de alguns de seus comentadores e críticos, o artigo focaliza três lições de uma ‘ciência primeira’: a proximidade com a natureza viva; o estranhamento e rigor crítico na construção do conhecimento; e o pôr do sol como um modelo para o pensamento. Para contextualizar esse argumento, o texto apresenta inicialmente um perfil de Lévi-Strauss, sua relação com o Brasil da década de 40 do século passado e alguns argumentos centrais do estruturalismo levistraussiano. Palavras-chave: Ciência do Sensível. Estruturalismo. Lévi-Strauss.

ABSTRACT

Considering part of Lévi-Strauss’ work, his interviews and fragments of the production of some of his reviewers and critics, the present article focus on three lessons of a ‘first science’: its proximity to live nature; the strangeness and critic rigor in the construction of knowledge; and the sunset as a model for thinking. In order to contextualize such argument, this article initially presents a general profile of Lévi-Strauss, his relation with last Century Brazil – in the forties – and a few central arguments of Lévi-Strauss’ structuralism.

Keywords: Science of Sensibility. Structuralism. Lévi-Strauss.

UM POSSÍVEL PERFIL

A verdadeira questão não é saber se, procurando compreender, ganha-se ou se perde sentido, mas se o sentido que se preserva vale mais do que aquele a que se tem a sabedoria de renunciar

Claude Lévi-Strauss

“Em sua opinião, quais os três intelectuais franceses ainda vivos cujos livros influenciaram mais a evolução das idéias, letras, ciências etc.?” Essa pergunta foi feita pelo jornal *Lire*, em 1981, a 600 intelectuais, estudantes e políticos para examinar o clima intelectual da França um ano após a morte de Jean-Paul Sartre. A escolha mais comum das 448 respostas obtidas recaiu em Claude Lévi-Strauss. Em primeiro lugar, com 101 votos, o fundador do estruturalismo foi seguido por Raymond Aron (84), Michel Foucault (83), Jacques Lacan (51), Simone de Beauvoir (46) e assim por diante (PACE, 1992).

Avaliando a apuração da enquete do jornal francês, Gilles Lapouge salientou que o fato de Lévi-Strauss encabeçar a lista dos ‘dez mais’ se deve a uma transformação da cultura francesa ora em andamento. Para Lapouge, se a mesma pesquisa fosse feita no século 18, provavelmente teríamos nos primeiros lugares os nomes de Voltaire, Montesquieu e Rousseau; no século 19, Victor Hugo e Zola; e na primeira metade do século 20, Breton, Malraux, Sartre e Camus. Em síntese, se antes a França incensava os pensadores mais radicais, hoje o espaço da universidade oferece um critério emergente a se levar em conta nesse caso (LAPOUGE apud PACE, 1992, p. 13).

Seja como for, figurar como estrela maior na constelação de pensadores que influenciam a evolução das idéias na tão letrada sociedade francesa oferece a Lévi-Strauss como que uma recompensa a uma vida dedicada quase integralmente ao mundo acadêmico, à pesquisa e, sobretudo, ao desafio de compreender a universalidade e a diversidade da cultura humana.

Figurar como estrela maior da França nos anos 80, no entanto, não o envaidece nem mesmo parece agradá-lo. “Isso me comove, ao mesmo tempo em que me incomoda e me irrita”, disse ele em entrevista a Boris Wiseman (LÉVI-STRAUSS, 2005). Para quem confessa não ter vida social, não ter amigos, passar metade do seu tempo no Laboratório de Antropologia Social e o restante no escritório em sua casa; para quem incomoda a idéia de ser líder intelectual, certamente subir no pódio para receber a coroa de louro do pensamento não faz muito sentido: “Sinto-me pequeno ao lado de meus grandes antecessores”. De fato, dizer que Jean-Jacques Rousseau é “o mais etnógrafo dos filósofos”, é um depoimento de reconhecimento dos grandes mestres e uma confissão de humildade.

SOPA DE ARARA, COZIDO DE TATU, LICOR DE BURITI

O livro responsável pelo reconhecimento maior de Lévi-Strauss é sem dúvida *Tristes Trópicos*. Uma obra em grande parte sobre o Brasil. Também o único livro em que ele se expõe sem muitas mediações, narrando suas emoções, seus estranhamentos, seus valores e opiniões pessoais. Com esse livro, “sem perceber direito, eu cedia a um desejo nunca realizado de fazer uma obra literária”, diz Lévi-Strauss (2005). De fato, do que seria uma obra ficcional restou apenas o título do livro e a descrição de um pôr-do-sol. Ali ele conta sua estadia no Brasil, as querelas acadêmicas na época da fundação da USP, sua convivência com os índios caduveo, bororo, nhambiquara e tupi-kawahib. Fala da arquitetura e das

cenar cotidianas de cidades como o Rio de Janeiro e São Paulo, relata os meandros de sua formação, fala da intelectualidade francesa, de seu desencanto com a civilização ocidental, dos costumes rurais brasileiros no final da década de 30 do século passado, das paisagens dos trópicos.

Publicado em 1955, *Tristes Trópicos* é avaliado como uma obra clássica já no seu nascimento e igualado, por George Steiner, à tradição literária de La Bruyère e Pascal. No matizado tratamento sobre a recepção dessa obra na época, Pace (1992) elenca alguns comentários importantes. Dirá Suzan Sontag: “esse é um dos grandes livros do século. E, como todo grande livro, tem uma marca absolutamente pessoal; fala com voz humana”. Para Jean Grosjean, “somos dominados pelo sábio que abandonou o aparato opressivo dos especialistas para se iniciar em seu caminho e suas descobertas”. Luc de Heusch dirá que o livro “ensina ao público em geral – e talvez também aos homens da ciência – que o etnólogo não é um gravador, operando unicamente no plano da inteligência” (PACE, 1992, p, 40).

Mesmo que *Tristes Trópicos* seja classificado como um ‘livro de viagem’ ou uma grande ‘obra literária’; ainda que o próprio autor confesse ter escrito o livro num misto de raiva, impaciência e remorso e que se ‘sentia culpado por escrever esse livro enquanto deveria fazer ciência’ estamos certamente diante de uma escritura que inaugura a simbiose entre o pesquisador e a experiência etnográfica. Os longos argumentos sobre a distinção entre o método da filosofia na época e o método como uma atitude do espírito – ao mesmo tempo imerso nas circunstâncias vividas e afastadas delas – permite anunciar um estilo de ciência que rompe com as oposições entre modelo mental e empiria, sujeito e objeto. Por romper com essas oposições, a etnografia e o etnólogo passam a prefigurar um novo estatuto epistemológico. “Ao mesmo tempo que se considera a si próprio humano, o etnógrafo procura conhecer o homem de um ponto de vista suficientemente elevado e afastado para o considerar independente de suas contingências particulares duma dada sociedade ou civilização” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 49). Mais que isso, a partir das concepções levistraussianas, o “etnólogo, convertido agora em observador das constelações humanas, constituirá a imagem de suas galáxias com base em dissonâncias culturais passíveis de serem reduzidas a constantes estruturais limitadas, sempre compostas por oposições binárias” (CARVALHO, 2003, p. 26-27).

A densidade das reflexões teóricas e conjunturais não dilui, entretanto, a qualidade narrativa de ‘um dos grandes livros do século’, como avalia Sontag. A diversidade de cenários tropicais, a medicina natural, as rezas para a cura ou proteção e os hábitos alimentares das culturas indígenas são descritos por meio de estética exuberante, pouco comum nos livros de antropologia e longe de qualquer hermenêutica relativista. Em carta ao amigo Mario de Andrade, em janeiro de 1938, durante uma de suas expedições pelo interior do Brasil dirá Lévi-Strauss de sua dieta naquele momento: “Sopa de arara, cozido de tatu, churrasco de veado e caititu, tudo regado a licor de buriti; não é um *menu* digno de um

clube de exploradores?” O reconhecimento estético de uma *ciência primeira*, porque próxima de uma ‘lógica do sensível’ se desdobra em *Tristes Trópicos* por argumentos irretocáveis: “É como se uma civilização inteira conspirasse numa mesma ternura, apaixonada pelas formas, pelas substâncias e pelas cores da vida” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 210). A beleza da narrativa e a marca pessoal longe de se limitar aos domínios da literatura demonstram a objetivação de um pensamento grávido da estética que dilui o etnólogo nas paisagens de seu mundo. Por outro lado, ainda que a maioria de suas obras prime por argumentos explicitamente impessoais e excessivamente formais é o mesmo Lévi-Strauss inteiro que se desdobra em todas elas. “Apesar da tentativa de separar os valores pessoais de sua produção profissional, há apenas um Lévi-Strauss, e não pode haver dúvida de que seus valores e sua ideologia ajudaram a dar forma até mesmo aos trabalhos mais abstratos e teóricos que cometeu” (PACE, 1992, p. 34).

PROFESSOR NA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Lévi-Strauss chegou ao Brasil em 1935. Em conjunto com outros professores franceses, integrou a “missão francesa”, a qual, em conjunto com a “missão italiana”, coordenada por Giuseppe Ungaretti, alicerçaram as bases macro-institucionais e ideológicas do ensino das ciências humanas no Brasil. Segundo ele, a criação da USP é a consolidação do projeto da burguesia paulistana para equalizá-la à cultura européia. Mas, felizmente, emerge uma situação conjuntural de resistência ao monopólio da burguesia: estudantes vindos das classes modestas, homens e mulheres já engajados na vida profissional e que desconfiam dos grandes burgueses que fundaram a universidade passam a ouvir, discutir e, por vezes, a ensinar aos mestres europeus. “Os mestres europeus viviam em meio a um paradoxo: de um lado gente humilde e preciosa, de outro os servidores da classe dominante”, lembra Lévi-Strauss. Em *Tristes trópicos* é enfático a respeito do papel que cumpria a missão francesa no Brasil: “a nossa missão universitária contribuiu para a constituição de uma nova elite, a qual iria desligar-se de nós na medida em que Dumas e depois Quai d’Orsay recusavam compreender que era essa nossa criação mais preciosa” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 15). Conta que, “na noite do jantar do Comitê França-América, ainda não tínhamos, os meus colegas e eu (e nossas esposas que nos acompanhavam), chegado ao ponto de medir o papel involuntário que iríamos desempenhar na evolução da sociedade brasileira” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 15).

O ensino universitário laico se impunha como uma saída para escapar da influência tradicional do Exército, da Igreja e do poder pessoal da oligarquia paulistana. Nada mais contextual para gerar um clima de disputa entre os professores franceses, vistos “como uma espécie de magos exóticos” e seus colegas brasileiros “miseravelmente pagos” e em parte descartados pelos visitantes. “Quando cheguei ao Brasil para participar dessa fundação encarei – ainda hoje me lembro – a condição de humilhação de

meus colegas locais com uma espécie de piedade um pouco ativa” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 96). Os franceses eram por vezes bajulados, por vezes tratados como suspeitos. Cada um podia avaliar sua influência pela “corte” que se organizava em torno de si: “os estudantes ora fugiam de nós ora nos adulavam, alternadamente atraídos e rebeldes”, diz (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 98).

Lévi-Strauss narra sua impaciência diante de um ambiente universitário cujos valores maiores eram as teorias da moda e uma retórica vazia e boba, mas operante e imponente. Seu tom corajoso levou-o a fazer uma avaliação que, substituídos os nomes dos pensadores, se adéqua, em grande medida, aos trabalhos acadêmicos de hoje.

“Todavia, a erudição, para a qual não sentiam vontade nem tinham método, parecia-lhes, apesar de tudo, um dever; e por isso as suas dissertações consistiam sempre, fosse qual fosse o tema tratado, numa evocação da história geral da humanidade, a partir dos macacos antropóides, para terminarem, após algumas citações de Platão e Aristóteles, com uma paráfrase dum polígrafo viscoso cuja publicação tinha tanto mais valor quanto mais obscuro era e, portanto maiores as possibilidades de não ser conhecido por mais ninguém (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 98).

Ciente de que sua narrativa excessivamente sincera poderia chocar e provocar a ira dos brasileiros com os quais convivera, se justifica e pede compreensão. “Que todos aqueles de entre vós que lançarem os olhos sobre estas linhas, encantadores alunos, hoje colegas estimados, não sintam por mim qualquer rancor” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 99). Não há ironia em sua sinceridade: “é sem ironia que evoco esse período balbuciante. Muito pelo contrário, pois com ele aprendi uma lição: a da fragilidade das vantagens concedidas pelo tempo” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 99).

Por ironia do destino, nem sempre as idéias de Lévi-Strauss foram compreendidas como matriz de uma antropologia fundamental, como um método que singulariza, sem opor, as diversidades culturais. A universalidade do pensamento – argumento central no estruturalismo levistraussiano – foi muitas vezes embotada por interpretações dualizantes e interdições paradigmáticas que insistem em cindir e contrapor culturas primitivas e civilizadas, pensamento selvagem e domesticado, pensamento científico e saberes da tradição. O Lévi-Strauss dos quatro volumes de *Mitológicas*, o ensaísta de questões estéticas ficou em segundo plano, ou chega, até hoje, marginalmente às salas de aulas. Essas obras são tidas como distanciadas do projeto antropológico, de difícil leitura, dizem alguns.

AS TRÊS AMANTES: GEOLOGIA, PSICANÁLISE, MARXISMO

Obstinado em compreender as estruturas universais e as invariantes do pensamento que estão na base da diversidade cultural, Lévi-Strauss busca apoio nos modelos interpretativos da geologia, da psicanálise e do marxismo, para ele, suas 'três amantes'. Mesmo que todo conhecimento seja proveniente das mensagens que nos chegam pelos sentidos – som/ouvidos, luz/olhos, odores/nariz – é preciso ultrapassar os níveis de racionalização impregnados nas experiências culturais.

O problema é, pois, transpor a ordem primeira das mensagens que nos são evocadas pelos fenômenos. E isso tanto nos fenômenos naturais como nos sociais. Questionar as percepções conscientes da realidade permite acessar domínios mais profundos. Por isso uma fenda, uma mudança de paisagem ou o formato de uma rocha são incompreensíveis para um leigo. Um geólogo, entretanto, os percebe como símbolos que revelam milhões de anos da história da Terra; ele sabe que por trás de uma aparente desordem reside uma ordem maior só compreendida se ultrapassamos a informação superficial. O mesmo deve ser dito da psicanálise: os desejos inconscientes quase sempre são incompatíveis com a experiência consciente. Como o geólogo, o psicanalista se esmera em ultrapassar a superfície confusa da experiência. Quanto ao marxismo, o importante é a noção de história em Marx: os fatos empíricos por si só são desprovidos de sentido. Somente quando eles se encaixam num sistema expressivo de pensamento, num modelo (por exemplo, um modo de produção social) ganham significado científico, podem ser compreendidos cientificamente.

Com base nos ensinamentos de suas três amantes dirá Lévi-Strauss: “a compreensão consiste na transformação de um tipo de realidade em outra”; “a verdadeira realidade nunca é a mais óbvia”; e, “em todos os três casos (geologia, psicanálise, marxismo) põe-se o mesmo problema: o das relações entre o sensível e o racional; e o objetivo que se pretende atingir é sempre o mesmo: uma espécie de supra-racionalismo que visa a integração do primeiro no segundo sem sacrifício de nenhuma de suas propriedades” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 52).

Aqui se coloca a importância da noção de *descontinuidade* para Lévi-Strauss. Sejam histórico-estruturais ou princípios de método, as descontinuidades oferecem como que enigmas para a compreensão do homem, da cultura, da história. Fragmentos de uma falha geológica, incompatibilidade entre consciente e inconsciente e a ausência a priori de sentido nos fatos empíricos, poderiam suscitar, no espírito atento, um modelo mental capaz de formular a hipótese da multiplicidade e do paralelismo da aventura humana. Longe da decifração do enigma, entretanto, o problema que se põe é de um permanente e inacabado processo de conhecimento que não se completa nunca pelo aumento numérico

de informações e conexões interpretativas. De resto, diz Lévi-Strauss a Boris Wiseman, “quanto mais descobrimos conexões menos obtemos informações” (LÉVI-STRAUSS, 2005). Na contramão do evolucionismo linear que advoga uma distinção de graus na longa trajetória do homem, é em Rousseau do *Discurso sobre a origem da desigualdade entre homens*, que busca sustentação:

É preciso não tomar as investigações que se podem fazer sobre esse tema por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais próprios para esclarecer a natureza das coisas que para mostrar sua verdadeira origem, e semelhantes aos que fazem todos os dias nossos físicos sobre a formação do mundo (ROUSSEAU apud LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 313).

Essas palavras de Jean-Jaques Rousseau encontram eco na axiomática levistrausiana que defende e enaltece as investigações empíricas, mas unicamente na condição de que elas, como as plantas para o pensamento selvagem, são “boas para pensar” e, de forma alguma, se constituem em chaves de decifração da verdade da história da espécie. Nas palavras de Edgard Carvalho,

Essas bases metodológicas exigirão um retorno sobre o tempo e o espaço, assim como um exercício de descentramento que permite pensar a si mesmo de modo menos sociocêntrico e unilateral. Os saberes das alteridades são apenas expressões de um universal que está, simultaneamente, em nós e fora de nós. Daí decorre o papel subalterno que a comparação assume em todo o dispositivo: não é ela que funda a generalização, como o funcionalismo advoga até hoje, mas a generalização que subsidia a comparação, dada a universalização da atividade inconsciente do espírito, que se incumbe de impor formas finitas à pluralidade dos conteúdos da cultura (CARVALHO, 2003, p. 26).

DESENCANTO COM O OCIDENTE

Sem paradoxo algum, a forma metódica de viver e construir conhecimento se coaduna de maneira exemplar com o espírito inquieto, questionador e crítico de Claude Lévi-Strauss. Um desencanto profundo em relação à cultura ocidental é expresso por ele em muitas de suas obras, entrevistas,

aulas, conferências. Em 1985, quando ele voltou a São Paulo, pude eu mesma ouvir de viva voz fragmentos desse desencanto. Longe, no entanto, de uma visão pessimista, suas críticas aos desmandos do projeto humano se constituem em um alerta importante diante da superpopulação de deserdados da terra; do empobrecimento cultural levado a efeito pela monocultura da mente e orquestrada pela globalização, que tudo nivela, iguala, equaliza. “A humanidade está a instalar-se na monocultura; prepara-se para produzir a civilização em massa, como beterraba. O seu regime habitual passará a ser constituído por esse prato único” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 32).

Disse ele certa vez que se nossa espécie viesse a sucumbir por causa de uma hecatombe terrestre, e se restassem apenas as obras de arte, essas ofereceriam uma justa imagem do melhor que construímos como humanos. A possibilidade de um novo humanismo para o século 20 e, também, para este terceiro milênio só se torna viável se colocarmos o mundo antes da vida, a vida antes do homem e o respeito antes do egoísmo. No prefácio da edição japonesa de *Tristes Trópicos* (2001), há uma avaliação com tons de testemunho, angústia e esperança.

Há quase meio século, escrevendo *Tristes Trópicos* eu exprimi a minha angústia diante de dois perigos que ameaçam a humanidade: o esquecimento de suas raízes e seu esmagamento por seus próprios números. Entre a fidelidade do passado e as transformações induzidas pela ciência e pelas técnicas, o Japão foi provavelmente a única nação que soube, até agora, encontrar um equilíbrio (LÉVI-STRAUSS, 2005a).

A manutenção dos valores tradicionais, o zelo de cada cidadão em cumprir suas tarefas e a boa vontade alegre parecem ser as virtudes capitais do povo japonês, diz Lévi-Strauss (2005a).

O Japão – onde estive por cinco vezes entre 1977 e 1988 – representa assim um exemplo do “equilíbrio precioso entre as tradições do passado e as inovações do presente” e, mais do que isso, uma aliança bem-sucedida entre natureza e cultura, um exemplo digno de meditação para toda humanidade, diz Lévi-Strauss, em 2001, no prefácio à última edição de *Tristes Trópicos* (LÉVI-STRAUSS, 2005a).

Quanto ao Ocidente, os prognósticos da aliança entre natureza e cultura, de um diálogo respeitoso entre ciência e saberes da tradição, entre tradição e modernidade não são nada alvissareiros. Hoje ao completar um século de existência e se sentindo cada vez mais um estrangeiro descontente com o processo civilizatório, Lévi-Strauss parece se despedir de um mundo que não o encanta mais, que não é

mais o seu: “Quando eu nasci, havia um bilhão de homens na terra e, quando entrei na vida ativa, após a formatura, havia um bilhão e meio. Hoje são seis bilhões e serão oito ou nove amanhã. Esse mundo não é mais o meu” (LÉVI-STRAUSS, 2005b).

TRÊS LIÇÕES DE UMA CIÊNCIA PRIMEIRA

Do conjunto das construções argumentativas de Claude Lévi-Strauss – que inclui o estudo dos mitos, da linguagem do parentesco e da alimentação, das regras de interdição do incesto, das leis universais de construção das sociedades, e da linguagem e papel da arte e da estética na cultura – se sobressaem, certamente, suas formulações acerca da reabilitação de uma *ciência primeira*, próxima de uma lógica do sensível.

Distante do protocolo intelectual e acadêmico que se esmera em reificar as experiências das culturas não letradas ou que ainda resistem a ocidentalização do conhecimento, os argumentos levistraussianos realçam a exuberância dessas constelações cognitivas, problematizam o estatuto hegemônico da cultura científica e explicitam estilos outros de pensar o mundo e sistematizar saberes e experiências vividas. Mas, mesmo que uma *ciência primeira* tenha por referencia a dinâmica do conhecer nas sociedades imersas na natureza, dessa circunstancia se desloca uma vez que os operadores cognitivos de uma tal ciência se acondicionam e se objetivam nos domínios estéticos da arte e de outras constelações do pensamento e do conhecimento como a literatura e a música. Algumas hipóteses matriciais ou princípios fundadores estão na base dos argumentos de Lévi-Strauss a esse respeito. Destaco aqui algumas dessas hipóteses:

- a) a universalidade do pensamento se objetiva por meio de constelações diversas, mas é sempre movida por uma escala que se alterna entre uma maior proximidade com as coisas do mundo ou um maior distanciamento delas;
- b) não há um pensamento *do selvagem*, mas um *pensamento selvagem* cujas estratégias se diferenciam do *pensamento domesticado* pelo fato de operar por meio de atributos mais totalizadores da sensibilidade. As expressões *selvagem* e *pensamento selvagem* não dizem respeito, portanto, a um homem em “estado natural”, (idéia, absurda para ele) nem a um pensamento inferior ao pensamento científico respectivamente. Denotam mais propriamente uma estratégia de viver

e conhecer arcaica e universal própria da condição humana. *Essas* duas estratégias de pensar – selvagem e domesticada – não se distinguem por natureza nem grau;

- c) a objetividade não é uma exclusividade do pensamento científico, e como regra geral, todas as sociedades, cada uma por sua vez, tende a realçar e defender a natureza objetiva de suas representações e conhecimentos. Nas palavras de Lévi-Strauss (1976, p. 21)

cada civilização tende a superestimar a orientação objetiva de seu pensamento e é por isso, então, que ela nunca está ausente. Quando cometemos o erro de crer que o selvagem é exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas, não reparamos que ele nos dirige a mesma censura, e que, a seus olhos, seu próprio desejo de saber parece melhor equilibrado que o nosso;

- d) a unidade do pensamento humano pode ser observada pela universalização das propriedades cognitivas expressas nas operações de distinguir, opor, relacionar, hierarquizar e aferir sentido as coisas do mundo, em qualquer sociedade, independente da variação e diversidade de suas elaborações simbólicas;
- e) o *pensamento selvagem*, as narrativas míticas e a experiência estética cumprem a importante função de manter, alimentar e expandir reservas antropológicas complexas e respondem por ordenações cognoscentes totalizadoras da condição humana corpórea. E isso porque mito e arte são operadores do pensamento capazes de edificar “métodos razoáveis para inserir, sob o duplo aspecto da contingência lógica e da turbulência afetiva, a irracionalidade na racionalidade” (LÉVI-STRAUSS, 1976 p. 279);
- f) a dinâmica operativa do *pensamento selvagem* não se reduz à função pragmática de discernir o que serve e o que não serve, o que faz bem e o que faz mal. Parasitada pela unidualidade do pensamento expressa pelo binômio especulação-utilitarismo, essa estratégia de pensar o mundo exhibe, com maestria, as propriedades da abstração e especulação, por vezes identificadas unicamente como característica do pensamento filosófico. Uma síntese totalizadora a respeito da

universalidade do pensamento, em Lévi-Strauss, pode ser assim anunciada, nas palavras de Edgard Carvalho:

todos os humanos pensam de forma semelhante, sempre pensam, pensaram e pensarão com o mesmo aparato neuronal com as mesmas possibilidades cognitivas, apesar dos avatares da história. São simultaneamente unos e múltiplos, selvagens e civilizados, egoístas e altruístas, racionais e desracionais (CARVALHO, 2003, p. 34).

No livro *O pensamento Selvagem* um longo argumento que reproduzimos a seguir, explicita a hipótese segundo a qual o *filósofo selvagem* e o *cientista moderno* são duas faces, dois modos, duas estratégias de uma mesma ciência.

O homem da era neolítica ou da proto-história é, portanto, o herdeiro de uma longa tradição científica; entretanto, se o espírito que o inspirou, assim como os seus antepassados, tivesse sido o mesmo que o dos modernos, como poderíamos compreender que ele tenha *parado* e que vários milhares de anos de estagnação se intercalem, como um patamar, entre a revolução neolítica e a ciência contemporânea? O paradoxo só admite uma solução: é que há duas formas distintas de pensamento científico, ambas função, não certamente de estágios desiguais do desenvolvimento do espírito humano, mas de dois níveis estratégicos, onde a natureza se deixa atacar pelo conhecimento científico: um aproximadamente ajustado ao da percepção e da imaginação, e outro sem apoio; como se as relações necessárias, objetivos de toda ciência – seja ela neolítica ou moderna – pudessem ser atingidos por dois caminhos diferentes: um muito perto da intuição sensível e o outro mais afastado. (LEVÍ-STRAUSS, 1976, p. 35-36, grifos nossos).

Assinaladas essas seis constelações argumentativas que dizem respeito ao reconhecimento e reabilitação de uma *ciência primeira* passamos agora a anunciar o que poderiam ser três das muitas lições dessa estratégia de pensar e construir conhecimento.

PRIMEIRA LIÇÃO – PROXIMIDADE COM A NATUREZA VIVA

Ainda no livro *O pensamento Selvagem*, Claude Lévi-Strauss se esmera em descrever, com detalhes, as características da dinâmica do conhecer entre as populações que estão imersas na natureza. Prestar atenção a tudo que vê, ouve, toca, presencia e experimenta em seu ambiente; se munir de cautela em fazer um diagnóstico sobre o que é um fenômeno, ou porque as coisas são como são; construir cadeias de relações entre elementos que nós entendemos como pertencentes a domínios diversos – físicos, biológicos, metafísicos; e, por fim, transferir explicações de um domínio a outro pelo artifício da analogia e, em particular, pela construção abundante de metáforas, são alguns dos principais operadores do pensamento selvagem.

É importante sublinhar que a emergência e destreza desses artifícios cognitivos são, em grande parte, determinados pela contingência do modo de vida dessas populações próximas da natureza, mas tal modo de ser do pensamento permite arquitetar uma reflexão que, de fato, extrapola a experiência vivida por essas constelações culturais. Refiro-me ao que é possível classificar como escalas de aproximação entre o pensamento humano e as coisas do mundo. Explico: a partir de uma concepção mais ampliada de conhecimento, – que inclui a decodificação de informações pelo domínio do vivo em geral – podemos falar de três níveis de conhecimento.

O primeiro operado por sistemas vivos e seres mais difusamente imerso na natureza: as plantas, os microorganismos, os insetos etc. Eles recebem e decodificam, à sua maneira, informações sobre situações adversas e situações favoráveis. O segundo e o terceiro níveis de conhecimento dizem respeito aos saberes propriamente humanos. O segundo nível opera por meio de uma escala de proximidade maior com o meio ambiente e condiciona as construções de conhecimentos das populações tradicionais, dos intelectuais da tradição, dos conhecimentos edificados longe dos bancos escolares e da educação formal. Por conviver com intimidade com outros sistemas leitores do mundo; por desenvolver uma escuta e uma visão apuradas dos fenômenos físicos, do comportamento dos animais e plantas e das dinâmicas climáticas, esse modo de conhecer parece operar com mais facilidade e nitidez a dialógica entre a diversidade da natureza e a unidade do ‘padrão que interliga’ conforme expressão de Gregory Bateson. Uma referência de pesquisa de D. Jennes usada por Lévi-Strauss demonstra com vigor, como um “saber desinteressado e atento, afetuoso e terno” permite expressar uma certa ontologia dessa estratégia de conhecimento.

Sabemos o que fazem os animais, quais as necessidade do castor, do urso, do Salmão e de outras criaturas, porque antigamente, os homens se casavam com

eles e adquiriram este saber de suas esposas animais [...]. Os brancos viveram pouco tempo neste planeta e não sabem muita coisa a respeito dos animais; nós estamos aqui há milhares de anos e há muito tempo que os próprios animais nos instruíram. Os brancos anotam tudo num livro, para não esquecer, mas nossos ancestrais casaram com animais, aprenderam todos os seus costumes e fizeram passar estes conhecimentos de geração em geração (JENNES apud LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 58-59).

A essa forma de narrar a ‘origem’ do conhecimento e seu débito com outros domínios que antecederam a história humana, seria descabido, ou mesmo absurdo, contrapor argumentos racionalistas e ‘hipóteses bizarras’. É esse o entendimento de Lévi-Strauss diante do que “é aqui descrito com tão nobre simplicidade”.

Como se fosse um eco descontínuo dessa ontologia do conhecimento, uma variação da narrativa citada por D. Jennes, em 1945, ganha vida na evocação da história do ‘cachorro filósofo’ por Francisco Lucas da Silva, contada em setembro de 2008.

“Um caçador saía todos os dias com seu cachorro para caçar a fim de garantir a alimentação de sua família – a mulher e os filhos ainda crianças. Um dia, durante a caçada, esse homem foi picado por uma cobra e morreu na hora. O cachorro voltou correndo para casa para avisar a família, que foi até o lugar onde estava o caçador morto e fez seu enterro. A partir daí, todos os dias o cachorro saía para caçar a fim de trazer o alimento para a mulher e as crianças. Pergunto: esse cachorro não era um filósofo?”.

Essas relações entre o homem e os animais que expõem, nas duas narrativas, as propriedades de simbiose, paralelismo e transferência da aptidão cognoscente, podem ilustrar o segundo nível de conhecimento aludido acima.

O terceiro nível de conhecimento se realiza por meio de uma escala de afastamento maior em relação aos ‘objetos’ que pretende conhecer, dos quais fala, aos quais imputa sentido e edifica interpretações: aqui está a ciência moderna. As pesquisas de laboratório com ratos, a simulação de ambientes ‘naturais’ para observar o comportamento social e sexual dos animais, tanto quanto dezenas de outras experiências programadas e controladas nas áreas da zoologia, botânica e etologia demonstram o esforço para minimizar o déficit em relação a uma leitura mais próxima do laboratório natural da vida e do mudo. Portanto, mesmo considerando o progresso cumulativo do conhecimento científico no mundo moderno, urge compreender que o excessivo afastamento das qualidades sensíveis compromete, em parte, o “diálogo com a natureza” – expressão de Ilya Prigogine para propor um novo modelo para a ciência. Certamente é a esse diálogo que se refere Lévi-Strauss quando fala de “dois níveis estratégicos [de

pensar] onde a natureza se deixa atacar” ou ainda de modos distintos de “observação e de reflexão” que a “natureza autoriza” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 36-37).

Essa seria uma primeira lição a aprender com as reservas de saberes mais próximos da natureza e com um modo de operar do pensamento mais hibridado com outros padrões de conhecer próprios do domínio do vivo em geral. E, mesmo resguardando os alertas de Lévi-Strauss de que “sempre haverá o inacessível”; de que “os meios de que dispomos como observador e como escritor nunca estão na medida do que vemos e do que tentamos descrever”; e que “há sempre uma distância que deve inevitavelmente persistir”, (LÉVI-STRAUSS, 2005b), o desafio de recrutar as qualidades sensíveis recalcadas na cognição humana se impõe como uma atitude importante e necessária à reordenação da cultura científica no Ocidente.

SEGUNDA LIÇÃO – ESTRANHAMENTO E RIGOR CRÍTICO

A estadia de Lévi-Strauss no Brasil por três anos e o rico acervo fruto de suas pesquisas com culturas indígenas brasileiras, são consideradas por ele, e por seus comentadores, como as referências de base para a edificação de sua obra. Entretanto, o sentimento de estranhamento do qual foi possuído em sua convivência com essas populações é um fato importante a destacar como uma reflexão que lança luzes sobre a atitude do antropólogo, do pesquisador, do cientista. Mesmo manifestando seu apreço e carinho especial pelos nhambiquaras, por exemplo, dos quais diz – “eram pessoas extremamente cativantes, havia simpatia recíproca entre nós”, Lévi-Strauss não confessa sua identificação com esses cenários culturais e essas pessoas. “O senhor se identificou com os índios que estudou?”, pergunta Boris Wiseman, na entrevista. “De modo algum!”, responde ele. “É importante que o etnólogo evite a identificação?” pergunta o entrevistador. “Depende. Alguns etnólogos escreveram coisas muito boas ao se identificarem” (LÉVI-STRAUSS, 2005b).

Quando vem para o Brasil, confessa que vem em parte movido pelo desejo de conhecer experiências culturais outras, mas também para fugir do enfadonho cotidiano das aulas no Liceu. Quando está entre as populações indígenas diz sentir falta da música de Beethoven e Bach. Quando está em Paris foge dos eventos e festividades: ‘Não aprecio muito os contatos sociais. Meu primeiro movimento é fugir das pessoas e voltar para casa’. Faz com afinco e disciplina as “pesquisas de campo”, mas não imputa a essa prática científica a única condição para construir conhecimento. Na segunda Guerra Mundial ao interromper suas pesquisas diz: ‘Fui obrigado a fazer trabalhos de gabinete. Eu gosto desse gênero de vida, mas não das rotinas de pesquisa. Falta-me paciência’ (LÉVI-STRAUSS, 2005b).

Seja como for, além das tão anunciadas características lévistraussianas de austeridade, disciplina intelectual, obsessão pelo trabalho acadêmico, ele parece, sobretudo, assumir para si uma atitude de estrangeiro. Tal estado de ser extrapola seu estranhamento e não identificação com as culturas indígenas, para se alargar na estrangeiridade diante do seu próprio microcosmo, a cultura francesa. Um apetite guloso e paciente por transformar suas experiências de pesquisa em fragmentos cognoscentes para aprimorar seu modelo de pensar a unidade da diversidade humana está na base desse seu lado insaciável. Ao falar sobre sua prévia imaginação do Brasil e do cheiro de 'perfume queimado', imagem recorrente para ele, dirá:

Aprendi que a verdade duma situação não se encontra através duma observação quotidiana, e sim nessa destilação paciente e fraccionada que o equívoco do perfume me levava já talvez a pôr em prática, sob a forma de um trocadilho espontâneo, veículo de uma lição simbólica que eu não me encontrava capaz de formular com clareza. A exploração é mais uma busca do que um percurso; só uma cena fugidia, um recanto de paisagem, uma reflexão apreendida no ar, permitem compreender e interpretar horizontes que de outro modo permaneceriam estéreis (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 42).

O espírito inquieto, impaciente, austero e metódico parece servir de apoio a um pensamento cujo rigor crítico é exercido em relação a seus opositores mas também recai sobre os seus próprios escritos e argumentos. Em toda a obra ganha destaque uma estrutura narrativa que prima pela construção e desconstrução de argumentos, por hipóteses que se desdobram mais na frente acolhendo exemplos que as contradizem. Em seguida e aos poucos, as contradições e paradoxos são absorvidos por uma tela narrativa cuja pintura está sempre a receber fragmentos novos absorvidos num modelo mental em permanente construção. Tal escritura condiz com uma concepção de conhecimento a meio caminho entre as coisas do mundo e os modelos mentais. "O conhecimento não se baseia numa renúncia ou troca, mas sim numa seleção dos aspectos *verdadeiros*, isto é, aqueles que coincidem com as propriedades do meu pensamento". E isso porque, diz, "o meu próprio pensamento é igualmente um objeto. Pertencendo a este mundo, participa da mesma natureza" (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 50).

Rigor, aqui, difere das consensuais idéias de rigidez, imutabilidade e impessoalidade, tão propaladas pela comunidade científica cartesiana e pelo velho paradigma do Ocidente. Mesmo diante de ‘fenômenos aparentemente impenetráveis’, o pesquisador terá que por em movimento um método que remonta à geologia. Ele, “vê-se obrigado, a inventariar e aferir os elementos de uma situação complexa, a pôr em ação qualidade de perspicácia, sensibilidade, faro e gosto” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 51).

TERCEIRA LIÇÃO: O PÔR DO SOL COMO MODELO DO PENSAMENTO

Uma ordem simultaneamente fugaz, recorrente, repetitiva e inapreensível expressa a compreensão de Lévi-Strauss sobre o que é o pensamento. Pelo menos, o seu pensamento. Como em muitas situações argumentativas é ao uso da metáfora que ele recorre. Dessa vez, o pôr-do-sol lhe permite uma imagem sofisticada de como opera o seu pensamento.

Na edição portuguesa de *Tristes Trópicos* a descrição de um pôr-do-sol que ele havia presenciado à bordo do navio que o trouxe ao Brasil pela primeira vez, se desdobra em sete longas páginas. Interrogado por Boris Wiseman porque dessa descrição em *Tristes Trópicos*, e novamente quinze anos depois, no IV volume das Mitológicas – *O Homem Nu*, diz ele que parece haver uma espécie de constante em seu pensamento. Tendo adotado esse fenômeno físico como modelo para pensar os problemas etnológicos, nada mais natural que, quinze anos mais tarde esse mesmo fenômeno servisse de modelo para expor a repetição e o lado inapreensível da aventura humana. “Em que um pôr-do-sol fornece o modelo dos problemas etnológicos que o senhor estudou?” Pergunta Wiseman.

Estamos diante de uma realidade extraordinária complexa, cujo desenrolar é imprevisível e que devemos, de todo modo, tentar descrever com precisão. E no final, uma vez encontrada uma organização, ou pelo menos tendo imaginado que poderia encontrá-la, eu a via inevitavelmente terminar como o espetáculo do sol poente (LÉVI-STRAUSS, 2005b).

Esse sentimento de inacessibilidade do real pelo pensamento e essa confissão de incompletude do conhecimento expõem a face de um pensador que honra as qualidades mais nobres do espírito científico – a consciência da verdade transitória, o fracasso sempre latente em todo ato cognoscente, o poder ilusório do saber.

Predecessor experimentado desses devoradores de selva, serei eu o único a não ter conservado nas minhas mãos senão cinzas? Será a minha voz testemunho do fracasso da evasão? À imagem e semelhança do índio do mito, fui até tão longe quanto mo permitia a Terra; e quando cheguei ao fim do mundo interroguei os seres e as coisas para encontrar uma decepção igual à dele: 'Lá ficou lavado em lágrimas; orando e gemendo. E no entanto não ouviu nenhum ruído misterioso; nem sequer foi adormecido para ser transportado durante o sono ao templo dos animais mágicos. Para ele não podiam subsistir dúvidas de espécie alguma: nenhum poder, oriundo de ninguém, lhe caberia em sorte [...] (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 36).

A natureza fugidia da realidade, a incompletude da relação pensamento-mundo e uma atitude intelectual de permanente curiosidade e espanto diante das objetivações culturais, fará Lévi-Strauss defender, para o etnólogo, o estatuto cognoscente de um desenraizamento permanente e radical. Esse estado de ser, no entanto, não advém da formação científica *strictu sensu*, uma vez que estaria na base da construção humana. O espírito etnográfico não se aprende nas aulas de antropologia. Ele emerge do cultivo de um descentramento obstinado do sujeito cognoscente, que pode ser facilitado pela experiência do etnógrafo.

As suas condições de vida e trabalho isolam-no fisicamente do seu grupo durante longos períodos de tempo; adquire, em virtude da brutalidade das modificações a que se sujeita, uma espécie de desenraizamento crônico: nunca mais se poderá sentir em casa em lugar nenhum, ficará mutilado psicologicamente. Tal como acontece com as matemáticas ou com a música, a etnografia é uma das raras vocações autênticas. Podemos descobri-la dentro de nós mesmos sem nunca a termos aprendido (LÉVI-STRAUSS, 2005b).

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Edgard de Assis. **Enigmas da cultura**. São Paulo: Cortez, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. Japão-frente e verso. Prefácio à última edição japonesa de *Tristes Trópicos*, publicada em 2001. **Folha de São Paulo**, 23 maio 2005. Caderno Mais!, p. 12. Traduzido por Samuel Titon Jr.

_____. **O Pensamento selvagem**. Tradução de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

_____. O remorso da ficção. **Folha de São Paulo**, 22 maio 2005. Caderno Mais, p. 6. Entrevistador: Boris Wiserman.

_____. **Tristes trópicos**. Tradução de Jorge Constante Pereira e revisão de Ruy de Oliveira e Henrique Fiuza. Lisboa: Edições 70, 1986.

PACE, David. **Claude Lévi-Strauss. O guardião das cinzas**. Tradução de Maria Clara Fernandes. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Bertrand Brasil, 1992.

Sentir, olhar, ler, escutar: Claude Lévi-Strauss, Maurice Merleau-Ponty, narradores do sensível

Maria Isabel Brandão de Souza Mendes – CEFET/RN
Wani Fernandes Pereira – UFRN

RESUMO

O texto registra a exposição de fotos e livros do colóquio Narradores do sensível – Claude Lévi-Strauss e Maurice Merleau-Ponty ocorrido na UFRN em março de 2008 e traça um perfil intelectual desses dois pensadores da universalidade humana.

Palavras-chave: Exposição. Iconografia. Estruturalismo. Fenomenologia.

RESUMÉ

Le texte registre l'exposition de photos et livres du colloque Narrateurs du sensible – Claude Lévi-Strauss e Maurice Merleau-Ponty – qui a eu lieu à l'Université Federal do Rio Grande do Norte et esquisse un portrait intellectuel de ces deux penseurs de l'universalité humaine.

Mots-clés: Exposition. Iconographie. Structuralisme. Phenomenology.

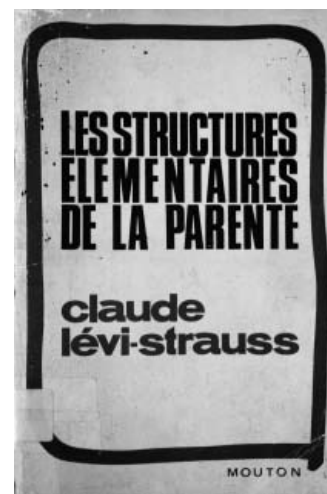
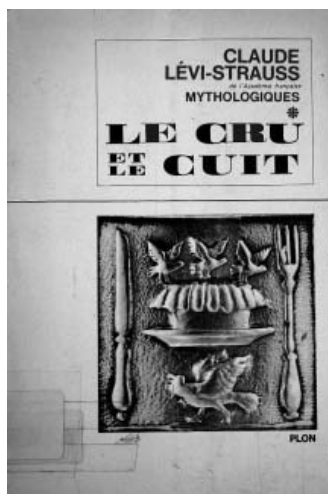
*“O que mais tenho saudades do Brasil você
não pode me trazer: é a natureza”.*

Lévi Strauss

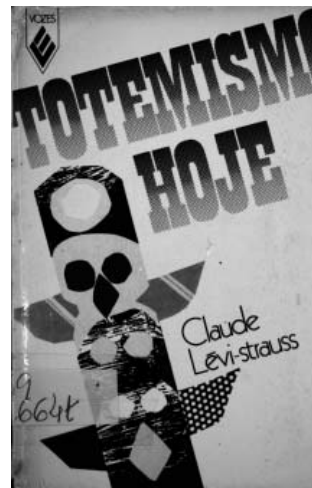
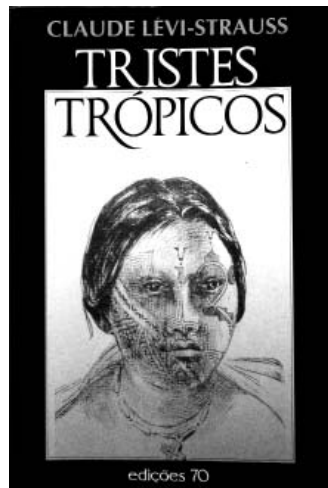
Há cem anos nasciam no dia 14 de março, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) em Rochefort-sur-Mer França, e no dia 28 de novembro, em Bruxelas, na Bélgica, Claude Lévi-Strauss (1908...). Na cidade do Natal (RN), no mês março, nos dias 13 e 14, do ano de 2008, século XXI, pesquisadores e educadores, prestam homenagem aos dois pensadores, na forma de um Colóquio reunindo estudiosos das diversas áreas da educação, filosofia, antropologia e educação física.

No conjunto da programação do Colóquio *Narradores do Sensível*, idealizamos uma exposição para apresentar aos participantes do evento e ao público em geral, um conjunto de obras e material iconográfico de referência dos dois pensadores.

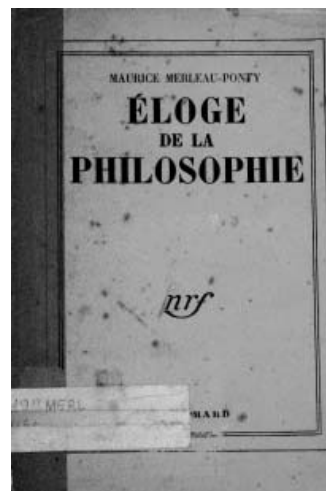
Demos início a nossa escavação bibliográfica pelo acervo existente na Biblioteca Central Zila Mamede, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Da parte de Claude Lévi-Strauss, contabilizamos treze volumes. Desse conjunto, se destacam preciosidades editadas pela editora Plon: *Mythologiques 1 Le cru et le cuit*; *Mythologiques 2 Du miel aux cendres*, e um terceiro publicado pela Mouton – *Les structures elementaires de la parente*.



Seguindo-se: *Antropologia estrutural e Antropologia estrutural dois* (Tempo Brasileiro); *Tristes trópicos* e *o Olhar distanciado* (Edições 70); *Totemismo hoje e Estruturas elementares do parentesco* (Vozes), *Lévi-Strauss Os Pensadores* (Abril Cultural). *Raça e história* (Biblioteca de Ciências Sociais) *O pensamento selvagem* (Cia. Editora Nacional), *Mito e linguagem social* (Tempo Brasileiro).



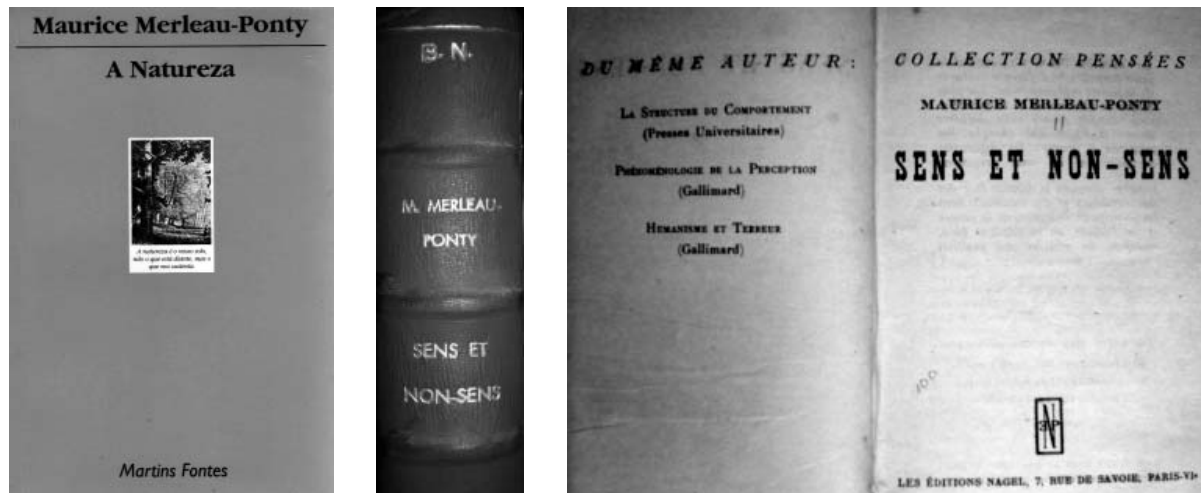
De autoria de Merleau-Ponty, também identificamos treze volumes. Das publicações francesas editadas pela Gallimard Paris, destacam-se: *Phénoménologie de la perception*; *Éloge de la philosophie*; *Les aventures de la dialectique* e *Le visible et l'invisible*. Na versão espanhola, *La prosa del mundo* publicada pela Taurus.



Das obras traduzidas, encontramos: *O visível e o invisível* (Perspectiva); *Humanismo e Terror* (Tempo Brasileiro); *Fenomenologia da percepção* (Freitas Bastos; Martins Fontes); *Ciências do homem e fenomenologia* (Saraiva); *A estrutura do comportamento* (Interlivros); *Merleau-Ponty – Os Pensadores* (Abril Cultural); *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas* (Papyrus); *A prosa do mundo* (Cosac & Naify) e *A natureza* (Martins Fontes).



Uma de nós, Isabel Mendes, se desloca até a cidade do Rio de Janeiro e entre os labirintos e estantes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, busca outros títulos de referência de Maurice Merleau-Ponty. É de lá que chegam os registros fotográficos dos seguintes livros: *Sens et non-Sens* (Éditions Nagel); *O homem e a comunicação* (Bloch) e *As relações com o outro na criança* (Secretaria do Estado do Governo e Coordenação Política, Coordenadoria de Apoio e Assistência a Pessoa Deficiente – Belo Horizonte).



Faltava localizar e documentar *Les Temps Modernes*. Infelizmente a coleção encontrava-se indisponível para pesquisa naquele momento. A revista francesa fundada em 1945 por Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir juntamente com Merleau-Ponty, na época diretor político, foi localizada na Biblioteca da Universidade Federal do Rio de Janeiro do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional. Em alguns fascículos publicados a partir de 1971, são encontrados dois artigos de autores orientais sobre Merleau-Ponty: um de Shûji Kitami intitulado *Sartre e Merleau-Ponty: l'autre entre le visible et l'invisible* (Revista n. 572); o outro de Wai-Shun Hung, *La critique de l'intériorité chez Merleau-Ponty* (Revista n. 599).

Ao escavar ainda um pouco mais, emerge dois textos do próprio Claude Lévi-Strauss em *Les Temps Modernes*, n. 598: *Retours en arrière* e *La sexualité féminine* (ambos publicados na Revista n. 598). Além desses artigos, Lévi-Strauss aparece como um dos autores que prestam homenagens a Jean Pouillon (Revista n. 620-621).

Do acervo da Biblioteca Central Zila Mamede, para a exposição, contamos com a colaboração de pesquisadores e pós-graduandos da área da educação da UFRN. Ao todo somaram-se mais vinte e três títulos de autoria de C. Lévi-Strauss e dez de M. Merleau-Ponty. À disposição dos participantes do colóquio estavam as diversas edições e capas correspondentes, como *Tristes trópicos*, *O totemismo hoje*, *O cru e o cozido*, *A estrutura do comportamento*, dentre outras.

Diante do perfil e obra desses dois pensadores, apresentá-los somente através do recurso da narrativa escrita, desenhada nos livros, parecia um contra senso. Afinal Claude Lévi-Strauss e Maurice Merleau-Ponty, tinham em comum, também uma paixão pelas artes em geral e com maior intensidade, as artes plásticas, a pintura. É dessas reservas e matrizes antropológicas, que ambos se nutrem para ampliar suas concepções do mundo e da natureza,

Antes, o mar nos entregava nas praias os frutos de milhares de anos de agitação e nos apresentava uma exposição de arte surpreendente em que a natureza se declarava de vanguarda; mas hoje, com o atropelo das multidões, o litoral só serve como um lugar para a exposição de lixo (LÉVI-STRAUSS, 1961).

do corpo e dos sentidos,

La conclusion de l'Homme nu rappelle que l'analyse structurale ne peut émerger dans l'esprit que parce que son modèle est déjà dans le corps (LÉVI-STRAUSS)

Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 269).

do conhecimento,

Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 3).

Lévi-Strauss foi freqüentador assíduo do Louvre, sempre acompanhado do pai. Recorda que escreve uma redação na 6ª série, sobre Poussin, Mantegna mestre do *Quattrocento* ao, autor de quadro favorito, *Parnasse*, confessa. Mas, para além da pintura clássica à acadêmica, Lévi-Strauss escreve partituras musicais, concentra seus ensaios estéticos no livro *Regarder écouter lire* (Plon), traduzido e publicado no Brasil pela Companhia das Letras (1997). Desiludido com os descaminhos da humanidade e seus desvarios, o guardião das cinzas, profetiza:

Acho que poderia passar a vida olhando essas pinturas e que as cenas que elas representam se tornariam mais reais para mim do que as que me cercam. O valor que essas cenas têm para mim relaciona-se com o fato de elas me oferecem o meio de reviver o relacionamento entre o mar que ainda existia naquela época; essa colonização que não destruiu completamente, mas determinou as relações naturais da geologia, geografia e vegetação, restabelece uma realidade especial, um mundo de sonho onde ainda podemos encontrar refúgio (apud CHARBONNIER, 1989).

Em *Olho e o espírito*, Merleau-Ponty medita sobre a pintura, apresenta uma linguagem próxima da literária, de cunho poético. Supera a tradição acadêmica do discurso filosófico. Interroga o pensamento puro e se detém na experiência vivida. Reflete sobre a indissociabilidade da visão e do visível, tendo como eixo o trabalho do pintor. Abre espaço para tecer reflexões sobre a arte e o mundo percebido. No final de 1948, ao proferir “Conversas”, encomendadas pela Rádio Nacional Francesa e transmitidas pela rede Programa Nacional de Radiodifusão francesa, o filósofo ressalta que recorre à pintura porque reconhece que esta nos situa diante do mundo vivido.

Em Cézanne, Juan Gris, Braque, Picasso encontramos objetos de diversas maneiras – limões, bandolins, cachos de uva, maços de cigarro – que não se insinuam ao olhar como objetos bem conhecidos, mas, ao contrário, detêm o olhar, colocam-lhe questões, comunicam-lhe estranhamente sua substância secreta, o próprio modo de sua materialidade e por assim dizer, ‘sangram’ diante de nós (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 55).

Pelo fato da pintura nos reconduzir à visão das próprias coisas, Merleau-Ponty defende a idéia de que uma filosofia da percepção que deseje aprender novamente a ver o mundo deve reconhecer a dignidade da pintura e das artes em geral.

Além da exposição bibliográfica, para a qual contamos com a colaboração de pesquisadores do Grupo de Estudos Corpo e Cultura de Movimento (Gepec/PPGE) e do Grupo de Estudos da Complexidade – Grecom, ligado à Pós-Graduação em Ciências Sociais e Educação, idealizamos e produzimos uma encadernação contendo um conjunto de reproduções de entrevistas concedidas pelos dois pensadores em jornais e revistas no Brasil. De Claude Lévi-Strauss citamos “O oleiro ciumento” (Folha de São Paulo, 13/jul./1986); “Em História de Lince, me fantasiei de Montaigne” (Folha de São Paulo, 16/



Paul Cézanne, Maçãs e biscoitos, 1979-80

nov./1991; “Lévi-Strauss revista os tristes trópicos com dois novos livros” (Folha São Paulo, 21/ago./1993); “Aos, 85 anos, Lévi-Strauss dia está em outro mundo” Folha São Paulo, 22/maio/1993); “Lévi-Strauss” (Caderno Mais! Folha São Paulo, 22/ago./1993); “Lévi-Strauss resgata saudades do Brasil” (Especial-Domingo Caderno 2, O Estado de São Paulo, 13/nov./1994); “A nostalgia antropológica” (Folha de São Paulo, 15/jan./1995); “Pantanal é aventura até debaixo d’água” ((Folha de São Paulo, 2/mar./1995), e “Tristes Trópicos faz 50 anos, Claude Lévi-Strauss ; (Folha de São Paulo, 22/maio/2005). Na revista Les Temps Modernes, “Retour en arrière” e “La sexualité féminine et l’origine de la société” (mars-avril 1998 nº 598).

Para contextualizar a exposição bibliográfica, produzimos um banner, contendo uma biografia sucinta de cada “narrador do sensível”, ilustrado com fotos e caricaturas, dentre as quais destacamos “O almoço estruturalista: Michel Foucault, Jacques Lacan, C. Lévi-Strauss e Roland Barthes”, desenho de Maurice Henry, publicado no *La Quinzaine Littéraire*, (1º/jul./1967).



Por último, se editou um clipe documentário, “Homenagem aos 100 anos de Merleau-Ponty e Lévi-Strauss” (11’24min.) narrando através de imagens, fragmentos da vida e obra dos autores, reunindo o acervo bibliográfico, fotos e caricaturas. O Clipe foi editado por Tarcisio de Lima Jr. a sistematização do acervo bibliográfico referente a pesquisa e exposição por Ana Luiza e Érica Simony, BCZM/UFRN.

Apresentamos a seguir uma biografia dos dois pensadores, no estilo de um modelo reduzido, destacando as principais obras publicadas no Brasil.

PINCELADA BIOGRÁFICA DO GUARDIÃO DO *VISÍVEL* E *INVISÍVEL* M. MERLEAU-PONTY

1908 – Nasce no dia 14 de março, **Maurice Merleau-Ponty**, em Rochefort-sur-Mer, departamento de Charente-Maritime, França.

1926-1930 – Aluno da École Normal Supérieure, Paris.

1931 – Formou-se em filosofia pela École Normal Supérieure, Paris. Lecionou em vários liceus antes da Segunda Guerra.

1939-1940 – Serviu como oficial do 5º Regimento de Infantaria do exército francês.

1940-45 – Participou da Resistência e voltou a lecionar no secundário.

1945 – Obteve o grau de Doutor em Filosofia.

1948 – Tornou-se professor da Universidade de Lyon. Dirigiu com Sartre a revista *Les Temps Modernes*

1948 – Transmissão de **Conversas**, no programa “Hora da Cultura Francesa”, da rede Programa Nacional de Radiodifusão Francesa. Livro editado no mesmo ano.

1949-1952 – Ocupou na Sorbonne o cargo de professor-titular da cadeira *Psicologia Infantil*.

1952 – Eleito para a Cátedra de Filosofia no Collège de France.

1961 – A 3 de maio, em Paris, morre Maurice Merleau-Ponty, vítima de uma embolia.

PRINCIPAIS OBRAS NO BRASIL

1968 – **Humanismo e Terror** (Editora Saraiva).

1973 – **As Ciências do Homem e a Fenomenologia** (Editora Tempo Brasileiro).

1974 – **O Homem e a Comunicação: A Prosa do Mundo** (Edições Bloch).

1975 – **A Estrutura do Comportamento** (Editora Interlivros).

1975 – **Textos Escolhidos** (Os Pensadores). (Editora Abril Cultural).

1990 – **Merleau-Ponty na Sorbonne: Resumo de Cursos – Psicossociologia e Filosofia** (Editora Papyrus).

1990 – **Merleau-Ponty na Sorbonne: Resumo de Cursos – Filosofia e Linguagem** (Editora Papyrus).

1990 – **O Primado da Percepção e suas Conseqüências Filosóficas** (Editora Papyrus).

1992 – **O Visível e o Invisível** (Editora Perspectiva).

1992 – **Signos** (Editora Martins Fontes)

1994/1999 – **Fenomenologia da Percepção** (Editora Martins Fontes)

2006 – **Aventuras da dialética** (Editora Martins Fontes)

2006 – **Psicologia e pedagogia da criança** (Editora Martins Fontes)

2006 – **A Estrutura do comportamento** (Editora Martins Fontes)

2002 – **A prosa do mundo** (Editora Cosac&Naify).

2004 – **O olho e o espírito** (Editora Cosac&Naify).

BRICOLAGEM DA VIDA DO GUARDIÃO DE CINZAS, CLAUDE LÉVI-STRAUSS

1908 – Nasce no dia 28 de novembro, em Bruxelas, na Bélgica, filho de pai artista. Se muda para Paris ainda criança.

1927 – Começa a estudar filosofia e direito na Universidade de Paris. Conclui em 1932.

1933 a 1934 – Ensina nos liceus de Mont-de-Marsan e de Laon.

1935 – Vem para o Brasil como membro da Missão Francesa para consolidar a fundação da USP, onde permanece até 1938.

1939 – Volta à França e parte para os EUA, após o início da Segunda Guerra Mundial.

1941-1945 – Dá aulas, como professor visitante, na New School for Social Research (Nova York). Funda a Escola Livre de Altos Estudos de Nova York, com H. Focillon e J. Perrin.

1944 – Volta à França atendendo ao convite do Ministério de Assuntos Estrangeiros. Retorna aos EUA como Conselheiro Cultural da Embaixada da França.

1950 – É nomeado diretor de estudos na École Pratique des Hautes Études da Universidade de Paris, cargo que ocupou até 1974.

1959 – É indicado para lecionar a disciplina de Antropologia Social no Collège de France.

1967 – Recebe a medalha de ouro do Centro Nacional de Pesquisas Científicas da França.

1973 – É eleito para a Academia Francesa e recebe o prêmio *Erasmus*.

2003 – Recebe o Prêmio Meister-Eckhart de Filosofia¹.

1982 – Torna-se professor honorário do Collège de France.

Doutor Honoris Causa de diversas universidades pelo mundo.

1 O prêmio “Meister Eckhart” é criado pela “Düsseldorf Identity Foundation” (Alemanha) no ano de 2001, destinado a reconhecer os pensadores que têm contribuído com trabalhos de alta qualidade sobre o tema da identidade. Recebe o primeiro prêmio em 2001, Richard Rorty, professor de filosofia e literatura comparativa em Princeton, Virginia e Stanford. No ano de 2003, o prêmio é instituído ao antropólogo Claude Lévi-Strauss.

OUTROS TÍTULOS CONCEDIDOS A CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Grand-croix de la Légion d'honneur

Commandeur de l'ordre national du Mérite

Commandeur des Palmes académiques

Commandeur des Arts et des Lettres

Commandeur de l'ordre de la Couronne de Belgique

Commandeur de l'ordre de la Croix du Sud du Brésil

*Ordre du Soleil levant,
Étoile d'or et d'argent*

Grand-croix de l'ordre du Mérite scientifique du Brésil

PARTICIPAÇÃO DE LÉVI-STRAUSS EM INSTITUIÇÕES ACADÊMICAS

Membre étranger de l'Académie nationale des sciences des États-Unis d'Amérique, de l'American Academy and Institute of Arts and Letters, de l'Académie britannique, de l'Académie royale des Pays-Bas, de l'Académie norvégienne des lettres et des sciences. Il est docteur honoris causa des universités de Bruxelles, d'Oxford, de Chicago, de Stirling, d'Upsal, de Montréal, de l'université nationale autonome du Mexique, de l'université Laval à Québec, de l'université nationale du Zaïre, de l'université Visva Bharati (Inde), et des universités Yale, Harvard, Johns Hopkins et Columbia. Il a reçu, en 1966, la médaille d'or et le prix du Viking Fund, décerné par un vote international de la profession ethnologique; en 1967, la médaille d'or du C.N.R.S.; en 1973, le prix Érasme; en 1986, le prix de la fondation Nonino, en 1996, le prix Aby M. Warburg; en 2002, le prix Meister Eckhart; en 2005, le prix international Catalunya. Il a été élu à l'Académie française, le 24 mai 1973, en remplacement de Henry de Montherlant (29^e fauteuil).

DISCURSOS PROFERIDOS

Discours de réception et réponse de M. Roger Caillois, 27/jun/1974;

Réponse au discours de réception de M. Alain Peyrefitte, 13/out/1977;

Réponse au discours de réception de M. George Dumézil, 14/jun/1977;

Discours de our l'inauguration d'une place Henry de Montherlant, à Paris, 1er/dez/1982;

Hommage prononcé à l'occasion de la mort de M. André Roussin, 5/nov/1987

PRINCIPAIS OBRAS NO BRASIL

1955. **Tristes Trópicos** (Editora Companhia das Letras).
 1991. **História de Lince** (Editora Companhia das Letras).
 1993. **Olhar, Escutar, Ler** (Editora Companhia das Letras).
 1994. **Saudades do Brasil** (Editora Companhia das Letras).
 1996. **Saudades de São Paulo** (Editora Companhia das Letras).
 [1949] 2003. **As Estruturas Elementares de Parentesco** Considerada a obra seminal (Editora Vozes).
 1962. **O Pensamento Selvagem** (Editora Papyrus).
 1958. **Antropologia Estrutural 1** (Editora Tempo Brasileiro).
 1973. **Antropologia Estrutural 2** (Companhia Editora Nacional).
 1976. 2.ed. **O Pensamento Selvagem** (Editora Brasiliense).
 1986. **A Oleira Ciumenta** (Editora Brasiliense).
 1986. **Minhas Palavras** (Editora Brasiliense).
 1991. **O Cru e o Cozido**. Mitológicas (Editora Brasiliense).
 1976. **Lévi-Strauss**. Os Pensadores (Editora Abril Cultural).
 1980. 2.ed. **Lévi-Strauss**. Os Pensadores (Editora Abril Cultural).
 1990. **De perto e de longe** (Editora Nova Fronteira).
Claude Lévi-Strauss e Didier Eribon (Editora Cosac & Naify).
 2004. **O Cru e o Cozido – Mitológicas 1** (Editora Cosac & Naify).
 2004. **Do Mel às Cinzas – Mitológicas 2** (Editora Cosac & Naify).
 2004. **A Origem dos Modos à Mesa – Mitológicas 3** (Editora Cosac & Naify).
 2005. **De perto e de longe**. Claude Lévi-Strauss e Didier Eribon (Editora Cosac & Naify).
 2008 (No prelo). **O Homem Nu – Mitológicas 4** (Editora Cosac & Naify).

REFERÊNCIAS

CHARBONNIER, G. **Arte, Linguagem, Etnologia**: entrevistas com Claude Lévi-Strauss. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papyrus, 1989. 123 p.

LEVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. **De perto e de longe**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Olhar, escutar, ler**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. **Conversas, 1948**. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Merleau-Ponty: o corpo como obra de arte e a inexatidão da verdade

Terezinha Petrucia da Nóbrega – UFRN

RESUMO

O texto encontra-se organizado em dois momentos. No primeiro propõe-se uma reflexão sobre o corpo através de um exercício do olhar, com base na fenomenologia de Merleau-Ponty, sua filosofia do corpo, seus ensaios estéticos e em imagens de Cézanne e de Matisse. No segundo momento procura-se estabelecer relações entre a fenomenologia do corpo e a educação não como saber absoluto, mas tendo como horizonte a inexatidão da verdade, princípio colhido das reflexões de Matisse sobre sua pintura e da filosofia de Merleau-Ponty.

Palavras-chave: Corpo. Merleau-Ponty. Fenomenologia. Educação.

ABSTRACT

The text is organized in two phases. In the first one proposes a reflection on the body through an exercise of looking, based on the phenomenology of Merleau-Ponty, his philosophy of the body, their aesthetic trials and images of Cézanne and Matisse. In the second one seeks to establish relationships between the phenomenology of the body and education, not know how absolute, but with the horizon the inaccuracy of truth, principle of thinking of Matisse collected on his painting and philosophy of Merleau-Ponty.

Keywords: Body. Merleau-Ponty. Phenomenology. Education.

EXERCÍCIO DO OLHAR – MATISSE, CÉZANNE, MERLEAU-PONTY... A INEXATIDÃO DA VERDADE

“Não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte”.

Merleau-Ponty, 1994, p. 208.

A compreensão do corpo como obra de arte advém da interrogação de Merleau-Ponty sobre a pintura. Em seus ensaios estéticos, Merleau-Ponty dedicou-se a uma espécie de meditação do corpo como obra de arte para criar deslocamentos em sua filosofia. A pintura não apenas ilustra, pois os olhares que se cruzam diante da obra de arte desafiam a analítica dos sentidos e as condições do conhecimento. Nesse movimento do olhar, a relação corpo e alma ultrapassa o campo do visível para se encontrar com os símbolos, com o imaginário, com a história, com a sexualidade, entre outras formas de gestão da vida e do conhecimento.

No ensaio *A dúvida de Cézanne*, Merleau-Ponty destaca o inacabamento da obra do pintor, sua busca para escolher um novo modo de expressão em pintura e uma linguagem que questionasse as dicotomias, por exemplo, entre a sensação e o pensamento, a vida e a obra. Para Merleau-Ponty as conjecturas da vida de Cézanne não dão o sentido positivo de sua obra, não significam uma vida empobrecida ou uma pintura decadente como afirmaram Zola e Émile Bernard. “O que chamamos sua obra não era para ele, senão o ensaio e a aproximação de sua pintura” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 123). O sentido da obra não pode ser determinado por sua vida, nem mesmo reportando-nos as influências da *história da arte* sobre sua pintura. A vida não explica a arte, mas elas se comunicam. Essa obra por fazer exigia essa vida, por isso ele nunca parou de trabalhar, comenta Merleau-Ponty.

Creio que podemos estender esse princípio de inacabamento ao pensamento de Merleau-Ponty, não somente por sua morte prematura, pelos manuscritos deixados na mesa de trabalho, as notas de *O Visível e o invisível* (1992), mas, sobretudo, por sua atitude diante da filosofia, sua meditação sobre o corpo, sua recusa em instalar-se em um saber absoluto.

Nesse artigo, não pretendo fazer uma análise técnica ou estética da obra de Cézanne ou Matisse, pintores que exerceram profunda influência nos ensaios estéticos de Merleau-Ponty, mas ser atravessada pelas imagens, pelo volume dos corpos, as proporções, a amplitude das formas, a liberdade do corpo no uso do espaço, como percebemos nas imagens de Cézanne ou Matisse. Atitude que nutre a compreensão de corpo e de educação proposta no texto.

Matisse escreve sobre quatro retratos (*Auto-retrato* – 1939) feitos a partir de seu rosto visto num espelho com a finalidade de demonstrar que a exatidão do desenho não representa a verdade. Assim, “a evidente inexatidão anatômica, orgânica dos desenhos não prejudicam a expressão do caráter íntimo da verdade essencial do personagem, mas ao contrário, ajudam a exprimi-lo” (MATISSE, 2007, p. 194).

Essa reflexão é significativa para a compreensão de corpo em Merleau-Ponty, uma vez que não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, pois a exatidão da forma do corpo, as definições do organismo não constituem a verdade absoluta do sujeito, da ciência ou da filosofia. Ao criticar as compreensões de corpo defendidas pelo empirismo e pelo intelectualismo, Merleau-Ponty afirma que, na

perspectiva fenomenológica, o corpo é compreendido não como objeto ou um modo do espaço objetivo, tal como o concebe a fisiologia mecanicista, que reduz a ação ao esquema estímulo-resposta e a percepção como ordenadora do sensível; nem a partir da idéia de corpo, como o faz a psicologia clássica, mas a partir da experiência vivida.

Merleau-Ponty elege a noção moderna de corpo vivido, presente já em Freud, para atribuir ao corpo a profundidade dos instintos, da sexualidade, da relação com o outro. Busca não falar de consciência, pois seria retomar o dualismo e admitir um setor central para a conduta humana e uma periferia de automatismos. Ao abordar estas noções, não deixa de se referir à noção de inconsciente, como sendo algo existente entre nós mesmos e o organismo, um saber informulado, que não queremos assumir. “Com a psicanálise o espírito introduz-se no corpo, assim como, inversamente, o corpo introduz-se no espírito” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 259).

Merleau-Ponty enfatiza a verdade do corpo na estesia das relações afetivas, sociais, históricas e nas aventuras do imaginário da arte. Na abertura das Conferências que pronunciou na *Rádio Nacional Francesa*, em 1948, Merleau-Ponty destaca que a exploração da pintura, da poesia, das imagens do cinema nos dá uma nova visão do tempo e do homem, bem como outras maneiras de perceber a ciência e a filosofia.

A interrogação sobre a pintura visa à gênese secreta e febril das coisas em nosso corpo, lemos em *O olho e o espírito*. A pintura clássica distinguia o desenho da cor. Cézanne, ao contrário, diz: À medida que se pinta, desenha-se. Trata-se de um esforço para compreender a experiência vivida, ampliando a noção de perspectiva da obra de arte e do corpo. Vejamos algumas imagens da obra de Cézanne e de Matisse.

Segundo Becks-Malorny (2001), Cézanne destina para os últimos anos da sua vida uma nova tarefa, qual seja: criar, em uma paisagem conhecida, personagens saídos de sua imaginação, uma vez que não utiliza modelos para esses trabalhos. A recordação dos passeios de sua juventude pelos campos de *Aix*, a lembrança dos amigos, as horas passadas à beira do rio, resultam em óleos e aquarelas sobre o tema dos banhistas. Mas não se trata somente de nostalgia ou motivação pessoal, as razões são mais profundas, busca nas cores da natureza e em sua sensibilidade para percebê-las o tema de sua criação.

Aqui, à beira do rio, os motivos multiplicam-se, o mesmo tema visto de um ângulo diferente oferece um objeto de estudo do mais forte interesse e tão variado que julgo que poderia ocupar-me durante meses, sem mudar de lugar, ora inclinando-me mais para a direita, ora mais para a esquerda (CÉZANNE apud BECKS-MALORNY, 2001, p. 83).

Ao observar a cor, o desenho, os contornos, as proporções do corpo, as distorções das formas, podemos compreender a tese segundo a qual os sentidos não produzem um decalque do mundo exterior. “Cézanne quer pintar a matéria em vias de se formar”, afirma Merleau-Ponty (2004) em *O Olho e o espírito*. Esse princípio amplifica a compreensão de percepção apresentada por Merleau-Ponty e será fundamental em sua teoria de conhecimento sobre o corpo.

Em Matisse, a figura não é um desenho exato da idéia que se pode ter de uma mulher, sua postura, o tamanho da cabeça, o volume do pé. Partes do corpo estudadas para que se tornem expressivas. São formas que ultrapassam a exatidão anatômica. Essa atitude do pintor aproxima-se da atitude fenomenológica de corpo encontrada nos escritos de Merleau-Ponty. Assim como o pintor inaugura um mundo com as linhas, a cor, o uso expressivo do espaço, o filósofo delinea com as palavras, com os conceitos um modo expressivo de compreensão da corporeidade que poderá produzir intensidades no campo das práticas sociais, médicas, pedagógicas, artísticas.

Nos esboços da dança as silhuetas são definidas com vigor e, ao mesmo tempo, apresentam-se inacabadas. *La danse*: Cinco corpos vermelhos, um monte verde, um céu azul, a *farândola* contagiou Matisse. “Os dançarinos se agarram pela mão, correm pelo salão envolvem as pessoas que estão afastadas [...] é algo extremamente alegre [...] Não precisei me aquecer, essa dança estava em mim” (MATISSE apud PLEYNET, 1994, p. 328). Na dança as figuras não estão ligadas por nenhuma dinâmica unificadora, bem como a sensação do movimento não é determinada em nenhum ponto do espaço, nem mesmo do corpo. Tal configuração apresenta-se como uma lição sensível para o corpo, a arte, a filosofia, a educação.

As imagens de Matisse têm um fundo sonoro, improvisações cromáticas e rítmicas como percebemos também no tema do circo. “Cortar diretamente na cor faz-me lembrar o trabalho dos escultores na pedra. O meu livro nasceu desse espírito... estes são quadros em tons vivos e fortes são lembranças cristalizadas nascidas do circo, dos contos populares, das viagens” (MATISSE, 2007, p. 80). Merleau-Ponty, Cézanne, Matisse, uma filosofia e uma arte que recupera memórias e experiências vividas para transformá-las em novas experiências, novas formas de perceber o mundo e de se comunicar.

Poder-se-ia buscar nos quadros uma filosofia figurada do corpo, haja vista que a técnica, as ferramentas, os signos surgem nessa relação com o corpo. “Toda técnica é “técnica de corpo”. Ela figura e amplifica a estrutura metafísica de nossa carne” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 22). Como nomear, onde colocar no mundo do entendimento essas operações ocultas que a pintura expressa? Questiona Merleau-Ponty. A pintura confunde todas as nossas categorias ao desdobrar seu universo onírico de essências carnis e de significações mudas.

Na pintura de Matisse ou de Cézanne o mundo não está diante do artista por representação, mas como acontecimento febril, uma encruzilhada onde o chão, assim como as linhas, os contornos deslizam

sob os nossos pés. Essa mesma atitude pode ser estendida ao conhecimento do corpo e a recusa dos determinismos científicos, históricos, filosóficos ou de qualquer ordem. Recusa muito bem expressa na obra de Merleau-Ponty.

Na pintura moderna o tema das linhas apresenta-se como criação, seja na definição ou na destruição dos contornos. Para o nosso filósofo essa criação produz uma crítica ao sistema de representações que cindiu o sujeito e o objeto. A obra de arte amplifica o enigma da visibilidade e apresenta elementos significativos para compreender a relação do sujeito e do objeto, pois a visão depende do movimento, então só se vê o que se olha, mas alguém ou algo também nos olha. “Numa floresta, várias vezes senti que não era eu que olhava a floresta. Certos dias senti que eram as árvores que me olhavam, que me falavam [...] Eu estava ali, escutando [...] Penso que o pintor deve ser traspassado pelo universo e não querer traspassá-lo” (PAUL KLEE apud MERLEAU-PONTY, 2004, p. 22).

O enigma, a ligação entre o olho e o espírito é fascinante. Não podemos fazer um inventário limitativo do visível. “Instrumento que se move por si mesmo, meio que inventa seus fins, o olho é aquilo que foi sensibilizado por um certo impacto do mundo e o restitui ao visível pelos traços da mão” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 20). O olho como metáfora do corpo encontra na pintura o acontecimento e a significação. O pintor, enquanto pinta, pratica uma teoria da visão. Pois bem, nesse ato, o enigma do corpo e do mundo, do pensamento e da ação produz novas significações, novas interrogações, novas informações, novas excitações, novas situações que continuam a se produzir cada vez que olhamos o quadro e somos afetados por ele. O paradoxo do corpo não cessará de produzir outro, uma vez que o mundo é feito do mesmo estofo do corpo.

Em *O olho e o espírito* encontra-se uma reflexão sobre a metafísica da carne que revela possibilidades de compreensão da corporeidade e da filosofia do corpo, cuja visibilidade a pintura exprime com profundidade. O que significa a compreensão de metafísica em Merleau-Ponty?

A metafísica na qual pensamos não é um corpo de idéias separadas para o qual se buscariam justificações indutivas na empiria – e há uma carne da contingência uma estrutura do acontecimento, uma virtude própria do plano esboçado que não impedem a pluralidade de interpretações, que são mesmo sua razão profunda, que fazem desse plano um tema durável da vida histórica e têm direito a um estatuto filosófico (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 34).

Essa significação metafísica na fenomenologia de Merleau-Ponty encontra na carne dos acontecimentos e na ligação entre as coisas a profundidade de sua expressão. Certamente será preciso investigar o excesso e a espessura dos sentidos na textura dos acontecimentos, tarefa para qual o historiador possui a familiaridade e as ferramentas necessárias, afirma Merleau-Ponty. Como consequência, o conheci-

mento sobre o corpo não deve ser reduzido ao processamento de informações ou ao pensamento de sobrevôo que transforma as coisas do mundo e do corpo em *objeto em geral*.

A obra de arte está colocada como campo de possibilidades para a experiência do sensível, não como pensamento de ver ou de sentir, mas como reflexão corporal. Podemos ilustrar a reflexão corporal a partir da consideração da filmagem em câmara lenta do trabalho de Matisse:

Esse mesmo pincel que, visto a olho nu, saltava de um ato para outro, podia-se vê-lo meditar, num tempo dilatado e solene, numa iminência de começo do mundo, tentar dez movimentos possíveis, dançar diante da tela, roçá-la várias vezes, e por fim abater-se como um raio sobre o único traçado necessário [...] Não considerou, com o olhar da mente, todos os gestos possíveis, e não precisou eliminá-los todos, exceto um, justificando-lhes a escolha. É a câmara lenta que enumera os possíveis. Matisse, instalado num tempo e numa visão de homem, olhou o conjunto aberto de sua tela começada e levou o pincel para o traçado que o chamava, para que o quadro fosse afinal o que estava em vias de se tornar [...]. Tudo se passou no mundo humano da percepção e do gesto (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 46)¹.

A filosofia do corpo de Merleau-Ponty encontra na pintura um espaço para a celebração e a criação de novos caminhos para o pensamento.

O QUE ESSA MEDITAÇÃO DO CORPO TEM A DIZER PARA A EDUCAÇÃO?

Há muitos escritos sobre o corpo e educação, haveria ainda algo a ser dito? Talvez não, mas a impressão é de que falta muito a ser realizado quando se trata de considerar o corpo nas práticas educativas para além de sua instrumentalização em processos de aprendizagem. Talvez essa reflexão possa conduzir ao espanto como condição de reaprender a ver o mundo, reconvocar por inteiro nossa sensibilidade, nosso poder de agir e de criar horizontes.

1 * Trata-se do ensaio a linguagem indireta e as vozes do silêncio.

Sendo o corpo condição existencial, afetiva, histórica, epistemológica como compreendemos na fenomenologia de Merleau-Ponty, precisamos admitir que o corpo já está presente na educação. O desafio é superar as práticas disciplinares que o atravessam e re-encontrar outras linhas de força. Desse modo, as aventuras pessoais, os acontecimentos banais ou históricos, a linguagem do corpo precisa ser considerada no ato de ensinar.

Em *A prosa do mundo*, afirma:

Todo o meu aparelho corporal se reúne para alcançar e dizer a palavra, assim como minha mão se mobiliza espontaneamente para pegar o que me estendem [...]. O 'eu' que fala está instalado em seu corpo e em sua linguagem não como numa prisão, mas, ao contrário, como um aparelho que o transporta magicamente à perspectiva do outro (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 41).

A linguagem é pulsação de minhas relações com o outro, nesse campo ocorre a comunicação. Dessa maneira, os textos poéticos, a literatura, mas também os textos políticos ou filosóficos nos atingem de maneiras diferentes e nos impulsionam ou paralisam por meio das significações criadas no ato da leitura, apreciação, significação, criação. Penso que essas significações podem ser consideradas nas práticas educativas.

Nessas notas sobre educação, as experiências com a formação de professores de Arte e de educação Física mostram possibilidades de convivência com o corpo que se inspiram nas teses fenomenológicas. Nestas, a experimentação das técnicas corporais procura aprofundar a relação do ser-no-mundo, compreender a espacialidade do corpo, a tonicidade, a linguagem do gesto, do silêncio e da voz. As experiências do contato humano, dos gestos construídos em diferentes culturas amplificam o olhar como campo da experiência sensível e da imputação de sentidos.

No entanto, essa filosofia do corpo não se restringe a Educação Física ou a Arte. Trata-se de uma reflexão mais ampla sobre a educação, em particular aquela que ocorre em instituições como as universidades e as escolas. A idéia de esboço, de inacabamento da obra de arte é figurativa de uma idéia de educação em que os processos de conhecimento não se reduzem a etapas pré-estabelecidas ou a categorias abstratas. Assim como na obra de arte, os olhares que se cruzam diante dos conceitos, das noções, das estratégias são permeados de sensibilidade e provocam sentidos múltiplos. Como consequência não há somente uma forma de aprender ou mesmo uma coisa ou um conjunto definido de coisas a serem aprendidas. Podemos aprender diferentes coisas em uma mesma situação educativa.

Esse esboço ou inacabamento dos processos de conhecimento aproxima-se da idéia de emancipação intelectual proposta por Rancière (2005), com base na história do mestre *Joseph Jacotot*, pedagogo francês que participou da Revolução Francesa e foi exilado nos Países Baixos quando da restauração da Monarquia. Seu princípio de emancipação intelectual e política baseia-se na igualdade das inteligências. Seu método consiste em não ensinar conteúdos pré-determinados, mas em fazer o sujeito falar e estabelecer relações entre as coisas. Rancière, por meio das idéias do *mestre ignorante*, título do livro, e de seu *anti-método* apresenta uma crítica à hierarquização das inteligências. De acordo com o contexto de sua época, por exemplo, não reconhece a distinção entre a inteligência dos nobres, dos burgueses e dos proletários. O *anti-método* sugere um inventário das capacidades intelectuais que todo humano é capaz e defende uma razão dos iguais.

Tal método foi imitado e criticado e como propunha o seu autor estava mesmo fadado ao fracasso, pois uma vez constituído em “método”, perderia a sua principal qualidade, a saber: a ignorância que leva à emancipação. O livro, baseado em relatos pedagógicos do século XIX, contém questões atuais e relevantes para a educação contemporânea, haja vista que os temas da emancipação intelectual e política marcam presença em vários debates nesse campo. As funções tradicionais do mestre e dos discípulos ou entre professores e alunos, as relações de poder deslocam-se em função da ignorância que pode conduzir a liberdade.

Como ser autônomo diante das regras, das convenções? “De quantos anos precisa um artista para falar com sua própria voz?” Indaga Malraux citado por Merleau-Ponty (2006) em seus cursos na Sorbonne. Essas questões/provocações dirigem-se primeiramente a nós: professores, pesquisadores, pois não podemos emancipar ninguém a não ser a nós mesmos. Nessa razão dos iguais, não há espaço para hierarquias de conteúdos, instrumentos didáticos, livros ou autores, disciplinas científicas ou escolares.

Outra idéia fundamental para essa reflexão sobre corpo e educação é expressa por Matisse ao referir-se a não exatidão dos seus desenhos. Essa mesma idéia de verdade é partilhada por Merleau-Ponty ao compreender que a verdade não pode ser definida como adequação do pensamento ao objeto, não sendo definida a priori pelo sujeito e nem contemplada na pura exterioridade do objeto. “A verdade define-se no devir, como revisão, correção e ultrapassagem de si mesma, efetuando-se tal operação dialética sempre no presente vivo” (LYOTARD, 1986, p. 41).

Assim como o *Auto-retrato* não apresenta com exatidão o rosto do artista, o corpo objeto, aquele dos exames de sangue, dos raios x, das tomografias computadorizadas, das medidas antropométricas, da norma fisiológica não corresponde inteiramente ao corpo fenomenal, ao corpo vivido, sentido, sofrido, desejado, interdito. Por essa razão, parece-me que as técnicas educativas precisam permitir

essa modulação de sentidos, uma experimentação do sujeito na relação com o outro, com a cultura em direção à emancipação intelectual, afetiva e política.

Uma filosofia figurada do corpo, como se pode ver nos cinco corpos vermelhos de *La Danse*, poderá contaminar uma compreensão de educação cujos limites, contornos, posições no espaço não sejam unificadas ou unificadoras, mas permitam diferentes aproximações, pontos de vista, trajetórias, linhas de força. Talvez essa filosofia do corpo possa animar, movimentar as nossas estruturas corporais e espirituais, bem como as estruturas dos espaços educativos, dos currículos, dos horários, dos exames. Confundir as nossas categorias lógicas, como Matisse confunde as cores, os contornos, as texturas, é uma forma de exercício e quem sabe uma possibilidade de imputar novos sentidos ou de retomar sentidos deixados para trás.

Outro aspecto que gostaria de destacar diz respeito à relação teoria e prática. Ao pintar, o pintor cria uma teoria da visão. Assim, ao ler, escrever, dançar, o sujeito humano pode criar maneiras de se comunicar e não apenas de repetir verdades estabelecidas, sejam conceitos ou práticas, ao invés de tornar-se indiferente, anestesiado diante da vida e do próprio conhecimento.

Que educação seria essa? Uma educação sensível? Uma educação estética? Uma educação como aprendizagem da cultura? Uma educação para a liberdade ou para a emancipação, para a transgressão, para a resistência? Todas essas e talvez outras que possamos inventar ou que já foram inventadas alhures. Essas expressões, algumas delas recorrentes em importantes teorias educacionais, apresentam uma compreensão do corpo, sendo mais ou menos explícita em algumas escolas de pensamento que em outras. Esse movimento em torno do corpo tem gerado questionamentos, polêmicas, incômodos. *Toda educação seria uma educação física ou mesmo uma educação do corpo?* Sim e não. Sim se pensarmos do ponto de vista ontológico e não se pensarmos com uma razão didática. No primeiro sentido corremos o risco da hipostasia e no segundo da instrumentalização do corpo. Talvez o mais indicado seja nos situarmos na dobra, no enigma. A originalidade desse pensamento não está na antinomia, mas no cruzamento, no quiasma, nas dobras que envolvem o acontecimento. A animação do corpo não está no inventário das partes ou na encarnação de um espírito como pólos opostos, encontra-se na experiência do corpo, em sua reflexividade capaz de colocar o sujeito em relação com o mundo e assim inaugurar atos de conhecimento.

Nesse ensaio, pensamos que toda educação é educação do corpo e da alma, mas precisamos relativizar as noções de corpo e alma, como propõe Merleau-Ponty (1975, p. 242-243):

As noções de corpo e alma precisam ser relativizadas: há o corpo como a massa de compostos químicos em interação, o corpo como dialética do ser vivo e de

seu meio biológico, o corpo como dialética do sujeito social e de seu grupo, e mesmo todos os hábitos são um corpo impalpável para o eu de cada instante. Cada um desses graus é a alma face ao precedente, corpo face ao seguinte.

Tal fenomenologia propõe uma ontologia cuja razão encontra-se menos em uma estrutura do sujeito, ao modo idealista da questão, e mais na espessura dos acontecimentos, na carne do mundo, matéria do nosso corpo e da nossa alma, como apresentado na obra de Merleau-Ponty.

Para concluir. Considerando o diálogo da fenomenologia com outras referências, uma leitura me impressionou muitíssimo sobre a presença do corpo na educação. Trata-se do relato de Cação Fontana sobre sua professora de inglês, à época do colegial. O que mais a impressionava, além da postura impecável e o ar professoral, era o fato de que a senhorita Fobé lia para os alunos. *Diferentemente de todos os outros professores com quem convivera até então*, declara Cação Fontana, *essa mulher lia para nós*.

Lia, declamava e, enquanto o fazia, seus olhos e sua voz transmutavam-se. A professora transformava-se em intérprete. O texto transformava-se em acontecimento [...] Lendo de viva voz, a professora instaurava na sala de aula uma relação sensível com o texto, mediada por sua paixão pela palavra e pela cálida corporeidade de sua voz, provocando nossa atenção de alunos e de leitores para a dimensão sensorial que a palavra oral guarda e cujas influências foram reconhecidas por todos os que desde a antigüidade se preocuparam com a eficácia da palavra [...] Era a lógica mesma da fala professoral que aquela mulher implodia, deixando que a literatura prevalecesse sobre a pedagogização, que a paixão pela palavra prevalecesse sobre a homogeneização dos sentidos, a emoção da experiência sobre o saber que vale por si mesmo, a corporeidade pulsante sobre a negação do corpo. Tanto assim, que dela e com ela aprendi algo que nunca enunciou: um princípio educativo de extrema corporeidade – a paixão de ensinar – sintetizada em uma expressão do poeta soviético Iessênin, citado por Kusnet: se você não estiver ardendo, não poderá inflamar ninguém (FONTANA, 2001, p. 48-50).

A citação de Cação Fontana é primorosa: *Aquela mulher lia para nós* e eis aqui um princípio educativo da corporeidade. Não se trata de um dualismo centrado no pólo corpo, mas um pensamento

situado na dobra, no enigma, no entrecruzamento das noções que construímos para nomear o corpo e a alma, o olho e o espírito, o pensamento e a ação, o conhecimento e a vida.

REFERÊNCIAS

BECKS-MALORNY, Ulrike. **Cézanne**. Tradução Fernando Tomaz. Berlim: Taschen, 2001.

FONTANA, Roseli Cação. O corpo aprendiz. In: CARVALHO, Yara; RUBIO, Kátia. **Educação Física e ciências humanas**. São Paulo: Hucitec, 2001.

LYOTARD, Jean François. **A Fenomenologia**. Tradução Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1986.

MATISSE, Henri. **Escritos e reflexões sobre arte**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. **O olho e o espírito**. Tradução Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. **A prosa do mundo**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. **Psicologia e pedagogia da criança**: cursos da Sorbonne (1949-1952). Tradução Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Signos**. Tradução Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Textos escolhidos**. Seleção e tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os Pensadores).

_____. **O visível e o invisível**. Tradução de Artur Gianotti e Armando Mora. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

PLEYNET, Marcelin. Matisse: luxo, calma e volúpia. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Artepensamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

RANCIÈRE, Jacques. **O mestre ignorante**: cinco lições sobre emancipação intelectual. Tradução Lílian do Valle. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

Merleau-Ponty e a história

Salma Tannus Muchail – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

A Claude Imbert, em homenagem

RESUMO

O artigo trata das relações da filosofia com a história ou com a sociologia no âmbito mais amplo das relações entre a filosofia e as ciências humanas. Aborda-se a noção merleau-pontyana de história; depois, são feitas breves considerações sobre Merleau-Ponty filósofo.

Palavras-chave: Filosofia. História. Merleau-Ponty.

ABSTRACT

The article deals with relations with the history of philosophy or sociology to within broader relations between the philosophy and humanities. It is the Merleau-Ponty notions of history, then brief consideration of Merleau-Ponty philosopher.

Keywords: Philosophy. History. Merleau-Ponty.

“Diante de um filósofo, cujo empreendimento despertou tantos ecos [...], toda comemoração é também traição, seja porque lhe prestamos a homenagem supérflua de nossos pensamentos [...], seja porque, ao contrário, com um respeito cheio de distância, o reduzimos muito estritamente ao que ele próprio quis e disse”.

M. Merleau-Ponty “O Filósofo e sua sombra”

O texto em epígrafe, que é de Merleau-Ponty a respeito de Husserl, datado de 1959 (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 201-228), presta-se a nós hoje, a respeito do próprio Merleau-Ponty. Sob o risco da traição, nós o estamos comemorando. Cem anos se passaram, lembrava o Prof. Edgard de Assis Carvalho, em sua conferência de abertura, desde que nasciam, na França, Merleau-Ponty, Levy-Strauss, Simone

de Beauvoir, no mesmo ano em que no Brasil morria Machado de Assis, e para fazer-lhe par na literatura, acrescentemos, nascia também Guimarães Rosa. Merleau-Ponty está, dizia então o Prof. Edgard, entre estes “pensadores fulgurantes, cujas obras terão muito a dizer para a nossa geração e as gerações futuras”¹.

O título que escolhi para a exposição de encerramento desta comemoração – “Merleau-Ponty e a história” – parafraseia o estudo sobre Husserl, intitulado “O filósofo e a sociologia” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 123-142). As substituições operadas na paráfrase se justificam. Passar da questão da sociologia à da história está, por assim dizer, autorizado pelo próprio Merleau-Ponty que, quase sempre, ao tratar de uma aborda a outra, realizando transposições do conceito de sociologia ao de história², usando exemplos iguais para referir-se ora a uma ora a outra³, fazendo-as convergir em expressões como “o mundo sócio-histórico” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 155) ou “a experiência histórica da relação social” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 129). Na verdade, devemos compreender as questões sobre as relações da filosofia com a história ou com a sociologia no âmbito mais amplo das relações entre a filosofia e as ciências humanas. Quanto à troca da expressão indeterminada “o filósofo” por um nome próprio – Merleau-Ponty – encontra justificativa, a meu ver, na concepção de Merleau-Ponty acerca das relações entre o leitor-historiador da filosofia e o filósofo lido: o leitor faz ao mesmo tempo história da filosofia e filosofia, tornando-se, ele próprio, filósofo. Isto significa que, entre aquelas duas modalidades de “traição”, entre “a homenagem supérflua de nossos pensamentos” e “um respeito cheio de distância”, ou como prossegue Merleau-Ponty, “entre uma história ‘objetiva’ da filosofia, que mutilaria os grandes filósofos

- 1 Homenageados Merleau-Ponty e Lévy-Strauss, lembramos aqui algumas referências explícitas às relações entre ambos. Da parte de Lévy-Strauss, é conhecida a dedicatória de *La Pensée Sauvage* ao amigo. Da parte de Merleau-Ponty, é conhecido o texto “De Mauss à Claude Lévy-Strauss”. Outras referências de Merleau-Ponty a Lévy-Strauss estão incluídas no volume *Parcours deux* (2000): sua participação como debatedor em uma exposição feita por Lévy-Strauss (1956), “Sur les rapports entre la mythologie et le rituel” (p. 171-173); sua entrevista (1958) a Madeleine Chapsal, “Les écrivains em personne” (p. 285-301, especialmente p. 288-289); o resumo de sua conferência (1961) no “Colloque sur le mot ‘structure’” (p. 317-319).
- 2 Veja-se, por exemplo, no texto “Le philosophe et la sociologie” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 133; p. 136), a transposição do conceito de sociologia na questão da relação entre filosofia e história.
- 3 No texto “Le Métaphysique dans l’homme” (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 145-172), que trata separadamente da sociologia e da história, Merleau-Ponty insere um exemplo extraído da sociologia para ilustrar o caso da história. O mesmo exemplo ilustra diretamente o caso da história no Curso de 1951-1952, *Les Sciences de l’homme et la phénoménologie* (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 49-128).

naquilo que deram aos outros para pensar, e uma meditação disfarçada de diálogo, onde colocaríamos as questões e daríamos as respostas, deve haver um espaço onde o filósofo de que se fala e aquele que fala estejam presentes juntos, embora, de direito, seja impossível repartir a cada momento o que é de cada um” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 202-203). Dito mais simplesmente: difícil distinguir onde um termina e o outro começa. Assim, “o filósofo” de que Merleau-Ponty fala é também “Merleau-Ponty”.

Os dois segmentos do título comandam a organização desta exposição. Primeiramente, algumas retomadas da noção merleau-pontyana de história; depois, breves considerações sobre Merleau-Ponty filósofo.

A HISTÓRIA

A questão da história em Merleau-Ponty está por ele desenvolvida em textos bem conhecidos, muitos deles aqui já mencionados⁴, e foi tratada por comentadores⁵. Sem desprezar esta indispensável bibliografia, tomarei a liberdade de privilegiar o recurso a textos de Merleau-Ponty de mais recente publicação, alguns deles até então inéditos, dos quais destaco: *Parcours deux* (2000)⁶ e *Causeries* (2002)⁷.

Em 1956 Merleau-Ponty editou a obra coletiva intitulada *Les Philosophes célèbres*, cuja introdução ele escrevera (sob o título “Partout et nulle part”, foi incluída em *Signes*, 1960, p.158-200). Ora, algumas passagens que haviam sido excluídas desta introdução permaneceram inéditas até sua publicação, em 2000, no volume *Parcours deux* (cf., p. 201, nota 10). Entre elas, o pequeno texto intitulado “La Découverte de l’histoire” (p. 205-208). Curto, nas suas poucas páginas encontramos uma densa síntese do pensamento merleau-pontyano acerca da história e das conexões entre as atividades do filósofo e

4 Para lembrar alguns: “Le Métaphysique dans l’homme”(em *Sens et Non-Sens*, 1965); *Les Sciences de l’homme et la sociologie* (em *Parcours II*, 2000); “Le Philosophe et la sociologie” (em *Signes*, 1960); “De Mauss à Claude Lévi-Strauss” (em *Signes*, 1960). Acrescente-se a aula inaugural no *Collège de France*, *Éloge de la philosophie* (em *Éloge de la philosophie et autres essais*, 1953).

5 Para indicar alguns entre os brasileiros: M. Chauí (2002); C. A. Ribeiro de Moura (2001); L. Damon Santos Moutinho (2006).

6 Este livro faz parte da publicação de um conjunto de textos até então dispersos, reunidos em 4 volumes, 35 anos após a morte do autor (Cf. “Note introductive” de Jacques Prunair, em *Parcours -1935-1951*).

7 Este livre reúne uma série de comunicações radiofônicas pronunciadas em 1948.

as do historiador. Pode-se dizer que ali estão condensados os principais aspectos do tratamento que o filósofo confere a este tema quando o aborda em escritos mais longos e desenvolvidos. Selecciono e esquematizo alguns destes aspectos, atribuindo-lhes algumas denominações.

AS CIRCULARIDADES DA HISTÓRIA

Há distinção e, ao mesmo tempo, associação inseparável entre o *conceito* de história e a *realidade* histórica; ou, se quisermos, entre a “*consciência da história*” e a “*história-realidade*”; entre *conhecimento* e *experiência* da história; entre a história como *nome* e como *essência* e a história como *coisa* e como *fato*.

A história é aqui um caso particular de um campo mais geral, aquele onde Merleau-Ponty põe em comunicação pares fundamentais que a tradição isolara e que podem ser formulados sob diferentes nomes: o factual e o conceitual, o empírico e o transcendental, o particular e o universal, o dado e a significação, o acontecimento e a estrutura, a contingência e a racionalidade, o fora e o dentro, o mundo e a consciência, o exterior e o interior, a multiplicidade e a unidade, o saber positivo e a reflexão filosófica, etc.

As sete *Conversas* radiofônicas, de 1948, destinadas a um público não especializado, são, de ponta a ponta, permeadas pelo estabelecimento de relações semelhantes apresentadas sob diferentes nomenclaturas: a experiência vivida e o conhecimento; o concreto e o sensível; a experiência perceptiva (espaço sensível do coração) e a visão representativa (que suprime “vibração e vida”); os olhos da percepção e a reflexão; a palavra razão e o exercício da razão, etc. É este âmbito mais amplo que também ali está sugerido no uso da noção de “significação afetiva” ou “significação emocional”. É a ele que remetem, igualmente, as noções de “alargamento da razão ou da racionalidade” e de “experiência alargada” usadas, por exemplo, no ensaio “De Mauss à Claude Lévi-Strauss” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 145; 150-151; 154)⁸.

Estas correlações fundamentam e requerem o encontro necessário entre a filosofia e o saber científico já que uma e outro nascem no solo da mesma experiência e são construídos pela mesma razão. Entende-se assim que, de um lado, haja um “sentido filosófico” latente nas atividades do historiador

8 A expressão é retomada por M. Chauí na primeira frase do texto “A noção de estrutura em Merleau-Ponty” (em *Experiência do pensamento*, 2002, p. 197).

como do sociólogo, do lingüista como do psicólogo. E, de outro, que a filosofia não se defina por um objeto ou um domínio que lhe seja próprio: “como a sociologia, ela fala apenas do mundo, dos homens e do espírito”, distinguindo-se “por um certo *modo* da consciência que temos dos outros, da natureza ou de nós mesmos”; este *modo* é aquele que assume a natureza, os outros e nós mesmos não como assunto de “objetividade que é secundária”, mas na experiência originária, vivida, da natureza, de nós mesmos e dos outros e que é a origem de toda objetivação (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 138-139). Ou, mais sucintamente, transcrevendo uma passagem do filósofo:

Entre o conhecimento científico e o saber filosófico que o recoloca sempre na presença de sua tarefa, não pode haver rivalidade. Uma ciência sem filosofia não saberia, ao pé da letra, do que fala. Uma filosofia sem exploração metódica dos fenômenos chegaria apenas a verdades formais, isto é, a erros (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 170-171).

Retomemos “a descoberta da história”. Situadas neste âmbito mais amplo, as relações entre a história e o conhecimento da história, provêm da mesma experiência da história como realidade, experiência que torna possíveis tanto a investigação do historiador quanto a reflexão filosófica sobre a história.

Os homens – escreve Merleau-Ponty – não *viveriam* uma história se alguém não tivesse um dia *falado* de história... E, no entanto, começamos a falar de história em um certo momento, em um certo contexto histórico. É na história-realidade que aparece um dia a consciência da história [...]. Uma realidade que é causa e efeito do conhecimento que dela temos: este círculo é a definição da história (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 205).

É este círculo – entre a experiência e o conhecimento, entre o sensível e o conceitual – que cumpre ao filósofo tematizar e ao historiador, investigar. Ele tem como correlato ou complemento necessário, a não-linearidade do tempo histórico e a não-univocidade de seu sentido ou, numa palavra, o que podemos chamar de *sinuosidades* da história.

AS SINUOSIDADES DA HISTÓRIA

A apreensão da história – historiográfica ou filosófica – não é captação de um “novo objeto”, mas de uma “nova estrutura do tempo”; não o tempo objetivo ou tempo da natureza, mas o tempo em dimensão propriamente humana, tempo-próprio ou tempo-sujeito, que não sendo regido por uma “lógica do desenvolvimento” não é fatalmente progressivo (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 205-207). Ao contrário, esta dimensão do tempo instaura um campo onde há lugar para imprevistos e acasos. Assim sendo, a experiência do sentido histórico é ambígua e sua inteligibilidade é paradoxal.

A história-realidade faz sentido e é inteligível; é portanto, pensável e cognoscível. Seu sentido, porém configura-se “em meio” ao não-sentido, sua racionalidade “em meio” à desrazão. “O sentido histórico – afirma Merleau-Ponty na sua aula inaugural no *Collège de France* – é imanente ao acontecer inter-humano e frágil como ele. Mas, precisamente por isto, o acontecer assume o valor de uma gênese da razão” (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 60). Isto significa que a história não é movida nem explicável por causalidades e finalidades pré-determinadas, não é resultado antecipadamente preparado pelo passado nem está previamente direcionada ao provir. É campo aberto cuja experiência e cujo conhecimento não nos instalam em um traçado, mas em uma “ambiência” a que Merleau-Ponty chama de “atmosfera da história” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 206). Esta “atmosfera” envolve os homens em uma espécie de “afinidade”: reconhecem-se uns aos outros, interessam-se uns pelos outros, nas suas semelhanças como nas suas diferenças, na sua simultaneidade como na sua sucessão, nos meandros e nos desvios, nas solidariedades e nas inquietações, na “desordem da história” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 208).

Novamente confirma-se o cruzamento entre as atividades do historiador e as do filósofo, que têm na mesma experiência o mesmo ponto de partida. O trabalho do historiador é um confronto de pontos de vista e “funda-se apenas no provável”; seu olhar – como de resto, o do sociólogo ou o do antropólogo – não é o de um “observador absoluto”, mas um olhar “perspectivo” (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 160-162). O filósofo, igualmente, não pensa a história do alto de uma racionalidade soberana, pois agora, “a racionalidade passa do conceito para o centro da *práxis* inter-humana e certos fatos históricos assumem uma significação metafísica, neles vive a filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 60).

Estas poucas retomadas sobre o historiador e o filósofo nos convidam a olhar um pouco mais de perto o filósofo Merleau-Ponty.

MERLEAU-PONTY FILÓSOFO

A história, o tempo-humano, não são apenas temas integrantes da filosofia de Merleau-Ponty. São como seixos, por assim dizer, com que esta filosofia é solidamente construída; estão presentes como partes internas da obra, mas também como vigas que sustentam sua edificação. Não é sem razão que Claude Imbert (2005) assim circunscreve o conjunto da obra de Merleau-Ponty: “Os problemas por ele tratados encadeiam-se em torno de uma modificação que afeta a própria noção de história” (IMBERT, 2005, p. 20)⁹. Assim, ao conjunto da obra ou, se quisermos, à concepção de filosofia de Merleau-Ponty, podemos encontrar características correlatas às que destacamos na concepção da história.

a) Às *circularidades da história* – enovelando realidade e conhecimento, o sensível e o conceitual, percepção e reflexão – corresponde uma *filosofia* que é, toda ela, *experiência e pensamento*, ou que melhor, que é, ela própria, “experiência fundamental do pensamento”¹⁰. Reconstituo algumas passagens de Imbert (2005, p. 45): “Pensar é também uma experimentação que nada funda nem nutre a ilusão de ser fundada”. E a seguir: “A filosofia está em comércio com outras *experiências fundamentais* do pensamento” (p. 46-47). Ela, “como toda outra atividade e todo outro saber não escapa de ser sua própria experimentação” (p. 49). Compreende-se, pois, que Merleau-Ponty a faça circular com as ciências, as ciências humanas em particular, com as artes, a literatura e a pintura em particular.

b) Porque *experiência*, a sempre fazer-se, a filosofia é *invenção e incompletude*. Este é o correlato geral daquilo que, no caso particular da história denominávamos de *sinuosidades*. “Incessantemente mutante” (IMBERT, 2005 p. 48), a filosofia de e para Merleau-Ponty desenvolve-se como “movimento” que, “despreocupado com uma conclusão, não poderia ser outra coisa senão este próprio movimento”. “Conduzido como desafio”, requer “invenção de conceitos” (IMBERT, 2005, p. 17) e a “invenção conceitual”, por sua vez, “impõe outras maneiras de pensar e de dizer” (p. 19), exigindo invenção de linguagem. “A maneira filosófica de Merleau-Ponty – escreve Imbert – é inseparável de sua língua [...] Mais que um estilo, sua língua toma forma sob a exigência de produzir as fórmulas da existência à altura de uma ambição filosófica” (p. 57). A filosofia acaba por ser, conjuntamente, “maneiras de ser, de pensar e de dizer” (p. 59). Por isto mesmo, ler Merleau-Ponty “jamais é fácil”, afirma ainda Imbert (p. 17). Sua filosofia “afasta-se

9 Para tratar de *Merleau-Ponty filósofo*, escolhi priorizar o recurso a este recente texto. Assim, em clima de comemoração, presto homenagem a Claude Imbert, filósofa-leitora das obras, entre outras, de Lévy-Strauss e de Merleau-Ponty, professora na *École Normale Supérieure*, onde tive o privilégio de frequentar seus Seminários.

10 Cf. a leitura desta expressão em passagens especiais do texto de Imbert (2005, p. 45; 48-49; 66-67).

dos procedimentos filosóficos adquiridos” (p.66); sua obra consegue “desembaraçar a atividade filosófica de suas complacências pedagógicas e de suas devoções”, provocando “a conseqüente transformação das figuras normatizadas” desta atividade (p.17).

Seus textos têm tanto de insolência quanto têm de elegância e saber. Eles possuem uma maneira própria de conduzir o leitor lá onde ele se recusa a ir, de abandonar as *boas maneiras* da inteligência filosófica para aceder, se isto jamais for possível, a um real que sorrateiramente sempre se furta (IMBERT, 2005, p. 17).

Nesta filosofia inacabada, “o possível é uma das formas do atual, não seu contrário” (p. 66). Instaurando o possível, aberto à posteridade, “é incontestável que nada permanecerá intocado pelos efeitos, imediatos ou a longo prazo, dos escritos de Merleau-Ponty” (p. 72). Na via dos efeitos desta filosofia – repetimos aqui o que muitas vezes já se disse – Michel Foucault, seu aluno na *École Normale*, foi sem dúvida, uma das mais expressivas alternativas. Com ele, alargar-se-ão as questões das relações entre o leitor-historiador e o filósofo lido, de que falávamos inicialmente. Ele fará cruzar, não apenas as atividades do historiador da filosofia com as do filósofo, mas as do filósofo com o historiador simplesmente (o de outros objetos: a loucura, a medicina, as ciências humanas, as prisões, a sexualidade, etc.). A tal ponto que, no trabalho empreendido por Michel Foucault, diríamos que, parafraseando mais uma vez Merleau-Ponty, parece “impossível repartir a cada momento o que é de cada um” – o que é do historiador e o que é do filósofo – e demarcar, de um a outro, onde um termina e o outro começa. Mas isto é risco para outras traições.

REFERÊNCIAS

CHAUÍ, M. **Experiência do pensamento**: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

IMBERT, C. **Maurice Merleau-Ponty**. Paris: Ministère des Affaires Étrangères, Association pour la diffusion de la pensée française, 2005.

MERLEAU-PONTY, M. **Causeries – 1948**. Paris: Seuil, 2002.

_____. **Ciências do homem e fenomenologia**. Tradução de S.Tannus Muchail. São Paulo: Saraiva, 1973.

_____. **Conversas - 1948**. Tradução de F. Landa e E. Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Éloge de la philosophie et autres essais**. Paris: Gallimard, 1953.

_____. **Elogio da filosofia**. Tradução de A. Braz Teixeira. Lisboa: Guimarães Editores.

_____. **“O Metafísico no homem”, “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, “Em toda e em nenhuma parte”, “O filósofo e sua sombra”**. Tradução e notas de M. Chauí. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção “Os Pensadores”).

_____. **Parcours - 1935-1951**. Lagrasse: Verdier, 1997.

_____. **Parcours - 1951-1961**. Lagrasse: Verdier, 2000.

_____. **Sens et non-sens**. Paris: Nagel, 5.éd., 1965.

_____. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

_____. **Signos**. Tradução de M. Ermantina G.F. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MOURA, C. A. Ribeiro. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso editorial/ editora da UFParaná, 2001.

MOUTINHO, L. D. dos Santos. **Razão e experiência**: ensaio sobre Merleau-Ponty. São Paulo: UNESP/FAPESP, 2006.





Artigo

Nação, estado e raça em Manoel Bomfim: a “impertinência” bomfiniana em torno da identidade nacional

Jean Carlo de Carvalho Costa – UFPB

RESUMO

O objetivo deste ensaio é argumentar em torno da importância que, nos dias de hoje, é atribuída à “redescoberta” de certas idéias relativas ao *fenômeno nacional*, especialmente através de uma nova reorientação interpretativa que a ele é associada. Esse processo de atribuição de importância ao *nacional* tem ocorrido em esfera mundial e, conseqüentemente, tem afetado a produção local tanto no âmbito da teoria social quanto no pensamento social brasileiro. Na esteira desse processo de busca de “auto-entendimento” é possível identificar como “alvo” desse período, autores antes situados à margem do processo de construção do nacional e, hoje, “fundamentais” para o seu entendimento. Na esfera local, um dos “autores-alvo” dessas transformações é o sergipano Manoel Bomfim. Compreender a natureza dessas mudanças a partir da “releitura” de certos elementos do “projeto de modernidade” elaborado por Bomfim é a orientação central desse trabalho.

Palavras-chave: Teoria social. Pensamento social. Nacionalidade. Manoel Bomfim.

ABSTRACT

The objective of this essay is to show the importance that nowadays is attributed to the “rediscovery” of certain ideas relative to the *national phenomenon*, especially through a new interpretative reorientation that is associated with it. This process of attribution to the *national* has occurred in global scale and, consequently, has affected the local production in the context of both social theory in general and Brazilian social thinking. Following this process of search for “self-understanding” it is possible to identify as a “target” of this period some authors formerly situated at the margins of the process of construction of the *national* that are now fundamental to its understanding. At the local scale, one of “target authors” of those transformations is the *sergipano* Manoel Bomfim. To understand the nature of these changes from a new reading of certain elements of the “modernity project” sketched out by Bomfim is the central orientation of this work.

Keywords: Social theory. Nationality. Brazilian social thought. Manoel Bomfim.

Nas últimas décadas, é possível perceber uma tendência global em torno de certa sintonia relativa a preocupações com o *problema nacional*, fenômeno que tem a sua origem, consensualmente associada à emergência da revolução burguesa, a partir da identificação sugerida entre a soberania da nação e a soberania do Estado (ELIAS, 1993). Essa tendência tem se desmembrado em solo não-europeu, particularmente em espaço latino-americano, em “reinvenções” que, nos dias de hoje, ainda mais suscitam controvérsias e expressam as inquietações contemporâneas intrínsecas ao tema da identidade nacional.

Essas inquietações recentes são expressas em debates interdependentes relativos, por um lado, à natureza da própria teoria social, que é uma espécie de “termômetro” das alternativas explicativas no âmbito das ciências sociais e, por outro, às principais questões suscitadas pelas mudanças percebidas na estrutura social a partir da aceleração do processo de globalização. Esse processo tem sido compreendido como “a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa” (GIDDENS, 1991, p. 69), tendo associado ao seu arcabouço conceitual a reviravolta gestada pelo valor basilar que atualmente é atribuído à informação e ao conhecimento, eixo central da chamada Terceira Revolução Industrial (KUMAR, 1997; LYON, 1998).

Em primeiro lugar, em relação à teoria social, produto da institucionalização das ciências sociais, pode-se dizer que ela se encontra em uma espécie de “estado de crise”, ou talvez possa ser dito que há um consenso em torno da percepção de um dissenso mais evidente que a ela se encontra associado, especialmente a partir dos debates relativos à natureza da modernidade e à pertinência ou não do caráter heurístico associado à idéia de “pós-modernidade” (HABERMAS, 1985; GIDDENS, 1991; BAUMAN, 1998, 1999; LYON, 1998), debates esses que constituem um dos produtos específicos das conseqüências do processo mais amplo que é a globalização.

Essa “crise” pode ser compreendida como uma profunda inquietação em relação às possibilidades percebidas para se explicar adequadamente as mudanças sociais, de modo geral, e o seu reflexo na ação social, de modo mais privado, cuja acentuação tem sido evidente nos últimos vinte ou trinta anos como uma conseqüência das inúmeras transformações sócio-políticas que têm afetado a vida humana. Uma das conseqüências deste processo, no âmbito da sociologia, “dada a sua orientação cultural e epistemológica” (GIDDENS, 1991, p. 13), bem como ao fato de ser ela “a disciplina mais integralmente envolvida com o estudo da vida social” (GIDDENS, 1991, p. 13), é alimentar a necessidade do debate relativo a sua *episteme* e à metodologia conseqüente, isto porque a teoria social é uma espécie de “óculos interpretativo” da realidade social. Neste sentido, haja vista que as *idéias* não são constituídas isoladas dessa realidade, conseqüentemente, “revisitá-las”, muitas vezes, tende a também transformar a própria

realidade a qual elas se referiam inicialmente, afetando o próprio presente e também, por derivação, o futuro.

Em segundo lugar, sobre as mudanças no âmbito da estrutura social, impulsionadas pelo processo de globalização, pode-se dizer que algumas das transformações sociais pelas quais tem passado o mundo na contemporaneidade parecem sugerir às ciências sociais e à teoria social que se debrucem com profunda atenção sobre uma determinada categoria sócio-histórica que, nos dias de hoje, parece ter adquirido importância central. A categoria a qual refiro-me é a idéia de “nação”, haja vista o impacto no entendimento das relações sociais contemporâneas que têm inúmeros dos conteúdos que à *questão nacional* é associada como, por exemplo, “raça”, “localismos”, “nacionalismos”, “identidades” e “multiculturalismo”.

De fato, alguns dos principais “óculos” interpretativos da vida contemporânea têm reforçado esta observação afirmando que uma série de mudanças sócio-econômicas identificadas em âmbito global tem levado as ciências sociais a uma atribuição de importância gradualmente crescente ao *fenômeno nacional* e aos conteúdos que o constituem (IANNI, 1996, p. 1):

A globalização do capitalismo e a nova divisão transnacional do trabalho, dinamizada pelas novas tecnologias, pela informatização e pela robotização da produção, processo que também se expressa pelas migrações entre nações dentro de um amplo processo de urbanização do mundo, mostram-nos a emergência e a ressurgência de problemas raciais associados a nacionalismos e localismos. Isto ressalta que a globalização é acompanhada de uma fragmentação, onde as linhas limites entre classe e raça mesclam-se e confundem-se mas, na maioria das vezes, não se dissolvem. Neste contexto, os problemas raciais podem ser vistos como manifestação de movimentos e configurações, e como dimensão fundamental da sociedade globalizada em formação.

Estas orientações dimensionais de análise, teoria social e estrutura social, em esfera global, não se encontram isoladas do pensamento social no Brasil, haja vista o impacto inevitável da circulação da informação no mundo globalizado. De fato, ao contrário, é possível afirmar que, ao longo das últimas décadas, também na esfera local, certas preocupações relativas ao *nacional* e às interpretações que a ele são associadas têm sido revisitadas, fenômeno que, como foi visto, é produto tanto das mudanças estru-

turais derivadas da globalização quanto das novas orientações teóricas utilizadas na interpretação de certos processos sócio-históricos.

Neste sentido, é possível dizer que os principais efeitos presentes destas transformações dizem respeito ao fato de que trazem à tona algumas importantes questões relativas à *autocompreensão de certos povos em relação à formação de sua nacionalidade*, reivindicando a tese de que o passado pode conter ensinamentos que devem ser aproveitados pelo presente a partir de uma espécie de interpretação seletiva (SOUZA, 2000). No caso brasileiro, em meu entender, esses *efeitos* têm efetivamente levado intérpretes contemporâneos a uma espécie de “era das redescobertas” de certas “leituras brasileiras” clássicas relativas à modernidade nacional, isto porque parece haver no Brasil uma insistente reposição da questão da modernidade no seu pensamento social, ou seja, a chamada “*questão nacional*” parece ter sido recolocada nas últimas décadas, *atualizando a perspectiva da relação de determinados elementos constituintes da cultura nacional e de alguns dos principais aspectos que a forjaram, com a civilização ocidental*, na medida em que:

[...] a idéia de que os antigos desafios enfrentados pela sociedade brasileira, e que serviram aos cientistas sociais para problematizar a questão da identidade nacional, em parte não foram resolvidos e a eles vieram se somar às novas questões colocadas pelo estágio atual da economia, da política e da cultura mundiais (MOREIRA, 1996, p. 9).

De fato, na esteira desse argumento, percebe-se que, no âmbito latino-americano e, em especial, na esfera local, algumas noções, em meu entender, têm-se tornado essenciais para se consubstanciar um processo de auto-entendimento do nacional, levando vertentes da teoria social a uma espécie de ré-interpretação de alguns de seus conteúdos (SOUZA, 1999, 2000). Ou seja, inquietações têm sido trazidas à baila relativas à formação da nacionalidade brasileira e ao papel central que noções como “*raça*”, “*cultura*” e “*miscigenação*” passaram a ter no processo de colocar o Brasil em compasso com o ritmo das sociedades européias em fins dos dezenove e início dos vinte (ORTIZ, 1990).

No Brasil das últimas décadas, tem sido possível identificar o processo de “retomada” do nacional ao qual foi feita referência anteriormente. Na esfera local, percebe-se, após uma espécie de ostracismo enfrentado pela temática nos meios acadêmicos brasileiros, uma emergência de “releituras”, “diálogos” e “redescobertas” de autores e de idéias que se encontram ao *problema nacional* associados. De modo geral, esse projeto *coletivo*, ainda que muitas vezes difuso e especializado, haja vista que envolve pesquisadores e abordagens distintas, tem ocorrido a partir de duas dimensões inter-relacionadas.

A princípio, por um lado, tem-se um investimento relacionado com contribuições monográficas cuja característica principal é o seu uso de fontes primárias que os trabalhos de caráter mais panorâmico dificilmente conseguem oferecer (PIMENTA, 2002), e que estão intimamente associados com a produção da historiografia e da antropologia; por outro lado, talvez mais próximo do universo sociológico, percebe-se a reflexão crítica, no âmbito das idéias, de teses fundamentais que norteiam o pensamento social no Brasil e que têm a sua gestação nos trabalhos dos que hoje são denominados “intérpretes do Brasil”.

De certo modo, isto parece ocorrer porque, se é correto supor que a relação das idéias com o mundo material não é de exterioridade, mas, ao contrário, que elas ajudam a constituir a própria realidade material, na medida em que mostram alguns aspectos estruturadores e possibilidades de ação, a despeito de encobrir outros tantos, então a crítica das idéias é uma tarefa conspícua de uma sociologia com interesses críticos (SOUZA, 2000, p. 167).

Com esses fatos esculpindo um novo quadro sócio-político mundial, torna-se importante compreender melhor alguns dos conteúdos que se encontram associados a um dos “projetos de nacionalidade” que foram forjados no pensamento social no Brasil e que tem sido alvo de gradativo interesse na última década, na esteira dessa “redescoberta”, que é o “projeto” de Manoel Bomfim, autor de profunda relevância ao se tratar da modernidade brasileira na virada do século XIX e início do XX.

O CARÁTER CONSTITUTIVO DO NACIONAL NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

As discussões em relação ao *fenômeno nacional* permeiam todo o pensamento social no Brasil, talvez com uma certa hegemonia que compreende desde o predomínio da “*bricolage de uma identidade nacional*” elaborada pelo romantismo brasileiro (ORTIZ, 1994 [1985], p. 19), que pode ser situada em torno de 1870 até a “*virada culturalista*” proporcionada pela obra de Gilberto Freyre (1900-1987), na década de 1930, particularmente a partir de seu “*Casa-Grande & Senzala*” (FREYRE, 2001 [1933]), considerado por alguns a “*Paidéia de um Werner Jäger dos trópicos*” (CHACON, 2001, p. 39).

No intervalo que compreende as últimas décadas do século XIX e meados da década de 1910, as tentativas de interpretar o nacional são conduzidas a partir da possibilidade percebida de articulação dos conceitos de *raça* e *meio*, com o objetivo de encontrar uma espécie de via alternativa cujo eixo preservaria a “*singularidade sócio-racial brasileira*”; entretanto, essas tentativas são guiadas, do ponto de vista teórico, por uma perspectiva determinista de cunho racial. De fato, considere-se o próprio termo “*miscigenação*”, cuja influência no discurso imperial e colonial contemporâneo é evidente em torno das

referências negativas às uniões de “raças” distintas (YOUNG, 1995), tendo passado a ser, inevitavelmente, na virada dos séculos XIX-XX, parte do discurso colonialista do racismo.

No Brasil, o *fenômeno nacional* adquire enorme importância na segunda metade do século XIX, especialmente através do pensamento de alguns intelectuais brasileiros como, por exemplo, Sílvio Romero (1851-1914), embora seja necessário afirmar que estas inquietações não constituem privilégio dessa época, tendo permeado toda a história da formação da nacionalidade brasileira (CANIELLO, 2001). Entretanto, talvez seja possível ressaltar o maior relevo a ele atribuído pelos “românticos”, ainda que envoltos na perspectiva de revestir o elemento indígena em “*elemento civilizado*”, afirmando por completo a desimportância do negro na constituição da nacionalidade brasileira, o qual apenas torna-se parte inevitável da reflexão sobre a dinâmica social com o advento da Abolição.

Ora, verificando o contexto descrito, é possível dizer que duas perspectivas relativamente hegemônicas, e uma à época “*marginal*”, de interpretação do Brasil, no tocante ao entendimento do *nacional*, destacaram-se no início do século, tendo o constructo *raça* predominância no caráter definidor da nacionalidade, cuja conseqüência, haja vista o tipo de “teoria social” produzido no período, é uma espécie de ruptura do campo intelectual, talvez um dos elementos explicativos da “marginalização” de determinadas interpretações.

De modo geral, no pensamento social brasileiro, a temática em questão foi abordada por alguns dos principais ensaístas cuja obra, de um modo ou de outro, inevitavelmente, percorreu as relações entre *nacionalidade* e *raça* na busca pela explicação do fenômeno nacional. De fato, por um lado, temos a referência primordial ensaísta de influentes intelectuais como o já citado Sílvio Romero (1851-1914), Euclides da Cunha (1866-1909) e Oliveira Vianna (1883-1951) e, de modo mais indireto, o famoso ensaio de Paulo Prado (1869-1943), “Retrato do Brasil” (1997 [1928]), especialmente o seu “*Post-Scriptum*” que, seguindo princípios e idéias *evolucionistas* e *deterministas* relativas à “degeneração”, “barbárie”, “miscigenação” e “enfermidade social”, debruçaram-se sobre a problemática racial, levando-os, de modo geral, à crença no princípio de que o único modo de resolver o “*problema*” seria através do cruzamento racial, o que desemboca na conhecida “*teoria do branqueamento*”, uma das peculiaridades tipicamente nacionais, e na ênfase nas políticas de imigração e de educação, ou seja, em direção ao triunfo e à regeneração da *raça* branca no país (VENTURA, 1991; SCHWARCZ, 1993).

Uma outra vertente, contrária a um certo otimismo que perpassava o pensamento de certos autores em relação ao papel da *raça*, era constituída por outros intelectuais que, mais críticos em relação ao “*valor social*” do mestiço, consideravam o cruzamento racial um verdadeiro perigo para a boa saúde do Brasil e da etnicidade branca. Entre eles, talvez o de maior destaque seja o médico baiano Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), cujas pesquisas sobre a influência africana e o sincretismo religioso no

Brasil, inovadores estudos etnográficos na época, tenderam a fortalecer as suas concepções racistas e a crença na tese da degeneração racial como conseqüência da mestiçagem.

No intermédio entre esses dois “projetos para o Brasil” tem-se a “*interpretação dissidente*”, seguindo expressão utilizada por Ortiz (1994 [1985]), do sergipano Manoel Bomfim (1868-1932), interpretação “*marginal*” à época, a qual me referi. Bomfim, o “*rebelde esquecido*” (AGUIAR, 2000), tem sido, de modo gradativo, especialmente nos últimos quinze anos, recolocado entre os “principais intérpretes do Brasil”, inclusive em posição de enorme inovação, isto porque, em grande medida, a sua interpretação do nacional é fortemente contrária às perspectivas teóricas dominantes no pensamento social brasileiro de então, cuja base era formada pelas teorias sociais européias (Darwinismo social, evolucionismo e o positivismo), tríade teórica fundamental que, de certo modo, parece ter “coroadado” o ápice da modernidade ocidental.

De modo geral, é importante realçar que a ambigüidade e elementos contraditórios são efetivamente correntes nos ensaios interpretativos dos intelectuais que pensaram o Brasil àquele período, produto, em grande parte, da incompatibilidade percebida entre a “tríade teórica” hegemônica à época e a realidade que ela deveria “explicar” (ORTIZ, 1994 [1985]), não diminuindo, no entanto, a sua importância:

Há uma conexão mais ou menos estreita entre os seus modos de abordar o Brasil e o nacionalismo sistemático [...] do próprio Estado Novo. É arriscado, porém, incluí-los genericamente entre os ideólogos da Direita, em razão do colorido opressor, classista e racista que o termo foi assumindo por força das vicissitudes políticas do século XX. Representam, em conjunto, um sintoma da crise do liberalismo jurídico abstrato, da sua incapacidade de planificar o progresso de um povo; e, apesar das suas diferenças e mesmo das contradições internas de que todos padecem, significam [...] um passo adiante na construção de uma sociologia do povo brasileiro (BOSI, 1994, p. 313, grifo meu).

De fato, são os efeitos de suas obras no diálogo entre as mudanças na teoria social contemporânea e o processo de globalização, posterior a essa erupção ensaísta, que confirmarão ainda mais a sua importância, por um lado, devido ao fato de que “os contemporâneos muitas vezes são os piores intérpretes de uma obra” (SCHNAIDERMAN, 2000, p. 9) – a desimportância histórica atribuída, por exemplo, a Manoel Bomfim, pode ser uma dessas *piores* interpretações – e por outro, porque muitos de seus desmembramentos transformaram-se em “programas de organização sócio-política”.

Ou seja, pode-se dizer, neste sentido, que, por exemplo, o desdobramento, do ponto de vista estético e ideológico, do Modernismo brasileiro nos anos de 1920 “veio criar condições para aproveitar e desenvolver as intuições de um Sílvio Romero, ou um Euclides da Cunha, bem como as pesquisas de um Nina Rodrigues” (CANDIDO, 2000 [1965], p. 123). Além disso, não é à toa que é característico desse período o fato de ele tender ao ensaio, não apenas às breves crônicas como ao longo ensaio histórico e sociológico, que, de certo modo, incorporou o movimento ao pensamento nacional.

Diante de tais esclarecimentos, haja vista que já vão longe estes prolegômenos, ofereço ao leitor, na seção seguinte, alguns elementos do pensamento de Manoel Bomfim, hoje considerados “inovadores”, que podem ser interpretados como o reflexo, na esfera local, da “redescoberta” do nacional a partir das inquietações presentes nas discussões contemporâneas relativas à teoria social e à estrutura social.

A “REDESCOBERTA” DE MANOEL BOMFIM NO PENSAMENTO SOCIAL

Manoel Bomfim (1868-1932) pode ser considerado hoje um dos intelectuais mais importantes do pensamento social brasileiro, ainda que, em muitos textos onde a sua obra poderia exercer papel relevante ao ser confrontada com certas interpretações, é deixada de lado ou é permitida a ela espaço não correspondente em importância. De fato, por exemplo, Leite (1992 [1954]) ressalta que obras, à época, recentes, relativas à história da literatura brasileira, como as produzidas por Wilson Martins (1965) e Alfredo Bosi (1966) não citam Manoel Bomfim, “*salvo erro, uma só vez*”; em Nelson Werneck Sodré (1969), são lembrados “*aspectos positivos de sua obra*”, especialmente o fato de ter efetuado uma espécie de análise marxista em seu diagnóstico do “atraso” brasileiro; entretanto, quando compara-se o empreendimento de Bomfim e a atenção dada as obras de Oliveira Vianna e Paulo Prado, autor de “*Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira*” (1997 [1928]), Bomfim torna-se insignificante. Mais recentemente, tem-se Thomas Skidmore, talvez dos autores estrangeiros, brasilianistas, que “pensam” o Brasil, aquele ao qual mais recorreram os intelectuais brasileiros nas últimas décadas, tem em um de seus livros publicados no país, “*O Brasil visto de fora*” (1994), um capítulo que se denomina “*Criadores de mitos: os arquitetos da identidade nacional brasileira*”, onde ele faz uma síntese de intérpretes do Brasil, transitando de Sílvio Romero a Darcy Ribeiro e Roberto DaMatta sem, no entanto, dedicar uma linha à obra de Manoel Bomfim. Outro autor, Kabengele Munanga (1999), em um texto “quase similar” ao de Skidmore, onde ele discorre sobre como o tema “mestiçagem” foi tratado no pensamento social brasileiro, dedica cerca de 14 páginas à uma análise da obra de Oliveira Vianna, inclusive dando um certo destaque a sua

“Teoria do Estado”, e não alcança uma página completa tratando da obra de Manoel Bomfim, tanto à sua posição sobre a tese degerativa dos cruzamentos raciais quanto à sua teoria do Estado.

Além disso, em alguns dos seus intérpretes contemporâneos, especialmente os que sobre o pensamento social no Brasil se debruçaram nas décadas de 1970 e 1980, é possível identificar alguns equívocos relativos à sua obra devido a certo desconhecimento e também à importância ainda pouco atribuída à sua contribuição à constituição do pensamento brasileiro.

“*A América Latina: males de origem*” (1993 [1905]), por exemplo, foi citado por alguns de seus intérpretes, Skidmore, Darcy Ribeiro e Renato Ortiz, como tendo sido publicado em 1903, devido ao fato de que a sua primeira publicação curiosamente não era datada, embora intérpretes anteriores, como Dante Moreira Leite, em seu texto clássico ora mencionado e publicado em 1954, o tenha citado corretamente. Contudo, é importante salientar que a edição, por exemplo, utilizada por Ortiz, Editora *A Noite*, não apresenta data de publicação.

Entretanto, também é possível afirmar que a partir da última década tem-se percebido um gradual aumento de interesse por sua obra, especialmente a partir da emergência, no Brasil, de alguns de seus mais importantes trabalhos. Além disso, recentemente, houve a publicação de uma excelente biografia¹, cuja leitura em muito auxilia o entendimento de seus escritos e também proporciona um importante diálogo crítico com as leituras efetuadas por alguns de seus intérpretes. De modo geral, parece que essa mudança de importância atribuída a determinados intelectuais brasileiros, no mínimo, representa uma leitura mais cuidada de suas teses que, de certo modo, podem fornecer uma maior compreensão de seus conteúdos e a sua importante interpretação da tradição nacional, haja vista que alguns deles elaboraram uma representação do Brasil menos forçosamente hegemônica, algo que se contrapõe à unilateralidade teórica que caracterizaria ou que definiria a *intelligentsia* brasileira no início do século XX (SKIDMORE, 1976)².

- 1 Em 1999, Ronaldo Conde Aguiar defendeu na UNB Tese de Doutorado sobre a vida e obra do autor citado, sendo considerada a Melhor Tese de Doutorado no I Concurso Brasileiro CNPQ-ANPOCS de Obras Científicas e Teses Universitárias em Ciências Sociais, tendo o seu trabalho publicado no ano posterior sob o título “*O Rebelde Esquecido. Tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*”. Creio ser relevante o apontamento, tanto para salientar a importância de Manoel Bomfim, agora não mais esquecido.
- 2 Outro autor consensualmente mencionado na literatura, que comporia com Manoel Bomfim esse “contradiscurso” à predominância hegemônica relativa às explicações sobre a raça e sobre o Estado brasileiro, seria Alberto Torres. Torres, baseando-se em teorias recentes no pensamento social europeu, especialmente no culturalismo emergente de Franz

De certo modo, pode-se dizer que o esquecimento ao qual ele próprio e o seu principal livro, “*A América Latina: males de origem*” (BOMFIM, 1993 [1905]), foram expostos ao longo do século XX, seja atribuído a um conjunto de elementos inevitavelmente inter-relacionados. Esses encontram-se, por um lado, vinculados à, hoje, consensual originalidade de seu trabalho, o que o afastava do discurso hegemônico da época, ou seja, “a razão fundamental para o esquecimento de sua obra decorre do fato de *Manuel Bomfim estar adiantado* com relação aos intelectuais de seu tempo” (LEITE, 1992 [1954], p. 251, Grifo meu) ou “à frente do seu tempo ao rejeitar as doutrinas das diferenças inatas entre as raças” (SKIDMORE, 1976, p. 130-131); por outro lado, ao “*espírito apaixonado*” que o movia, elemento que inclusive foi curiosamente um dos alvos principais de seu crítico mais conhecido, o “Sr. Sílvio Romero”, cuja famosa atividade de crítico, se é possível o uso de tal conceito àquele contexto histórico, era fervorosamente apaixonada.

RAÍZES HISTÓRICAS DO ESQUECIMENTO DOS “MALES DE ORIGEM”

O “esquecimento” de Bomfim, sem dúvida, relaciona-se com o pensamento romeriano. Os argumentos de Sílvio Romero à sua obra versavam, primeiro, sobre a sua *parcialidade*, elemento intimamente contrário aos princípios cientificistas da época, inclusive devido em parte pela influência decisiva que a suposta “objetividade” associada ao uso da Estatística exercia no pensamento brasileiro³. Dante

Boas, central futuramente na obra de Gilberto Freyre, rejeitou, como Bomfim, a redução do problema nacional à questão racial, alertando que, na verdade, esse “não está na diversidade racial, mas sim na inadequação entre a realidade do país e as instituições tomadas de empréstimo das nações antigas, o que resulta na alienação da realidade nacional” (MUNANGA, 1999, p. 61), o que o leva a atribuir importância essencial ao papel da educação, elemento também visto no diagnóstico de Bomfim. A respeito das impossíveis relações entre miscigenação e nacionalidade afirma: “Nenhum dos povos contemporâneos é formado de uma raça homogênea e isto não lhe impediu de formar uma nação, moral, política e socialmente [...]. Se os indígenas, os africanos e seus descendentes não puderam ‘progredir e aperfeiçoar-se’ isto não se deve a qualquer incapacidade inata, mas ao abandono ‘em vida selvagem ou miserável, sem progresso possível’” (TORRES, 1914 apud MUNANGA, 1999, p. 61).

- 3 Oliveira Vianna, por exemplo, ao tratar da questão étnica, baseava muitas vezes o seu argumento na estatística, considerada por ele “a consciência das sociedades”. Vianna afirmava que a anteriormente negada diversidade étnica estava a ser transformada, gradativamente, através do “refinamento da raça” (VIANNA, 1956 [1923], p. 186), que era, por sua vez, produto de uma “lenta elaboração histórica” (VIANNA, 1956 [1923], p. 169), elaboração essa auxiliada pelo papel do movimento migratório europeu no aumento do “coeficiente da raça branca” (VIANNA, 1956 [1923], p. 170).

Moreira Leite, um dos intérpretes clássicos de Bomfim, acreditava ter sido essa, a *parcialidade*, a causa do fato de ele ter sido “incapaz de colocar-se na perspectiva histórica para julgar homens e acontecimentos do passado” (LEITE, 1992 [1954], p. 251) e, segundo, o fato de Bomfim ter se atrevido a “refutar teorias cientificamente provadas” como as dos “venerandos pensadores Gustav Le Bon e Gobineau” (ROMERO, 1906, p. 233).

Uma observação parece ser relevante em relação ao primeiro aspecto. De certo modo, parece haver uma certa injustiça no texto de Dante Moreira, haja vista que a suposta “*parcialidade*” de Bomfim não o impede de alicerçar os seus argumentos em consonância com as tendências mais contemporâneas da época, que emergiam em oposição àquelas já tornadas hegemônicas, fato que é observado por vários de seus intérpretes posteriores (SKIDMORE, 1976; ORTIZ, 1994 [1985]). Ou seja, a “paixão” em Bomfim não o impossibilitou deixar de lado o seu envolvimento emocional em desejar re-elaborar, de modo coerente, a história do Brasil⁴.

Ao contrário, em uma das notas críticas em seu “*A América Latina*” ao historiador português Oliveira Martins (1845-1894), que no Brasil possuía ilustres discípulos (MALATIAN, 2001), como o historiador-diplomata Oliveira Lima (1867-1928), Manoel Bomfim recorre, por um lado, a inúmeros antropólogos contemporâneos a ele, Zaborovski, Quatrefages e Topinard, que ressaltavam “o sentido lingüístico e não racial de ariano”, “raça” essa correntemente alvo de apologias⁵ e, por outro, tratou de

- 4 É interessante observar que em Sílvio Romero essa “paixão” transbordava e talvez devido a ela tantas contradições apontadas em sua obra, cujo objetivo era apenas elaborar uma interpretação que fosse prospectiva no sentido de forjar os meios para um desenvolvimento apropriado da nação brasileira. Euclides da Cunha, na esteira de Sílvio, embora também amparado por teorias contemporâneas a ele, não pode ser considerado um autor no qual a paixão se encontra ausente; ao contrário, e os seus intérpretes confirmam: “**Há uma paixão do real em Os Sertões** que transborda dos quadros do seu pensamento classificador; e uma paixão da palavra que dá concretíssimos relevos aos momentos mais áridos da sua **engenharia social** [...] **Os Sertões são um livro de ciência de paixão**, em que alternam a certeza do fim das ‘raças retrógradas’ e a denúncia do crime que a carnificina de Canudos representou” (BOSI, 1994, p. 308-309).
- 5 Sem dúvida, é bastante estimulante ressaltar que os textos desses autores utilizados por Bomfim para dar sustentação teórica ao seu livro são extremamente contemporâneos a ele, haja vista que ele iniciou a “*A América Latina*” em 1903. O texto de Zaborovski, por exemplo, trata-se de uma conferência na Escola de Antropologia de Paris realizada em novembro de 1902, enquanto o livro citado de Topinard é datado de 1900, no qual esse autor afirma: “Há arianos na lingüística, mas não há raça ariana; assim como há franceses, sob o ponto de vista de língua, mas antropologicamente não há raça francesa” (TOPINARD, 1900, p. 229 apud BOMFIM, 1993 [1905], p. 249). Isto reforça o potencial de Bomfim em identificar e compreender a existência na época de um discurso distinto e os interesses a que

implementar a sua defesa apaixonada pela obra de Darwin que, segundo Bomfim (1993 [1905], p. 249, Grifo meu):

Nunca supôs que a sua obra genial pudesse servir de justificação aos crimes e às vilanias de negreiros e algozes de índios!... Ao ler-se tais despropósitos, duvida-se até da sinceridade desses escritores; Darwin nunca pretendeu que a lei da seleção natural se aplicava à espécie humana, como dizem os teóricos do egoísmo e da rapinagem. Ele reconheceu que os seres vivos lutam pela vida; mas esta expressão ‘luta’ não tem, na teoria, o sentido estreito a que reduzem os espíritos acanhados; luta pela vida quer dizer, para ele, tendência a viver, esforço para conservar a vida e propagá-la, e não, simplesmente, conflito material, agressão cruenta.

Ao ler o excerto acima se percebe como, de fato, uma das características principais do texto de Manoel Bomfim, especialmente o seu “*A América Latina*”, é a sua condução pela “paixão” por um país e por um continente, algo que, do seu ponto de vista, não impedia o rigor da lógica, haja vista a sua menção a autores que expressavam posições distintas do imperialismo determinista da época; por isso é que, em seus próprios termos, a sua principal obra:

É um livro nascido, animado, alimentado e divulgado pelo sentimento; não o sentimento dos interesses pessoais, que obscurecem a razão e pervertem o julgamento, mas um sentimento que só aspira alcançar a verdade – a causa

o conhecimento científico encontra-se inevitavelmente atrelado. Diz Bomfim (1993 [1905], p. 321) em relação a um determinado tipo de academicismo: “Desprezemos dissertações e preceitos formulados a distância; demos férias aos doutores e mais oráculos – economistas e sociólogos que não se cansam de disparatar, doutrinando a nosso respeito; esqueçamo-los e voltemo-nos para o princípio”. Como ver-se-á, comparando-o à argumentação de Oliveira Vianna (1883-1951), cuja obra é contemporânea às transformações empreendidas pelo clima da Semana de Arte Moderna em 1922, duas décadas após essa obra de Manoel Bomfim, entende-se a sua importância na atualidade. Os “homens de 22” (BOSI, 1994), na esteira de Bomfim, rompem com a idéia de nossas supostas ou reais “deficiências” e as reinterpretam como superioridades (CANDIDO, 2000 [1965], p. 120).

efetiva desses males, dentro dos quais somos todos infelizes, o desejo de subir à civilização, à justiça, a todos os progressos (BOMFIM, 1993 [1905], p. 35).

O “FENÔMENO NACIONAL” COMO CENTRAL NA ANÁLISE BOMFIMNIANA

Neste sentido, pode-se dizer que, na esteira da preocupação central que instigou os intelectuais brasileiros da Geração de 1870 “à luta” (VENTURA, 1991), a saber, a problemática da identidade nacional em face das diferenças raciais do povo brasileiro, os objetivos de Bomfim encontram-se associados, de modo geral, a dois elementos.

Em primeiro lugar, a pensar “*a pátria, com as particularidades próprias da sua formação histórica*”. Nesse instante, parece não haver nada de novo quando ele é comparado aos intelectuais da mesma época, mas, a partir daí, em meu entendimento, percebe-se a sua originalidade no tratamento do diálogo entre o local e o global, fonte de possíveis relações entre a sua obra e os motivos de sua revalorização contemporânea: pensar a pátria “inserida na América. e como parte integrante da humanidade” (AGUIAR, 2000, p. 303).

De fato, o próprio Ortiz (1994 [1985]) ressalta que Bomfim foi o primeiro pensador brasileiro a refletir sobre a problemática nacional em esfera mais ampla, ou seja, tratando-a “enquanto parte de um sistema mais abrangente, o da América Latina, a questão nacional se reveste de uma especificidade política mais geral, pois se perguntar sobre o Brasil equivale a se indagar a respeito das relações entre América latina e Europa” (ORTIZ, 1994 [1985], p. 23).

Essa forma de interpretação do fenômeno nacional, nos dias de hoje, já é amplamente conceituada, por exemplo, o sucinto e instigante, hoje já clássico, texto de Octavio Ianni “*O labirinto latino americano*” (1993), expressa, na contemporaneidade, elementos comuns que constituem o pensamento social e a realidade do continente, reflexo da compreensão “universalista” e “globalizada” inaugurada por certos autores clássicos como Manoel Bomfim.

Em segundo lugar, um dos objetivos de Bomfim é, sem dúvida, recusar a percepção hegemônica da *intelligentsia* brasileira de então de atribuir o “*atraso brasileiro*” à inconsistência dos elementos biológicos, alicerces das teorias sociais européias que forjaram a base do racismo científico, tipificando essa forma de pensar como expressão de um discurso dominante que apenas visava legitimar interesses colonialistas europeus na América Latina, ou seja:

[...] Bomfim procurou dar uma resposta aos teóricos e publicistas europeus que, apoiados no cientificismo naturalista e no evolucionismo, chamavam, indistintamente, os povos do continente de inferiores, entregues, segundo afirmavam, ao mais puro *barbarismo estéril*. A América Latina seria, em consequência, este imenso território povoado de *gente selvagem e inferior*, uma mistura de descendentes de índios, negros e degradados, *todos inatamente incapazes de autogovernar-se e autodefinir-se como povos soberanos*. Segundo os teóricos e publicistas europeus, a pretensa homogeneidade dos povos latino-americanos residia no fato cientificamente incontestado de que todos estavam condenados ao atraso, não lhes restando outro caminho que o da submissão passiva aos *povos superiores* (AGUIAR, 2000, p. 305, Grifo meu).

DE “MARGINAL” A “FUNDAMENTO” DO NACIONAL NO BRASIL

Médico de formação, e também na esteira do predomínio de certos elementos das teorias sociais da época, Manoel Bomfim (1868-1932) elaborou a sua interpretação da questão nacional a partir de uma tentativa de articulação entre conceitos derivados da biologia e os fenômenos sociais observados por ele que envolviam o “*dilema brasileiro*”, forma de pensar que, nos dias de hoje, não é completamente aceita, haja vista a impossibilidade percebida por muitos em pensar o “social” a partir ou com base no “biológico”.

Em sua interpretação de Bomfim, Renato Ortiz tornou clássica a sua percepção do *evolucionismo* existente em sua argumentação e a similaridade existente entre o seu texto e as obras de Augusto Comte (1798-1857) e Émile Durkheim (1865-1918), a partir das tentativas de tornar legítima a comparação entre a sociedade e os organismos biológicos. De acordo com Ortiz (1994 [1985], p. 23-24), em Bomfim, “da analogia entre biologia e sociedade chega-se à noção de doença, conceito-chave para o entendimento do atraso latino-americano [...] Bomfim define a doença como uma inadaptação do organismo a certas condições especiais. Desde que se revelem como favoráveis, a cura se daria através do conhecimento da história da doença”. Veja-se a esse respeito o próprio Bomfim (1993 [1905], p. 35):

A cura depende, em grande parte, da importância desse histórico, principalmente quando as condições presentes são relativamente favoráveis, e são tais

que a elas o indivíduo se poderia adaptar facilmente, se não tivesse contra si uma herança funesta. Então, em tal caso, o empenho do clínico é dirigido todo, não contra o meio atual, mas contra o passado, para vencê-lo e eliminá-lo. [...] Pois, se os antecedentes são comuns, se os sintomas são os mesmos, se estes se continuam como aqueles – é também natural que nestes antecedentes esteja a verdadeira causa.

É importante ressaltar uma distinção percebida por Renato Ortiz que, de certo modo, reforça a originalidade identificada em Bomfim, a ponto dele ser situado em separado dos outros autores da época que também foram influenciados pelo evolucionismo e se utilizavam correntemente de sua linguagem para “traduzir” o que pensavam. De fato, em Bomfim parece haver uma *seleção* dos elementos que se coadunam com a sua interpretação da questão nacional. Ortiz (1994 [1985], p. 23) diz que

[...] o evolucionismo de Manuel Bomfim se refere menos às etapas das sociedades do que uma filiação a Comte, que enfatiza o estudo do social enquanto organismo biológico. As leis da evolução cedem, assim, lugar às leis biológicas, isto é, desloca-se o enfoque evolucionista no sentido da proposta por Comte que desenvolve a analogia entre a sociedade e os organismos vivos.

O uso por Bomfim de tal analogia o leva a desenvolver a sua “*teoria do parasitismo*”, cujo argumento central é o de que o “atraso brasileiro” se devia menos à composição racial do que ao caráter parasítico de espanhóis e portugueses transmitido às terras por eles colonizadas no Novo Mundo, que forçavam seus hospedeiros a sofrer um desenvolvimento defeituoso das várias funções naturais (SKIDMORE, 1976). De modo geral, Dante Moreira Leite efetua uma eficaz síntese do tipo de relação percebida por Bomfim que é a existente entre os colonizadores de Espanha e Portugal e os seus colonizados:

[...] embora por processos um pouco diferentes – acabaram por adquirir, nas lutas contra os mouros, uma educação guerreira e depredadora, que impediu a adaptação ao trabalho pacífico. Com o passar do tempo, já não se encontrava o heroísmo, mas a sua perversão, na luta pela luta: a audácia do bandido, a intrepidez cruel do toureiro. Quando, após a reconquista do seu território, os ibéricos se lançam à conquista do mundo, não o fazem com o espírito prático – o comércio, por exemplo –, mas com o espírito de violência e destruição,

revelado na Índia, no México, no Peru, no Brasil. *Quando se tornam sedentários, isto é, quando exploram a terra, o que fazem é utilizar o africano ou o indígena para o trabalho, isto é, tornam-se parasitas do trabalho alheio* (LEITE, 1992 [1954], p. 252, Grifo meu).

Às similaridades percebidas entre esse mecanismo explicativo do qual fez uso Manoel Bomfim e o evolucionismo derivado das obras de Comte e Durkheim associa-se à ressonância identificada, em seu texto, de elementos do pensamento marxista e da importância fundamental atribuída ao elemento econômico e as suas conseqüências relativas ao trabalho no processo de colonização que é empreendido pelas grandes potências da época:

Essa influência, de caráter geral, do parasitismo das metrópoles sobre o organismo das colônias, alcança todas as manifestações da vida coletiva no seu quádruplo aspecto: econômico, político, social e moral. São os efeitos econômicos os mais sensíveis nesse regime de colonização parasitária. Pode-se mesmo dizer que são os efeitos primordiais, aos quais se ligam os outros como efeitos secundários. Em si, o parasitismo das metrópoles, como o parasitismo em geral, é um fenômeno de ordem econômica, cujos efeitos se refletem sobre toda a vida social (BOMFIM, 1993 [1905], p. 127).

Inúmeros intérpretes de Manoel Bomfim criticaram nele o que seria o seu *“organicismo”*, uma tentativa de explicar a partir de conceitos biológicos fenômenos de ordem sociológica. Flora Sussekind e Roberto Ventura, em livro sobre a obra de Bomfim, atribuem a ele uma suposta *“teoria biológica da mais-valia”*, na qual o autor teria misturado as idéias de Karl Marx aos postulados da sociologia biológica de sua época (SUSSEKIND; VENTURA, 1984). Além deles, outros intérpretes também ressaltaram o caráter negativo do compromisso de Bomfim com o uso da metáfora biológica para interpretação do Brasil (ALVES FILHO, 1979; OLIVEIRA, 1990), o que leva a certas leituras sobre ele, a identificar oscilações e contradições, características já observadas, por exemplo, em autores como Sívio Romero e Euclides da Cunha.

Dante Moreira Leite, por exemplo, afirma que, ao mesmo tempo em que ele critica o *“atavismo”* defendido por Nina Rodrigues, salientando que os supostos *“defeitos”* da mestiçagem eram devido à ausência de educação, *“Começamos pelo princípio: difusão do ensino primário. Espanejemos as inteligências, despertemo-las; é o caminho para chegarmos à educação integral”* (BOMFIM, 1993 [1905], p.

348), Bomfim admite que a permanência do caráter nacional é o resultado e ao mesmo tempo a prova experimental de hereditariedade psicológica nas massas (LEITE, 1992 [1954]).

Entretanto, o uso da metáfora biológica e certas contradições percebidas em sua argumentação, em meu entendimento, não diminuem em absoluto a importância desse autor, mesmo porque o suposto “biologismo” é infundado, devido ao fato de que ele utiliza-se de elementos da biologia para compreender a realidade, ou seja, ele faz uso apenas de uma “metáfora”, do emprego de elementos de uma área específica resignificando-os em outra, ou seja, ele utilizou-se da biologia como “um instrumento de interpretação da vida social” (AGUIAR, 2000, p. 310), sem, no entanto, constituir uma identidade entre o biológico e social, o que não o permitiu mergulhar “no pessimismo (no caráter irreversível da dominação) ou, pior ainda, no determinismo das teorias (em voga) sobre a identidade e o caráter nacional brasileiro” (AGUIAR, 2000, p. 310), como abaixo alerta o próprio Roberto Ventura:

Embora concebesse a sociedade como organismo, Manoel Bomfim se propunha a investigar as leis não-biológicas, específicas aos fatos sociais. Negou, portanto, o paralelismo e a identidade entre o biológico e o social e delimitou as diferenças entre os dois níveis, ao invés de estabelecer homologias entre ambos. Ainda que investigasse a sociedade e a história latino-americana com base em noções tomadas de empréstimo da biologia e da zoologia, procurou marcar os limites de validade dos conceitos transpostos de um campo para outro (VENTURA, 1991, p. 157).

Neste sentido, em meu entendimento, a importância de Bomfim, entre outros elementos, recai sobre o fato de que ele foi um dos primeiros a reconfigurar os conteúdos associados ao semióforo⁶ nação

6 A expressão *semióforo* tem origem em uma palavra grega (*Semeiophoros*), a qual é constituída por outras duas, *semeion*, cujo significado é “sinal” ou “signo”, e *phoros*, “trazer para frente”, “expor”, “carregar”, “brotar”, “pegar” etc. O significado que se encontra atrelado a *semeion* é o de um sinal diferenciador que distingue uma coisa de outra e, além disso, trata-se de um rastro ou vestígio deixado por algum animal ou por alguém, o que permite segui-lo ou rastreá-lo. São também *semeion* sinais gravados para o reconhecimento de alguém – como os desenhos em um escudo, pinturas e sinais para comunicação em navios, estandartes utilizados pelos exércitos, presságios e agouros, uma vez que tem vinculado a si o fato de se comunicarem com o *invisível*, sinal que vem do passado ou dos céus, carregado de significações produtoras de conseqüências presentes e futuras para os homens. É justamente com este sentido, nos diz Marilena

a partir de uma interpretação crítica dos mesmos “pré-conceitos” que permeavam o pensamento social de sua época, levando-o a ressaltar, por um lado, elementos até então relativamente de importância menor, como, por exemplo, o papel exercido pela educação na formação de uma nação, e por outro, a necessidade de se debruçar criticamente sobre outros elementos que pareciam cristalizados, como a suposta inferioridade latino-americana, a famosa “teoria das raças inferiores”. De fato, quando foi necessário referir-se aos supostos “efeitos negativos da mestiçagem”, ele argumentou que:

Para alguns etnologistas, o cruzamento entre raças diferentes dá lugar à formação de populações inferiores a qualquer das raças progenitoras. É o que se denomina em biologia efeitos regressivos dos cruzamentos. [...] A verdade é que não há observações positivas provando esta suposta influência perniciosa da mestiçagem. [...] Não se vê, nos mestiços, nenhum traço fisionômico especial, novo, nenhuma modificação orgânica particular, que possa ser considerada como uma regressão ancestral. [...] Estes são argumentos teóricos que nenhum valor teriam se a observação real lhes fosse contrária. Felizmente os fatos contradizem, também, as concepções dos teóricos detratores da mestiçagem (BOMFIM, 1993 [1905], p. 260).

Ou seja, seguindo nessa perspectiva, pode-se perceber, já introduzindo uma breve conclusão acerca de Manoel Bomfim, que a sua contribuição, se não inaugura, contribui para a instituição mais sólida de um ponto de vista de análise do nacional e de seus elementos constituintes, como a idéia de mestiçagem realçada acima, que, até àquele momento, parecia marginal.

De fato, a despeito das atribuições de ingenuidade associadas a ele, muitas vezes com razão, devido à importância fundamental identificada em seu texto entre os “males” e a “cura” via educação, talvez influência de sua formação francesa, palco do projeto Iluminista, essa forma distinta de olhar o outro e a si próprio, efetiva a necessidade de transformações na idéia de “tradição nacional”, implementadas pouco depois pelo pensamento de Gilberto Freyre que, nos dias de hoje, ainda orienta perspectivas de

Chauí (2000), que um *semióforo* é um signo trazido à frente ou empunhado para indicar algo que significa alguma outra coisa e cujo valor não é medido por sua materialidade, mas sim por sua força simbólica; um *semióforo* é profícuo porque *dele* não cessam de brotar *efeitos de significação*, daí a relação teórica percebida com a nação.

análise social cujo foco, no meu entender, é possibilidade de olhar o global e o local de um modo muito mais interacionista do que aquele que nos foi legado pela modernidade européia.

CONCLUSÃO

A título de conclusão, é possível dizer que, enquanto se observam à época polêmicas em torno das virtudes (Sílvio Romero) e desvantagens da miscigenação (Nina Rodrigues, Euclides da Cunha), Bomfim não acreditava na “questão racial” enquanto elemento essencial do nacional, argumentando que esse debate era alicerçado em um “fundamento falso” (AGUIAR, 2000, p. 325).

Manoel Bomfim e, a seguir, “os homens de 22” (BOSI, 1994), na esteira de sua contribuição, rompem com a idéia de nossas supostas ou reais “deficiências” e as reinterpretam como superioridades, efetuando, nas palavras curiosas de Antônio Candido, uma aceitação de “*componentes recalçados da nacionalidade*” (CANDIDO, 2000 [1965], p. 120, grifo meu). Ou, seguindo a via interpretativa da hermenêutica histórica, percebe-se que Bomfim foi um dos que *selecionou e reinterpreto* “pré-conceitos” existentes à época em moldes mais coerentes com a busca por uma certa autonomia social e política, preocupação inclusive, também presente no próprio Sílvio Romero.

Neste sentido, percebe-se que a importância de Manoel Bomfim para se reinterpretar o nacional no Brasil, em dias de “redescobertas”, é incontestável no sentido de se poder perceber nele a decisiva constituição de uma espécie de contra-discurso necessária ao rompimento com certas leituras instituídas a partir de sua época, como, por exemplo, a própria “*teoria do branqueamento*” desenvolvida por Sílvio Romero e retomada em Nina Rodrigues e Euclides Da Cunha. De fato, Bomfim inseriu no debate relativo ao *dilema brasileiro*, novos fatores que auxiliam em uma nova interpretação do nacional, a qual, à época, não conseguiu emergir de modo hegemônico, haja vista a predominância que possuíam as tendências biológicas e raciológicas no tratamento da idéia de nacionalidade, cujo representante principal posterior a ele, do ponto de vista do ensaísmo, foi, sem dúvida, Oliveira Vianna (1883-1951). Mas esse é um outro capítulo da “redescoberta” do nacional na contemporaneidade.

Por conseguinte, a despeito de um certo ostracismo ao qual foi relegado, o texto bomfiniano, especialmente as suas leituras relativas ao nacional, colaboram para a configuração de uma noção de nacionalidade cujo eixo central, nos dias de hoje, é a sua constituição através da *interação com as outras culturas*, elemento de articulação conceitual que, na época de Bomfim, constituía o aspecto central na definição negativa e pessimista do Brasil. Não obstante, nessa “era de redescobertas”, parece o colocar na dianteira ao almejar a constituição em solo nacional de um “*ethos universalista*” capaz de transformar

os atores do novo cenário em construtores de um patamar de civilidade e de respeito pelas culturas de todas as nações, haja vista as transformações percebidas nos espaços públicos (COSTA, 2002), tanto no âmbito global como também no Brasil, relativas à manutenção e preservação de identidades grupais.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Ronaldo Conde. **O rebelde esquecido**: tempo, vida e obra de Manuel Bomfim. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000

ALVES FILHO, Aluizio. **Pensamento político no Brasil – Manoel Bomfim**: um ensaísta esquecido. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BOMFIM, Manoel. **A América latina**: males de origem. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993 [1905].

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, 1994.

_____. **O pré-modernismo**. São Paulo: Cultrix, 1966.

CANDIDO, Antônio. **Literatura e sociedade**: estudos de teoria e história literária. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000 [1965].

CANIELLO, Márcio. **O Ethos Brasílico**: sociologia histórica da formação nacional, 1500-1654. Tese (Doutorado em Sociologia) – Recife, Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UFPE), 2001.

CHACON, Vamireh. **A construção da brasilidade**: Gilberto Freyre e sua geração. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Marco Zero, 2001.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil**: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

COSTA, Sérgio. **As cores de ercília**: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: formação do estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993 [1939]. v. 2.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 1998 [1933].
- GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. **Teoria social hoje**. São Paulo: UNESP, 1999.
- HABERMAS, Jurgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990 [1985].
- IANNI, Octavio. A racialização do mundo. **Revista Tempo Social**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 1-23, 1996.
- KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna**: novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- LYON, David. **Pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 1998.
- MALANTIAN, Teresa. **Oliveira Lima e a construção da nacionalidade**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: FAPESP, 2001.
- MARTINS, Wilson. **A literatura brasileira**: o modernismo (1916-1945). São Paulo: Cultrix, 1965.
- MOREIRA, Roberto. **Identidade brasileira**: velhas questões, novos desafios. Trabalho apresentado no *XX Encontro anual da ANPOCS*, Caxambu, Minas Gerais, 1996.
- MUNANGA, Kanbengele. **Rediscutindo a Mestiçagem**. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **A questão nacional na Primeira República**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- ORTIZ, Renato. Advento da modernidade. **Revista Lua Nova**, n. 20, p. 19-30, 1990.
- _____. **Identidade nacional e cultura brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1994 [1985].
- PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil**: ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 1997 [1928].
- PIMENTA, João Paulo G. (2002), *Estado e Nação no Fim dos Impérios Ibéricos no Prata: 1808-1828*. São Paulo, Hucitec, Fapesp.
- ROMERO, Silvio. **A América Latina**: análise do livro de igual título do Dr. M. Bomfim. Porto: Livraria Chardron de Lello & Irmão, 1906.

SCHNAIDERMAN, Boris. Prefácio. In: FIÓDOR Dostoiévski, memórias do subsolo. São Paulo: 34, 2000.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. **O espetáculo das raças**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no Branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. **O Brasil visto de fora**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da literatura brasileira**: seus fundamentos econômicos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

SOUZA, Jessé. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. In: SOUZA, Jessé (Org.). **O malandro e o protestante**: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: Editora UNB, 1999.

_____. **A modernização seletiva**: uma interpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora UNB, 2000.

SUSSEKIND, Flora; VENTURA, Roberto. **História e dependência**: cultura e sociedade em Manoel Bomfim. São Paulo: Moderna, 1984.

VENTURA, Roberto. **Estilo tropical**: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VIANNA, Oliveira. **Evolução do povo brasileiro**. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956 [1923].

YOUNG, R. **Colonial desire**: hybridity in theory, culture and race. London: Routledge, 1995.



Entrevista

Quadriálogo sobre Claude Lévi-Strauss e Merleau-Ponty

Edgard de Assis Carvalho – PUC-SP
Maria da Conceição X. de Almeida – UFRN
Terezinha Petrucia da Nóbrega – UFRN

Entrevistados por Alex Galeno – UFRN

27.02.2009. Tarde de sexta-feira. GRECOM-UFRN. À mesa da entrevista: Alex Galeno (como editor de Cronos), os professores Edgard de Assis Carvalho, Maria da Conceição X. de Almeida e Terezinha Petrucia Nóbrega (convidados para falarem sobre Claude Lévi-Strauss e Merleau-Ponty). Além dos citados, estavam Venâncio e Louise, que se responsabilizaram pela gravação e transcrições. Diria que foi um quadriálogo numa tarde tecida pela imaginação livre e pelo entusiasmo de interlocutores apaixonados pelas obras de Lévi-Strauss e Merleau-Ponty. Clássicos do pensamento contemporâneo que comprovam aquela assertiva de Ítalo Calvino de que como clássicos, nunca deixamos de retomá-los em nossas análises. Essa conversa proposta por Cronos, certamente enriquecerá os pontos de vista sobre os dois pensadores e, além disso, contribuirá como mais um registro no aniversário de seus 100 anos.

Alex: Caso Lévi-Strauss e Merleau-Ponty estivessem nos Simpósios, Congressos e Seminários em homenagem aos seus cem anos, o que diriam certamente sobre esse século e que perguntas deveríamos fazer aos mesmos?

Petrucia: Em 1951, Merleau-Ponty pronunciou uma conferência, nos Encontros Internacionais de Genebra, publicada em 1960 em *Signos*, sobre a questão da filosofia nos primeiros cinquenta anos do século XX. Nessa conferência, a questão central dizia respeito à racionalidade e à vida humana. Considero essa questão atual e de certa maneira foi tratada no Colóquio Narradores do Sensível. Merleau-Ponty chamava atenção para o fato de que o século XX teria que lidar com a questão de uma racionalidade que poderíamos chamar de uma racionalidade aberta, uma associação inteiramente

nova entre materialismo e espiritualismo, pessimismo e otimismo, enfim, pela superação das antíteses. O filósofo chamava atenção para questões sobre o corpo, o sensível, uma crítica ao racionalismo, ao humanismo. A história das idéias, do pensamento, da ciência, estava focalizada na questão da razão, de uma razão matemática. Por outro lado, a questão do corpo, do sensível como um modo de ser, um modo de conhecer, iria desafiar a racionalidade. Veja que o filósofo considera a questão do corpo, da racionalidade, da compreensão sobre a vida humana, sobre a história como um desafio e não como algo determinado, absoluto. É importante afirmar que a obra de Merleau-Ponty traz questões para se pensar a própria Filosofia, o mundo, as idéias, a existência.

É um desafio considerar o sensível para compreender a racionalidade, para questionar a própria racionalidade, o que não significa eliminar a racionalidade, de maneira alguma significa questioná-la, olhar por outros ângulos, interrogá-la, a partir de outros materiais, de outros meios, como o cinema, por exemplo. Mas, será as reflexões sobre o corpo que irão dar à tônica de seu pensamento sobre o sensível, posto que o corpo é o sensível exemplar. O corpo é, de parte a parte, o centro da experiência humana. Se a fenomenologia busca compreender o mundo vida, o mundo das experiências humanas, é no corpo que Merleau-Ponty vai encontrar o elemento mais próximo, digamos assim dessa experiência humana, é o corpo que marca a condição humana, do nascimento à morte. É o corpo a condição ontológica que Merleau-Ponty vai tratar em todas as suas obras da *Estrutura do comportamento a Visível e o Invisível* dialogando com a ciência, com a filosofia, com a arte.

A questão do humanismo também foi tratada nessa conferência e em outros textos publicados em *Signos*. Merleau-Ponty não pensa o homem sem tensões, sem conflitos não, ele pensa o homem, o humano, a condição humana no mundo, com todas as questões sociais, políticas.

Desse modo, teríamos muitas questões a fazer e muitas foram feitas no Colóquio Narradores do Sensível sobre a fenomenologia de Merleau-Ponty, sobre o corpo e a condição humana.

Como o colóquio foi uma homenagem a esses grandes pensadores, é importante retomar a fala de Salma Tannus Muchail, na conferência de encerramento do nosso evento, ao citar Merleau-Ponty, em *O filósofo e sua sombra*, texto também publicado em *Signos*, em que retoma as idéias de Husserl, para lembrar o que o nosso filósofo pensava sobre as homenagens, cito: “Qualquer comemoração é também traição, quer lhes prestemos a homenagem muito supérflua dos nossos pensamentos, como para lhes encontrar

um fiador ao qual eles não têm direito – quer ao contrário, com um respeito que não deixa de ser distante, reduzamo-lo muito estritamente ao que ele mesmo disse” (MERLEAU-PONTY, Signos, 1960).

Toda comemoração é também uma traição, inclusive pelo fato de não sermos capazes de dizer melhor o que já foi dito pelo filósofo. Em nenhum momento desse Colóquio – Narradores do Sensível – as pessoas que ali estavam tiveram a preocupação ou a pretensão de dizer melhor o que disse Merleau-Ponty ou o que disse Lévi-Strauss, mas também não havia a o sentimento de uma humildade, de uma simplicidade que impede de pensar a partir dele. Por essas razões, esse Colóquio teve o tom de retomar o pensamento de Merleau-Ponty não para simplesmente repeti-lo, mas para lançar novas questões sobre ele, a partir dele, com ele.

Edgard: uma das questões mais importantes em Lévi-Strauss disseminada por toda a obra diz respeito a um desgosto com a sociedade ocidental. Em *Olhar, escutar e ler*, publicado aqui no Brasil em 83, ele afirma que se fossem suprimidos dez ou vinte séculos de história, isso não afetaria nosso conhecimento acerca da natureza humana. Afirma, também, que a única perda irreparável seria a das obras de arte. Daí decorre a atribuição que George Steiner lhe atribui, designando-o como representante de portador de uma certa nostalgia do absoluto, ao lado de Marx e Freud. Em seus clássicos pronunciamentos na UNESCO, a idéia de que a sociedade ocidental é inautêntica, infeliz consigo, transparece de modo mais enfático. Perdemos as três faculdades fundamentais da alma. A primeira delas é o olhar, a segunda a escuta, a terceira a leitura, essa última restrita a um número cada vez menos de pessoas, até mesmo de intelectuais e profissionais da cultura. A respeito da arte, a posição de Lévi-Strauss se assemelha às idéias de Ilya Prigogine, para quem a arte teria a fantástica condição de conter a irreversibilidade da flecha do tempo, mesmo que por poucos momentos. Lévi-Strauss tem preferências pelo século XIX, no qual a inautenticidade ainda não estava instalada de vez. Não se trata de uma dicotomia cartesiana, que opõe um mundo autêntico a outro inautêntico, mas uma ética de vida para um mundo melhor. Na obra como um todo há uma aposta para um sujeito mais integro e ético. Talvez por isso Paul Ricoeur tenha afirmado que Lévi-Strauss praticava um kantismo sem sujeito transcendental.

Ceição: alguns leitores superficiais ou de má fé, digamos assim, imputam a Claude Lévi-Strauss e a Merleau-Ponty uma cosmologia de idéias absolutamente desterritorializada, isto é, a Claude Lévi-Strauss dizem que ele é a – histórico, que sempre esteve fora da luta, da história e sempre se recolheu, já no caso de Merleau-Ponty por vezes dizem, “é um filósofo da coisa mais... do pensamento pelo pensamento, da coisa corpórea enquanto cognição pura, etc., etc., etc.”. Na fala de Petrucia e Edgard, se eu entendi bem,

ambos sinalizam talvez a questão de um balanço, de uma reflexão deles dois sobre os séculos XX e XXI também, no caso de Lévi-Strauss a questão da universalidade que se perdeu, no caso do Merleau-Ponty a idéia de um retorno, uma tentativa de realimentação, dessa racionalidade aberta que está escorrendo também pelas mãos. E aí eu pergunto: como é que a gente supõe a partir desses dois eixos esse aspecto extremamente descuidado e às vezes não percebido, de uma certa politização do pensamento mesmo, de um pensamento que é provocativo, transformador, no caso do Lévi-Strauss e do Merleau-Ponty?

Petrucia: Merleau-Ponty diferentemente de Lévi-Strauss, embora tenham nascido no mesmo ano, 1908, não chegou nem ao fim do século XX, morre em 1961, antes mesmo de todo aquele movimento de maio de 68. Episódio sobre o qual alguns comentadores da obra de Merleau-Ponty, como Claude Imbert, Salma Tannus Muchail, Marilena Chauí, irão atestar que há muito do pensamento de Merleau-Ponty, em maio de 68, sobretudo do ponto de vista do que se produziu a partir dali, em particular nas ciências humanas, como a questão da racionalidade e da experiência do corpo.

Críticos, comentadores, irão acusar Merleau-Ponty de ser herdeiro de uma filosofia da consciência, um pensamento analítico, talvez ainda muito próximo às idéias iniciais de Husserl que por sua vez estão também coladas às idéias de Kant, em razão da idéia da intencionalidade e do próprio método fenomenológico para descrever e compreender a experiência e o mundo-vida.

Merleau-Ponty, em sua curta e intensa vida e em sua extensa obra, tentará mostrar os equívocos dessa antítese corpo e consciência, da abstração entre o corpo, o pensamento, o sentimento, a ação. Irá questionar a abstração em torno desse pensamento sobre corpo, sobretudo pelas ciências naturais, pela psicologia, mas também pela História, enfim pelo positivismo científico e filosófico. Irá apontar limites na própria concepção de percepção para compreender a corporeidade. Na fenomenologia da percepção há aproximações com essa filosofia da consciência, sobretudo pela interrogação metódica que fará sobre os conceitos científicos gerados a partir e sobre a experiência perceptiva do corpo.

Em *Visível e o Invisível* irá interrogar essa trajetória de pensamento. Claude Imbert, na obra que organizou sobre o pensamento do filósofo, em comemoração aos 80 anos do nascimento de Merleau-Ponty, obra encomendada pelo Ministério das relações estrangeiras da França e pela *Associação para Difusão do Pensamento Francês* – ADPF – irá afirmar que Merleau-Ponty foi o crítico mais rigoroso e aquele que produziu sobre a fenomenologia a crítica mais metódica. Mesmo tendo produzindo obras do porte da *Estrutura do comportamento* e da *Fenomenologia da percepção*, irá redimensionar seu pensamento, por

exemplo, em *O Visível e o Invisível*, com a crítica à fé perceptiva, compreendendo a percepção como interrogação da realidade, uma percepção ancorada no corpo, não em uma consciência que sobrevoa o corpo e que por processos cognitivos abstratos ordena as ações e o próprio pensamento.

Essa condição corpórea, encarnada, selvagem da condição humana foi fundamental para o que veio a ser feito depois de 68 por Foucault, por Deleuze. A própria questão da linguagem rondava seu pensamento. Em obras como *A Prosa do mundo*, obras que só foram publicadas após a morte de Merleau-Ponty, muitas sob a forma de notas de cursos, freqüentados por muitos daqueles que encabeçaram o movimento de maio de 68.

A idéia da filosofia da consciência é uma idéia muito forte na obra de Merleau-Ponty, mais que ele soube lidar com ela de modo rigoroso, de modo metódico. O filósofo soube dialogar com a própria filosofia, com a ciência, abrindo a filosofia para outros sistemas, ordens e lógicas do pensamento, como a ciência, a arte, a literatura.

Penso que essa crítica de um pensamento abstrato não se aplica a Merleau-Ponty. Tal crítica não se sustenta mediante uma leitura mais aprofundada da obra de Merleau-Ponty, do conjunto da obra, das suas idéias, da sua postura como intelectual, como professor do *Collège de France* e de outras importantes instituições de ensino na França, diante de toda sua atividade intelectual, de seu engajamento político na resistência francesa, enfim, em Merleau-Ponty encontra-se uma referência de um pensamento que não sobrevoa o mundo, mas que habita as coisas, o corpo, as relações como o outro, com a cultura de um modo profundo, intenso, dramático, um modo afetivo, no sentido de afetar e ser afetado, como gostava de dizer ao relacionar o corpo, o pensamento, a ação, imbricados no drama da existência, no movimento dialético de um corpo em direção a outro.

Edgard: trata-se de uma questão provocativa. Grandes pensadores geralmente são apropriados por áreas disciplinares. Uma das marcas distintivas deste Colóquio foi justamente juntar os dois pensadores, não apenas pelo fato de que ambos nasceram em 1908, mais porque nas idéias que professam há entrelaçamentos, ressonâncias e, também, diferenças significativas no entendimento do humano. Nas comemorações do centenário de Lévi-Strauss o que ocorreu foi um enquadramento demasiado disciplinar. Lévi-Strauss não pode ser considerado apenas como um pensador da Antropologia e, muito menos, como um etnólogo de povos indígenas, mas como um pensador da universalidade e da diversidade das culturas planetárias. É bom não esquecer que foi o exílio forçado em Nova York o responsável pela

mutação paradigmática ocorrida. Foi a partir de sua aproximação com a Lingüística que tudo mudou. Por meio de uma homologia de método foi possível aproximar fatos sociais e fatos lingüísticos. Até hoje esse fato não foi suficientemente digerido. Os qualificativos de anti-marxista e anti-histórico a ele atribuídos talvez sejam fruto disso. Para Lévi-Strauss, tudo isso carecia de fundamento. Ele mesmo chegou a afirmar, e isso em 1949, que suas pesquisas complementavam as de Marx. Se Marx enfatiza as infra-estruturas, ele dirigia sua atenção para as super-estruturas. A publicação de *O pensamento selvagem* em 1962 provocou grande estardalhaço. Dedicado a Merleau-Ponty, tem uma epígrafe inaugural de Balzac, incursiona nos mistérios da mente e nos descaminhos da temporalidade, nas discontinuidades da história. Era demais para a Antropologia, ver um antropólogo que ultrapassava fronteiras disciplinares, dialogava com a física, a biologia, a cibernética. Sua polêmica com Sartre sobre a razão analítica e a razão dialética é peça fundamental da formação de qualquer estudante de graduação e pós-graduação. Basta ler os quatro volumes das *Mitológicas* para saber disso. Na abertura de *O cru e o cozido* ele alerta o leitor para o fato de que, de agora em diante, o dispositivo musical se impõe sobre o modelo lingüístico. Há algo de proustiano na tetralogia que faz com que o leitor ao terminar o quarto volume, *O homem nu* sinta-se tentado a retornar ao primeiro. Mais proustiano do que isso é impossível. Ao se terminar o sétimo volume de *Em busca do tempo perdido*, a força do narrador é de tamanha envergadura que somos obrigados a retornar a ele para saber melhor de suas idiossincrasias, desejos e pulsões.

Petrucia: Merleau-Ponty era um leitor assíduo de Proust e vai citá-lo em muitas obras e mini cursos desde a fenomenologia da percepção ao relacionar o corpo ao tempo, ao espaço, à memória.

Edgard: Há muitos comentadores contemporâneos com os quais eu me identifico. Deixo de lado os antropólogos e prefiro os artistas, psicanalistas do porte de Elisabeth Roudinesco, Michel Hénaff, Otavio Paz, Susan Sontag, dentre tantos outros, por cuja leitura é mais sensível e menos cifrada pelas injunções disciplinares da área. Reduzidos a pertencimentos disciplinares, Merleau-Ponty na filosofia e Lévi-Strauss na Antropologia, suas idéias não são assimiladas como deveriam. Basta olhar a arquitetura curricular de um curso de ciências sociais e, com pesar, constatar a ausência quase que total de Merleau-Ponty por exemplo. Talvez ocorra o mesmo nos cursos de Filosofia com Lévi-Strauss.

Petrucia: Muitas vezes ausentes da própria filosofia. Merleau-Ponty é ainda hoje lido em áreas como a psicologia, sobretudo em relação aos estudos das sensações, da percepção, dos conceitos de esquema e imagem corporal. O método fenomenológico da escuta, de descrever a experiência. Mas, a fenomenologia não apenas descreve a experiência, a descrição contempla a interrogação sobre os fenômenos,

buscando-se a compreensão das situações vividas, narradas. Por vezes, leituras que são feitas dos pensadores, com determinadas lentes, acabam fixando o seu pensamento. Faz-se necessário uma leitura do conjunto da obra do filósofo, não apenas parte. Atualmente, Merleau-Ponty é lido no campo das artes, na Educação Física, em discussões sobre corpo e estética, a questão da motricidade humana, entre outras. O campo das ciências cognitivas também tem buscado na leitura de Merleau-Ponty referências para compreender fenômenos como a aprendizagem, o conhecimento, como é o caso de Humberto Maturana e Francisco Varela, Hubert Dreyfus, entre outros. Há uma fenomenologia do conhecimento ancorada no corpo, na percepção, no movimento, na condição cinestésica do próprio pensamento que ampliam o campo de leitura da obra de Merleau-Ponty.

Alex: Gostaria de destacar algumas questões no terreno das aproximações entre os dois. Em primeiro lugar, poderíamos afirmar que Saussure ou a lingüística, por exemplo, unificavam a reflexão de Lévi-Strauss e Merleau-Ponty? Em segundo lugar, os dois teriam uma preocupação com o pensamento de uma Antropologia geral? E um terceiro aspecto, diz respeito a questão da psicanálise. Se Merleau-Ponty não tivesse falecido tão cedo, ele não teria incorporado também o pensamento de Freud na sua reflexão, segundo indicações da própria obra dele? E uma quarta aproximação que eu vejo é a expressão do corpo e da natureza em Lévi-Strauss e Merleau-Ponty. A expressão do corpo como animalidade da carne, movente, convulsivo, que Merleau-Ponty reflete, ele não seria, por exemplo, a identificação do pensamento não domesticado em Lévi-Strauss?

Petrucia: Você menciona muitas questões, vários aspectos sobre as aproximações ou deslocamentos entre Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, a psicanálise de Freud, a cultura, o discurso nazista do corpo, um pensamento estético em ambos e por fim, pergunta que corpo é esse que escreve tão ruim, no sentido de fechado, denso, acadêmico, talvez pouco compreensível para os não iniciados. Inicialmente, coloque-me como leitora de Merleau-Ponty. A Primeira vez que li a *Fenomenologia da percepção*, li somente o prefácio, não consegui compreender. Trata-se de uma leitura densa, em especial para mim que iniciava os estudos da filosofia. Buscava compreender a questão da corporeidade, mas a primeira parte da obra contém a revisão que Merleau-Ponty faz dos conceitos científicos de sensação, percepção, corpo. Há necessidade de um repertório científico da fisiologia, da psicologia, das ciências biológicas que por vezes não são compreensíveis para um leitor não iniciado nesse domínio. Como os estudos em Educação Física havia me dado certo conhecimento sobre a abordagem científica do corpo, anatômica, fisiológica, consegui chegar à segunda parte do livro, que trata da fenomenologia do corpo em Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty aprofunda-se na crítica ao positivismo na compreensão do corpo, há uma densidade na descrição das experiências científicas, para chegar a sua fenomenologia do corpo. É uma questão do próprio método, um exercício *fenomenológico*.

Textos filosóficos de Merleau-Ponty como A dúvida de Cézanne contém um estilo literário, o mesmo ocorre com *O olho e o espírito*, em que une a linguagem filosófica, científica, literária para tratar das ligações entre o corpo e a alma, o movimento e o pensamento, a filosofia e a cultura.

Merleau-Ponty também participou de um Programa na Rádio nacional francesa, o texto das sete Conferências foi publicado pelo Martins Fontes, com o título *Conversas- 1948*, em que abordava temas fenomenológicos importantes como a questão da percepção, as relações entre filosofia, arte e ciência, a animalidade do corpo, a cultura, entre outros, com uma linguagem acessível não apenas para os iniciados em filosofia ou em ciência.

Na Fenomenologia da percepção vamos encontrar muitas expressões em alemão, todo aquele diálogo com a filosofia analítica, que o filósofo realizou, mas em outras obras, em outros textos você tem uma leitura, digamos, poética. De todo modo, a filosofia é também um exercício analítico.

Sobre a relação com a Psicanálise, com a Antropologia. Merleau-Ponty leu Freud e lia também algumas coisas do Lacan na época até porque eram amigos, aliás, os três, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss e Lacan eram amigos de se freqüentarem, de saírem juntos. As aproximações com Lévi-Strauss sobre a questão das relações entre a natureza e a cultura são visíveis em textos como *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*, texto escrito por Merleau-Ponty na defesa da criação da Cátedra de Antropologia Social, no Collège de France, também publicado em *Signos*.

O filósofo irá reconhecer a contribuição de Freud para as aproximações entre o corpo e espírito. No entanto, Freud ainda era influenciado, e não poderia deixar de ser, pela medicina do século XIX, por uma visão de corpo do século XIX, a anatomia do corpo no século XIX. Então Merleau-Ponty questionava, por exemplo, as classificações desse tipo de pensamento, pois não basta simplesmente fazer um inventário dos orifícios do corpo e associá-lo a certas fases da sexualidade. Tal taxionomia não é suficiente, pois além de restrita a uma visão anatômica do corpo, da própria sexualidade, não inclui os afetos, os usos afetivos desses orifícios, das relações afetivas que a criança constrói em sua experiência vivida ao tocar o corpo, por exemplo.

O Curso sobre a natureza, irá aprofundar essa relação entre corpo, animalidade, cultura. Merleau-Ponty aborda o conceito de natureza da filosofia dos gregos, os conceitos científicos produzidos na Física, na Biologia. Esse diálogo com a ciência, com a cibernética, com a Física, com a Biologia, é muito forte em Merleau-Ponty sempre. No curso sobre a natureza, nos sétimo e oitavo esboços, o filósofo refere-se ao ser selvagem, tema também de *O Visível e o Invisível*. O que é esse ser selvagem? Com essa idéia, vai apresentar a questão da animalidade do corpo, porque não interessa para ele o corpo da fisiologia, da psicologia, da anatomia, nem esse corpo é de alguma forma como foi compreendido pelo médico ou pelo psicanalista, quando ele menciona o corpo estesiológico, é esse corpo do ser selvagem, o corpo da experiência vivida.

O ser selvagem é o ser que não é determinado por classificações, taxionomias, especulações, determinismos de nenhuma ordem. O ser selvagem é o ser da criação, quer dizer, é um ser que não pode ser descrito inteiramente pela ciência, pela filosofia, pela psicanálise. O ser selvagem é o ser que pode estar aberto, ele não é determinado por nenhuma leitura ou análise de qualquer natureza. A própria noção de natureza é redimensionada, posto que a natureza não é aquilo que está fora de nós, como um quadro, uma paisagem. Essa visão às vezes até romântica que se tem da natureza e que algumas filosofias e visões científicas se apropriaram.

Somos natureza. O corpo é natureza. Cézanne ao olhar, contemplativamente, a *Montanha Santa Vitória*, em *Aix-Provence*, dilui-se na paisagem. Ele, Cézanne, nunca está no centro de si mesmo diz Merleau-Ponty, busca na paisagem, nas telas, nas cores realizar sua liberdade. Que tipo de Filosofia é essa, ele se questiona e essa Filosofia vai interessar a quem e a que tipo de filósofo. Certamente, esse tipo de Filosofia, esse ser selvagem, essa animalidade do corpo? Uma filosofia que se abre para a vida, para o mundo. Merleau-Ponty não se retira da vida, do mundo, das idéias, para fazer uma filosofia da consciência, ele está querendo fazer esta filosofia ao mesmo tempo em que tudo isto está acontecendo, está se modificando, a arte, a psicanálise, o cinema vai dar um novo movimento ao olhar e um novo movimento ao homem, vai alterar a percepção.

Por fim, sobre que corpo é esse, ou sobre a quem interessa esse pensamento sobre o corpo. O corpo de que trata Merleau-Ponty não é o mesmo corpo que interessou ao nazismo, aos projetos eugênicos de ontem e de hoje. Não é o mesmo projeto social, epistemológico. Trata-se de um corpo indeterminado, possível somente na existência da liberdade, compreendia por sua vez como exercício cotidiano,

não como uma idéia que podemos ver face a face. Outras expressões contemporâneas da arte também contêm esse sentimento do ser selvagem.

Alex: Body art, da Pop art...

Petrucia: Da pop arte ou do próprio expressionismo de Cézanne e diluição do contorno, a importância de não demarcar tantos contornos, o traço, a linha, a cor, não distinguir desenho de pintura, todos esses princípios, conceitos que a arte oferece ao pensamento, novos materiais pra pensar. Então a questão do cinema, da pintura, da literatura como uma linguagem indireta, como tratado em *A Prosa do mundo*, posto que pode acrescentar sentidos ainda não comuns, não convencionais, não codificados pela própria linguagem.

Edgard: vou fazer uma pequena referência à questão do corpo em Lévi-Strauss. Falta pesquisa na área, mas se você ler com bastante cuidado *Tristes Trópicos* e mesmo os quatro volumes das *Mitológicas* você pode constatar o importante papel ocupado pela corporeidade. Em *Tristes Trópicos*, por exemplo, escrito em 1935 e publicado em 1953, nos deparamos com a estética das pinturas corporais indígenas. Nelas está impressa a marca da identidade do sujeito, da sociedade, do cosmo, pois, ele afirma, a pintura inscreve no corpo as organizações coletivas. Basta olhar para os corpos dos cientistas para sentir de perto os efeitos da ciência que praticam. Nas *Mitológicas* há uma inversão fantástica entre a natureza e a cultura, a fronteira humanidade e animalidade cai por terra. Essa tetralogia pode ser lida de várias maneiras, linearmente, passo a passo, pela sequência, hologramaticamente pela ressonância entre parte e todo. Tem algo a ver com os sete volumes de *Em busca do tempo perdido* de Proust. Não resta dúvida que para um francês que saí da Europa e caí no meio da floresta em Mato Grosso em 1935, o choque cultural foi imenso. Com apenas 27 anos, deparar-se com a exuberância estética grafada nos corpos, a beleza plástica das pinturas deve ter sido algo perturbador. A mensagem oculta que se encontra em *Tristes Trópicos* é algo perturbador e contém, claro, uma crítica severa ao estilo da cultura ocidental. Por vezes chego a pensar que os escritos de Lévi-Strauss têm algo a ver com seu próprio corpo.

Petrucia: Há poucas fotografias de Merleau-Ponty, mas as pouco divulgadas nos mostram um homem extremamente elegante, atrás de sua mesa de trabalho, passeando com a filha nas ruas de Paris. Essa é também a impressão de Simone de Beauvoir em *Memórias de uma moça bem comportada*. As aulas de Merleau-Ponty também atraíam muitos alunos, Foucault afirma em *Ditos e Escritos, volume I*: Ele exercia sobre nós uma fascinação. Ao ler os textos de Merleau-Ponty o sentimento que tenho é de um

escritor metodódico, mas extremamente sensível, capaz de conduzir uma rigorosa descrição científica sobre a percepção, mas capaz também de descrever o encantamento de suas lembranças da infância, sua memória natal; capaz de conduzir uma crítica rigorosa às cristalizações do materialismo histórico-dialético, mas de nos envolver com passagens de Proust, uma doce leitura de Cézanne, o processo de filmagem de criação de um quadro de Matisse. Em sua fenomenologia do corpo podemos nos encontrar com todas essas nuances.

Edgard: cheguei a vê-lo bem de perto no curso que fiz no Collège de France em 1980 e, de longe, quanto estive no Brasil no final dessa mesma década. Magro, longas mãos, ligeiramente curvado sob o peso do tempo, é como se o corpo dele falasse pela estrutura. Ainda me lembro de suas aulas que nunca excediam sessenta minutos sobre os sistemas de parentesco. A reprodução dos gráficos de parentesco provocava sono e, simultaneamente, admiração na pequena assistência que o ouvia num pequeno anfiteatro do Collège. Tenho a vaga impressão de que o fascínio que eu tenho pela obra pode ser creditado a essa relação mente-corpo tão desacreditada pelos intelectuais. Merleau-Ponty afirmou que fazer etnologia exige um processo de transformação de nós mesmos para que seja possível o entendimento do outro, desse outro ou outros que existem em nós mesmos. Os mitos são a prova cabal disso. Desvendam contradições que o mundo real não consegue. Daí a afirmação de que a ciência é o mito da modernidade. A fragmentação dos saberes é incapaz de decirá-lo e o relativismo multicultural muito menos. A obra de Lévi-Strauss ficará para sempre como um legado do século XX, mesmo que os seus detratores só consigam ver em seu pensamento oposições formais desligadas da práxis social e política.

Alex: a afirmação que Lévi-Strauss faz em *De perto e de Longe*, quando perguntado por Didier Eribon, se ele preferia Sartre ou Raymond Baron, e o mesmo diz que o Aron, não seria estranho para o ponto de vista do próprio Lévi-Strauss, já que Aron – na minha opinião – parece expressar um pensamento mais ortodoxo, digamos assim?

Edgard: como você sabe, a primeira resenha de *Estruturas Elementares do Parentesco* foi feita por Simone de Beauvoir. Se a resenha é afetiva ou amorosa, a polêmica com Sartre presta uma grande contribuição ao debate democrático das idéias.

Alex: Publicada em *Les Temps Moderns*.

Edgard: isso.

Alex: A revista do Sartre...

Edgard: Exatamente. Na Antropologia há uma zona sombreada, oculta, não-dita que precisa ser melhor pesquisada. Em Lévi-Strauss ela mais radical dada a pluralidade de pensadores presentes nas análises teóricas em empíricas. O que acontece com a Psicanálise é exemplo disso, uma relação de amor e ódio, sempre penso que não com Freud ou Lacan, mas os psicanalistas que sucederam os pais fundadores. Do mesmo modo que Edgar Morin, Cornelius Castoriadis e Claude Lefort são os três mosqueteiros da política, Lévi-Strauss, Merleau-Ponty e Lacan são os mosqueteiros do inconsciente, desse lado obscuro de nós mesmos, título de um recente ensaio de Elisabeth Roudinesco. A afirmação de Lévi-Strauss de que a psicanálise não fez nada mais do que repor e atualizar categorias que *O pensamento selvagem* já tinha elaborado há muito ainda causa furor em círculos analíticos mais ortodoxos. Da mesma forma, o pequeno ensaio *O feiticeiro e sua magia* que integra a *Antropologia estutural*, agora em nova tradução da Beatriz Perrone-Moisés, em que o trabalho simbólico do feiticeiro e de um psicanalista são semelhantes, gera tensões e malentendidos. Lévi-Strauss é um pensador para nossos tempos modernos hipermodernos e não um exegeta hermenêutico das cosmovisões indígenas. Tenho uma experiência com a leitura das *Mitológicas* que se aproxima com a da *Recherche* proustiana. Ambas exigem leituras repetidas que, ao sabor dos anos, vão ganhando novas interpretações e sentidos, claro que ligados às experiências do sujeito da enunciação que as lê.

Petrucia: Voltando a questão do corpo em Merleau-Ponty. Tenho lido alguns textos contemporâneos que tratam do corpo e que a meu ver, não acrescenta ou não o radicaliza bastante do que já foi colocado sobre Merleau-Ponty no conjunto de sua obra, sobretudo em relação ao conceito. Michel Serres, cuja leitura me agrada muitíssimo, por exemplo, descreve suas experiências ao escalar uma montanha. Poderíamos dizer que se trata de leitura fenomenológica desse corpo, desse sujeito que está ali experimentando, aquela situação.

A idéia de corpo sem órgãos que Deleuze toma de Artaud e alarga para o campo filosófico, é outro exemplo de aproximação com a noção do corpo estesiológico de Merleau-Ponty, do ser selvagem, do quiasma corpo e alma, natureza e cultura. São noções radicais, extremamente potentes e que continuam atuais. Essas idéias, o fato de dar ao corpo uma centralidade para compreender o mundo, de considerar a corporeidade como um vetor para entender as relações sociais, os processos subjetivos, considero extremamente político.

Alex: quer dizer, o corpo livre não é aquele que se engaja, mas aquele que experimenta...

Petrucia: Ao se considerar corpo com condição ontológica, não há distinção entre o corpo e o sujeito, a história. Ao me referir ao corpo, às necessidades e aos desejos do corpo refiro-me, de modo entrelaçado, recursivo, às necessidades do sujeito inserido no mundo, vivendo uma dada situação. É pela condição corpórea que podemos falar, pensar, amar, sofrer, lutar, viver, escrever, fazer política. Nesse sentido, é o corpo que experimenta. A radicalidade desse pensamento de Merleau-Ponty convoca-nos a nos despedir das descrições científicas ou filosóficas positivistas sobre o corpo, mas sem abandonar a ciência ou a história, despedindo-se das cristalizações, das estagnações do próprio pensamento, da cultura, das estagnações da própria filosofia ou das estagnações da própria fenomenologia.

Merleau-Ponty irá se aproximar cada vez mais da arte, sobretudo do processo de criação da obra de arte, da experiência vivida do artista ao criar algo com matéria do pensamento, bem como da apreciação da obra de arte como condição de impressionar os sentidos de uma maneira sensível, indireta, indeterminada. Busca no corpo novas espacialidades, gestualidade, uma lógica sinestésica para ocupar o espaço, para se relacionar, para criar, linguagem.

Nada mais dialético do que o drama do corpo em direção a outro, no sentido das tensões, de uma dinâmica do movimento. Trata-se de uma lógica cinestésica. Há uma leitura das ciências cognitivas a partir do Merleau-Ponty, dessa lógica cinestésica para o raciocínio, para a linguagem, como em Francisco Varela, por exemplo. Varela vai dizer em muito de seus trabalhos, em seus trabalhos mais potentes, sobre a inspiração e a referência do pensamento de Merleau-Ponty, sobretudo, para os seus conceitos de enação, de cognição, de mente corpórea. E tem a prática da meditação. A experiência da meditação em Varela é uma idéia muito próxima dessa atitude do Cézanne descrita pro Merleau-Ponty. Trata-se da condição corpórea, da realização da liberdade.

Ainda sobre a política, não há como não mencionar o desentendimento entre Sartre e Merleau-Ponty sobre certa visão da dialética e da própria luta de classes que ocorre em todo aquele movimento do pós-guerra principalmente a questão da Coréia. Merleau-Ponty jamais concordou com o apoio de Sartre a esse movimento. Afastou-se da Revista *Les Temps Moderns* justamente por essas divergências políticas, o que não significa que não fosse politizado ou que não tivesse uma compreensão política sobre o mundo, sobre a questão do sujeito, das relações, do afetar e ser afetado que eu acho que é bastante impor-

tante. *As aventuras da dialética* é um livro pouco lido do Merleau-Ponty e eu acho que é um balanço bem interessante sobre essa questão social.

Alex: 1955, não é?

Petrucia: 1955. Refiro-me a obra *As aventuras da dialética*. Mas, mas há outros escritos em que esse tema é tratado, além de cartas entre Sartre e Merleau-Ponty, editoriais.

Alex: Por último, retomando as colocações de Ceiza no início de nossa conversa, gostaria de lembrar Zygmunt Bauman, quando afirma que o conceito de cultura em Lévi-Strauss é um conceito rebelde. E por isso Lévi-Strauss tem que ser lido pra entender a cultura. Essa é uma idéia rebelde que os relativistas nunca quiseram dialogar. É desnecessário lembrar que Bauman é um pensador da Sociologia e abre o pensamento resgatando em Lévi-Strauss o conceito de cultura. Para ele, Lévi-Strauss politiza o conceito de cultura.

Edgard: nada mais revolucionário alguém que pregou durante a vida toda a extinção da fronteira natureza e cultura. Zygmunt Bauman interpretou as idéias de Lévi-Strauss com abertura que seu pensamento requer e viu na abolição da fronteira, ou melhor dizendo, da oposição entre natureza e cultura algo que sinaliza para as ciências humanas uma mudança paradigmática de grandes proporções. Aliás, essa idéia vicejou nas comunicações feitas por Lévi-Strauss no plenário da UNESCO contra o racismo. Raça e história permanece até hoje como um documento importante nesse tempo de afirmações étnicas e intolerâncias raciais. Grandes pensadores sempre polinizou suas idéias por lugares inesperados. Esse é o destino de verdadeiros instauradores de discursividades como Michel Foucault, Paul Ricoeur, Edgar Morin, Ilya Prigogine e tantos outros. Ao lado de Merleau-Ponty e Lévi-Strauss promovem a implosão do cartesianismo e a criação de novos entendimentos para o mundo. Para que servem? Para que façamos mais perguntas sobre nós mesmos e duvidemos de nosso próprio conhecimento. Se Lévi-Strauss é, como pretende George Steiner, portador de uma nostalgia do absoluto, ele está em companhia de Marx e Freud. Melhor trio impossível. Devemos lê-los, relê-los, por vezes discordar deles, mas sempre imbuídos da idéia de que nos legaram um tesouro interpretativo que jamais será descartado, mesmo agora, nestes tempos de insignificância em que vivemos. Essa nostalgia não é de modo algum um saudosismo; ela é, isso sim, uma pulsão da alma que deve reverberar numa antropológica universalizada de fundamental importância para este terceiro milênio.



Poemas

A poesia de Antônio Francisco Teixeira de Melo (1949)

Alessandro Teixeira Nóbrega

Antônio Francisco Teixeira de Melo nasceu em Mossoró-RN aos 21 de outubro de 1949. É filho de Francisco Petronilo de Melo e Pêdra Teixeira de Melo. Xilógrafo, confeccionava placas de carro antes de se dedicar só ao cordel. Dedicado ao esporte, fez muitas viagens de bicicleta pelo Nordeste. Cresceu no bairro de Lagoa do Mato onde reside ainda hoje. Prestou serviço militar obrigatório, teve participação política no PC do B e é Bacharel em História pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN).

Aos 46 anos iniciou sua carreira literária e sua primeira poesia foi “Meu Sonho”. Apresenta, aproximadamente, uma produção de trinta folhetos de cordéis que foram reunidos em dois livros: *Dez Cordéis num Cordel Só* e *Por Motivos de Versos*.

Antonio Francisco foi imortalizado pela Academia Brasileira de Literatura de Cordel (ABLC) ocupando a cadeira de número 15, do também imortalizado e cearense Patativa do Assaré. O Jornal O Poti anunciou o acontecimento chamando “o poeta mossoroense Antônio Francisco, um dos mais importantes nomes da Literatura de Cordel do Brasil” (Jornal O Poti, 21 de maio de 2005).

Para Xavier¹ a produção cordelista de Antonio Francisco vem sendo muito elogiada pela crítica literária atual, a ponto de considerá-lo “a grande revelação no campo da Literatura de Cordel do RN (sic!) nos últimos anos”.

A escrita de Antonio Francisco segue, rigorosamente, as técnicas de rima da poesia de cordel. As estrofes em sextilhas ou sétimas, a métrica dos versos em redondilhas maior (heptassílabos) e a configuração dos esquemas das rimas (xAxAxA, ABBCCDDEED e outras). Nas poesias que se seguem pode-se observar exatamente isso. Além disso, o que é marcante na escritura das poesias de Antonio Francisco é a crítica social profunda, cantada em versos muito bem humorados.

1 Artigo de Nilton Xavier, *Alma franciscana*, no sítio do CEI www.ceinet.com.br.

Escolhi três poesias para os leitores.

Um conto bem contado Antonio Francisco canta a história de um mundo em miniatura. O mundo está em miniatura para mostrar a beleza interior. Há uma inversão de perspectiva ao representar a grandeza em algo tão pequeno. Os valores se condensam, a lógica formal é ultrapassada para sugerir o que há de grande no pequeno. A cidade encantada de Antonio Francisco não possuiria motivo algum para ser encantada. Ela não tem nada de especial, ou melhor, de perfeito. Então por que ela precisaria estar encantada nesta poesia, nesta estória de João Brejeiro se não for apenas para territorializá-la, circunscrevê-la no espaço da imaginação? Um mundo do tamanho do melão. O melão de João Brejeiro é arredondado. Pois é repleto de interioridade. A miniatura é para justamente realçar a enormidade infinita dos problemas sociais e a grandeza interior dos seus habitantes.

Outra poesia denomina-se *Um bairro chamado Lagoa do Mato*. Pode-se imaginar nesta poesia a diferença de vida entre o urbano e o rural, entre a cidade e a vida pura do campo, campestre. Mas no devaneio poético a imagem deve ser distorcida para irmos ao além. Ao espaço poético. Pela imaginação poética pode-se sentir a nostalgia do personagem com a sua infância. A infância é sempre melhor que a vida adulta. Não há responsabilidades, não há contas para pagar. A vida adulta requer trabalho, a vida infantil brincadeira. Evidentemente que a imagem de infância nesta poesia não abarca todas as infâncias que existem no Brasil. Ela é idealizada. Porque trata-se da própria infância do autor e não de todas as infâncias que existem ou são possíveis.

A lenda da Ilha Amarela chama a atenção o fato dos macacos estarem nus. Nus porque estão despidos de qualquer sentimento de superioridade, arrogância ou volúpia. As roupas podem significar na literatura, o símbolo do velho e ilusório estilo de vida anterior. A nudez pode representar a recém-descoberta e efetiva verdade e o ato de estar nu torna-se um ato de libertação espiritual, uma forma de transcender à realidade, uma autodescoberta. A verdade só pode ser alcançada quando os homens perdem as suas vestes (BERMAN, 1992, p.104).

Os macacos brancos estão vestidos para significar sua vaidade. Um mascaramento de seus próprios e verdadeiros sentimentos. A nudez dos sentimentos de volúpia e vaidade humanas aumenta a sensibilidade e a vida interior. Somente nesta nudez alcança-se a realização da plena humanidade, é somente através da realidade nua do homem desacomodado que se pode construir uma verdadeira comunidade. A nudez é desvelamento.

Estes macacos nus não sentem frio provavelmente, porque estão sob a exposição direta do calor do sol de uma ilha tropical. Mas principalmente, não sentem frio porque em épocas de frio e inverno é

motivo suficiente para aproximarem-se mais ainda e enfrentar coletivamente através do calor dos corpos nus, o frio que gela os corações.

Leiam as poesias e soltem suas imaginações poéticas, sintam as imagens e deixem suas percepções oferecerem devaneios, assim ouvirão o que repercutem em seu peito.

Boa leitura.

UM CONTO BEM CONTADO

Eu me lembro até da cor
Da calça de João Brejeiro,
Da camisa volta ao mundo,
Da chama do seu isqueiro,
Do pé, da mão e da voz
Quando ele contou pra nós
Este conto brasileiro.

Era uma noite de inverno,
O céu estava nublado,
O vento soprava brando,
O mato todo calado,
Ninguém ouvia um ruído,
Eu nunca tinha ouvido
Um conto tão bem contado.
João contou que existia
No sertão do Ceará
Há vinte séculos atrás
Onde hoje é Quixadá
Uma cidade encantada
Numa cuia pendurada
Num galho de jatobá.

Era uma cidadezinha
Menor do que um melão.
Se tirasse as três favelas,
O parque de diversão,
O bar e a padaria,
O resto dela cabia
Na palma da minha mão.

Nela morava um povo
Desajustado e valente,
Uns filhotes de mosquitos
Parecidos com a gente,
Só que andavam de banda
Como caranguejo anda
Ninguém dava um passo à frente.
Era um Deus-nos-acuda
Morar naquela cidade:
Os fracos eram pisados
Sem dó e sem piedade
Era preciso lutar
E sorte para chegar
Aos trinta anos de idade.

Todos queriam pisar
O mesmo taco de chão,
Mas do jeitos que andavam
Era grande a confusão
E nesse quem pisa quem
Ninguém era de ninguém;
Era irmão pisando irmão.

O prefeito um pouco louco
E além disso, coitado,
Tinha uma perna menor
E por andar inclinado
Nunca via os barracões
Só via as grandes mansões
Feitas de cimento armado.
Mas o quebra-quebra mesmo
Se dava de manhãzinha
Quando uma mulher varria
O terreira da cozinha
Como varria de lado
Deixava o lixo espalhado
No terreiro da vizinha.

Quando voltava pro seu
O seu vizinho do lado
Varrendo do jeito dela
No dela tinha deixado
Uns galhos de carrapicho
E mais o dobro do lixo
Que ela tinha tirado.

Aí sim o pau cantava
E a vassoura comia,
Mulher gemia e gritava,
Homem gritava e gemia,
Eram tantas vassouradas,
Rasteiras e bordoadas
Que o jatobá se bulia.

Mas tudo corria bem
Na visão daquela gente
Quando correu a notícia
Que tinha um inocente
Com três anos de idade
Num dos bairros da cidade
Andando de trás pra frente.

O capelão quando soube
Bateu com força no sino,
Pegou uma vela benta
E o rosário mais fino
E disse assim dando um giro:
Se reza tirar eu tiro
O feitiço do menino!

O delegado saiu
Com uma trave na mão
Dizendo: eu quero ver
Como anda esse cristão
Quando eu der uma travada
Com essa trave bem dada
No fundo do seu calção.

O Juiz saiu correndo
Pisando em cima da pança,
No arquivo da lembrança
Entre as teclas dos escombros
Pra sacudi-la nos ombros
Daquela pobre criança.

O dono de uma fábrica
De leite pasteurizado
Botou na frente do saco
Um nome grande estampado:
Dê pra seu bebê Todilho
E garanta que seu filho
Vai andar atravessado.

O dono do circo disse
Olhando pra multidão:
Se eu botar esse menino
No lugar do meu leão
Que está cansado e cego
Eu nunca mais dou um prego
Numa barra de sabão.

O prefeito aproveitando
O embalo da cidade
Subiu num poste e gritou:
Vamos ver se é verdade;
Se for, punir o menino,
Pois nele está o destino
Da nossa comunidade.
Em menos de um segundo
Um pelotão foi formado
E saiu pelas favelas
Quebrando praça e mercado,
Bodega, bar e cantina,
E de esquina em esquina
Um menino era pisado.

O prefeito ia na frente
Comandando o pelotão,
O delegado no meio
Com sua trave na mão,
O juiz ia atrasado,
No empurrão rebocado
Pelo dono do leão.

Quando viam um favelado
Todo pelotão parava,
O padre benzia ele,
O prefeito investigava,
O delegado batia
Mas ninguém, ninguém dizia
Onde o menino morava.

Até que enfim encontraram
Num beco pequeno, estreito,
Um senhor já de idade
Que disse: senhor prefeito,
Aqui pela vizinhança
Existe uma criança
Que não sabe andar direito!

Correu também a notícia,
Circulando a região,
Que cinco vereadores
Entraram num barracão
Pra ver o menino andar,
Correr pra frente e pular
Sem tocar os pés no chão.

E ontem daqui saíram,
Só não sei dizer a hora,
Três netos de Isabela
E nove de Dona Dora,
E foram todos brincar,
Tomar refresco e jantar
Na casa que ele mora.

Voltaram todos contentes
E agora só falam nele:
Como ele move os braços,
Como é lindo o andar dele
E que breve todos vão
Aprender pisar no chão
E andar junto com ele.

E apontando ele disse:
Aquela casa amarela
Que está cai e não cai
É a casa de Isabela,
E aquela outra pequena,
Com um toco de antena,
Dona Dora mora nela.

O prefeito disse: pronto!
Agora vamos embora
Investigar os netinhos
De Bela e de Isadora
E se preciso bater
Para ao menos um dizer
Onde o aleijado mora.

E num piscar de pestanas
As casas foram cercadas;
Pegaram todas crianças
Que brincavam nas calçadas,
Mandaram sentar no chão,
No tabefe e empurrão,
Para serem investigadas.

O prefeito começou
Gritando como um demente:
Quem ontem daqui jantou
Na casa de um vivente
Que não anda como eu ando
E ainda está ensinando
A vocês andar de frente?

Um deles se levantou
E disse pro delegado:
Ontem eu não sai de casa,
Não conheço o aleijado
Ou seja lá o que for.
Eu ando como o senhor...
E deu três passos de Aldo.

Um outro disse: prefeito,
Eu conheço a criatura,
Mas só lhe digo direito
Onde mora essa figura
Se o senhor parar os gritos
E me der uns pirulitos
E um cargo na prefeitura.

O prefeito disse: Filho,
Você está contratado.
Lhe dou trinta pirulitos,
Os melhores do mercado,
Pra chupá-los no emprego,
Mas me diga como eu chego
À casa do aleijado.

O menino disse: é fácil,
Ele é filho de Maria,
Seu pai se chama José,
Tem uma carpintaria,
Mas como está sem trabalho
Vive quebrando o galho
Trabalhando de vigia.

Mal o menino se cala
Todo pelotão deu ré,
Depois partiu de repente
Como um grande busca-pé
Parando na moradia
Onde morava Maria
E o carpina José.

Maria, que estava só,
Saiu pra fora tremendo
Sem querer acreditar
Em tudo que estava vendo
E disse: senhor prefeito,
Por favor diga direito
O que está acontecendo?

O prefeito disse: filha,
Eu trouxe o delegado
Pra levar seu filho preso
Para ser investigado;
Se ele não andar de banda
Do jeito que a gente anda,
Vai morrer crucificado!

Maria disse: prefeito,
O senhor delega e manda,
Mas querer matar meu filho
Por que não anda de banda?
Não acho justo, prefeito,
O senhor já viu direito
Como é que o senhor anda?

O prefeito enlouqueceu
Com as frases de Maria
E disse pro delegado:
Entre já na moradia
E traga o aleijado;
Quero vê-lo pendurado
Antes do final do dia!

O delegado entrou
E pegou o pequenino,
Fez uma cruz de angico,
Enrolou com cipó fino
E naquela mesma hora,
Antes do sol ir embora,
Crucificaram o menino.

Naquele instante desceu
Do céu um manto comprido,
Cobriu a cruz de angico
Como se fosse um vestido;
Quando subiu novamente,
Aquele pobre inocente
Tinha desaparecido.

Maria disse chorando,
Olhando para o prefeito:
O Sr. Com este ódio,
Munido de preconceito
Matou a minha criança
E com ela a esperança
Deste povo andar direito.

Com três semanas depois
O menino apareceu
E disse pra seus colegas
Da favela onde nasceu
Que estava constrangido
E bastante arrependido
Pelo tempo que perdeu.

E que estava morando
Num lugarejo perfeito
Onde os passos eram medidos
Pelo compasso do peito,
E só voltava de novo
No dia que aquele povo
Aprendesse andar direito.

O menino que trocou
O amor pela usura,
Quando soube do final
Da sua triste aventura
De desgosto quis morrer,
Não morreu pra não perder
O cargo na prefeitura.

UM BAIRRO CHAMADO LAGOA DO MATO

Nasci numa casa de frente pra linha,
Num bairro chamado Lagoa do Mato.
Cresci vendo a garça, a marreca e o pato,
Brincando por trás da nossa cozinha.
A tarde chamava o vento que vinha
Das bandas da praia pra nos abanar.
Titia gritava: está pronto o jantar!
O Sol se deitava, a Lua saia,
O trem apitava, a máquina gemia,
Soltando faísca de fogo no ar.

O galo cantava, peru respondia,
Carão dava um grito quebrando aruá,
A cobra piava caçando preá,
Cantava em dueto o sapo e a jia,
Aguapé se deitava e depois se abria,
Soltava seu cheiro nos braços do ar
O vento trazia pro nosso pomar,
Vovô se sentava no meio da gente
Contando história de cabra valente
Ouvindo lá fora do vento cantar

Mas hoje nosso bairro está diferente.
Calou-se o carão que cantava na croa,
A boca do tempo comeu a lagoa
E com ela se foi o sossego da gente.
O vento que sopra agora é mais quente
E sem energia não sabe soprar.
A máquina do trem deixou de passar,
Ninguém olha mais pros raios da Lua
Que vivem perdidos no meio da rua
Por trás dos neóns sem poder brilhar.

Perdeu-se traíra debaixo do barro,
O sapo e a jia também foram embora.
Aguapé criou pé, deu no pé e agora?
Só rosas de plástico tristonhas num jarro,
Fumaça de lixo, descarga de carro,
Suor de esgoto pra gente cheirar,
Telefone gritando pra gente pagar,
Um louco na rua rasgando uma moto,
Um besta na porta pedindo o meu voto
E outro lá fora querendo comprar.

Um carro de som fanhoso bodeja:
Tem água de coco, tem caldo de cana,
Cocada de leite, gelé de banana,
Remédio pra caspa, tem copo, bandeja.
Uns quatro vizinhos brincando de igreja
Vão pra calçada depois do jantar.
O mais exaltado começa a pregar:
Jesus é fiel, castiga, mas ama!
E eu sem dormir rolando na cama
Pedindo a Jesus pro culto acabar.

E pegue zoada por trás do quintal:
Salada, paul, pomada, paçoca,
Pamonha, canjica, bejú, tapioca,
A do Zé tem mais coco, a do Pepe é legal!
Dez bola, dez bola, só custa um real!
Mas traga a vasilha pra não derramar!
Apuveite! Apuveite! Que vai se acabar!
E alguém grita: gol! Minha casa estremece
E eu digo baixinho: meu deus se eu pudesse
Armar minha rede no fundo do mar!

A LENDA DA ILHA AMARELA

Numa das pontas do mundo
Tinha uma ilha amarela
Boiando no oceano
Como uma caravela
Com um bando de macacos
Brincando em cima dela.

Eram macacos comuns
Pequenos, amarelados,
Com pouco pêlo no corpo,
Andavam todos pelados,
Mas na arte de viver
Eram mais que avançados

Moravam em choças de palhas
Feitas com engenharia.
Se viesse um vendaval
E o sopro da ventania
Derrubasse todas elas
Nenhum macaco morria.

Os rios eram sagrados,
Claros como a luz do dia;
Uma só mancha de óleo
Na água ninguém não via;
Um só papel de jornal
Na ilha não existia.

Não possuíam relógios,
Não tinham ventiladores,
Se levantavam com o sol,
Dormiam com os condores
Sentindo a brisa do mar
Perfumada pelas flores.

Não tinham cartão de credito
E nem cheque pré-datado,
O dinheiro ali também
Era um troço do passado
Pois todo macaco tinha
Seu próprio supermercado.

Também já tinham enterrado
A arte de fazer guerra:
O fuzil, a baioneta
Nas profundezas da terra
Com a lata de Baygon
E os dentes do moto-serra.

Já tinham ido pra lua,
Marte, Vênus e Plutão,
Mas voltaram para a ilha,
Enterraram a invenção
E ficaram olhando a lua
Do camarote do chão.

Estavam tão avançados
Que nem carro tinham mais,
Televisão, Internet,
Tinham deixado pra trás
Com as taxas de água e luz,
Gasolina, óleo e gás.

A geladeira também
Era um troço ultrapassado,
As frutas eram nas árvores,
Os legumes no roçado,
Os peixes dentro dos rios
E não num freezer fechado

Já tinham lido e relido
O livro de Salomão
E como tinham aprendido
Estava no coração
E não na ponta dos dedos
Fazendo calos na mão.

E assim eles viviam
Naquela ilha amarela:
Tirando o que precisavam,
Vivendo felizes nela
Sem deixar que o progresso
Mordesse um pedaço dela.

Mas o diabo não dorme
E nem anda sem tamancos.
Um dia surgiu na ilha
Bem ao lado dos barrancos
Vários tocos de madeiras
Cheios de “macacos brancos”.

Eram macacos enormes
De portes avantajados,
Vestidos até a nuca,
Barbudos, mal encarados,
Tão atrasados que ainda
Precisavam andar armados.

Desceram daqueles tocos
Com suas armas na mão.
Entre as armas também vinham
Uma cruz e um brasão
E um livro preto em cima
Do baú da munição.

Quando chegaram na praia
Enfincaram na areia
A cruz que eles trouxeram
Alta, larga, tronxa e feia,
Sem pedirem permissão
Aos moradores da aldeia.

Quando os macacos da ilha
Viram na praia acampados
Aqueles “macacos brancos”,
Feiosos, desfigurados,
Correram para ajudar
Aqueles pobres coitados.

Quando chegaram que viram
Aquele brasão cravado
Naquela cruz de madeira
Com dois macacos de lado
Armados até os dentes
Viram a cópia do passado.

De um passado sem glória,
De guerra e destruição,
Onde o ódio e a ganância
Calavam a voz da razão,
Onde o macaco mais fraco
Era bucha do canhão.

Do outro lado da cruz
Os macacos acampados
Olhavam uns para os outros
E diziam admirados:
Como é que ainda existem
Maçados tão atrasados?

E aproveitando a vantagem
Resolveram perguntar
Aos moradores da ilha
Se não queriam trocar
O livro e aquela cruz
Nas riquezas do lugar.

E pra garantir a troca
Atiraram num canção
Com uma garruncha velha
Botando o pássaro no chão
Mostrando que a força tinha
Mais força que a razão.

Depois meteram o machado
Naquele lindo pomar,
Com pouco tempo depois
Conseguiram carregar
A metade da floresta
Pro outro lado do mar.

Quando voltaram trouxeram
Alguns colegas peados
Que de tanto apanharem
Ficaram os pobres coitados
Da cor da capa do livro
De combater os pecados.

Queimaram um pouco de álcool
E penetraram na mata,
Trocaram cursos de rios,
Mudaram a cor da cascata,
Encheram a ilha de trilhas
Procurando ouro e prata.

Logo, logo começaram
A briga pela partilha,
Em cada praia um duelo,
Um confronto em cada trilha,
Todos querendo ficar
Com um pedaço da ilha.

E haja chegar macacos
De toda parte do mundo:
Macaco branco, vermelho,
Pequeno, torto, corcundo,
Levantando uma favela
A cada meio segundo.

Os moradores da ilha
Ficaram olhando por baixo,
Da linha dos desenganos
A fruta secar no cacho
De um projeto de vida
Que desceu de água abaixo.

Muitos tombaram sem vida
Entre grotas e barrancos,
Outros ficaram na praia
Cegos, surdos, loucos, mancos,
Vítimas das armas de fogo
E das doenças dos brancos.

Alguns fugiram pra selva
Pra morar entre os bambus,
Acharam melhor ficar
Distante da praia e nus
Do que pegar na chibata
O preço daquela cruz.

Outros ficaram na sombra
Daquela cruz de madeira,
Olhando o vento brincar
De sacudir a poeira
Onde a sombra se deitava
Debaixo da castanheira.

Ficaram lendo de novo
O livro de Salomão,
Todos querendo saber
O porquê, qual a razão
Do bolo sair tão ruim
Com receita na mão.

E assim termina a lenda
Daquela ilha amarela
Hoje quem mora na ilha
E toma de conta dela
Vai ter que suar pra ter,
Quem sabe morrer pra ver
Outra ilha igual àquela.



Resenhas

O suplício do Papai Noel

Kesia Cristina França Alves – UFRN

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O suplício do Papai Noel**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

Aos 24 de dezembro de 1951, véspera de Natal, o Papai Noel foi queimado em frente a crianças de um orfanato nos portões da Catedral de Dijon, na França. O ato público foi o ponto alto de uma série de manifestações encabeçadas pelo Clero e apoiadas pelos protestantes contra a figura do Papai Noel e o lugar cada vez maior que este ocupava nas comemorações natalinas. O clero destacava o caráter ‘não-religioso’ e, portanto, pagão da imagem do bom velhinho. Os principais jornais do país destacaram o episódio e a opinião pública ficou dividida. Os racionalistas defendiam a ‘fantasia’ do Papai Noel e os religiosos pareciam chamar às explicações racionais. Aparece a primeira contradição do fato: a Igreja adota um espírito crítico, enquanto os racionalistas passam por guardiões da superstição. Se para os crentes era questão de defender a tradição cristã e para os não-crentes defender a liberdade de expressão, para o antropólogo Claude Lévi-Strauss era fenômeno que revelava motores da nossa cultura, do nosso fazer humano.

Nesse ensaio cientificamente brilhante sobre os significados do Natal, Lévi-Strauss se diz encantado com o privilégio de poder viver o que ele chama de ‘manifestação sintomática de uma acelerada evolução de crenças e costumes na Europa’. Ele percebe a chance de analisar o crescimento súbito de um rito e as transformações globais subjacentes a este fenômeno.

O autor começa situando historicamente a relação dos franceses com os festejos natalinos e expõe as mudanças destes desde que a atividade econômica tinha voltado aos trilhos na Europa, depois da II Grande Guerra. Pinheiros iluminados nas grandes avenidas, papéis decorados para os embrulhos natalinos, cartões de boas-festas e suas exposições nos pinheiros particulares e, por fim, as pessoas que conseguiram um trabalho extra vestidas de Papai Noel para receber os pedidos das crianças. Costumes que poucos anos antes não teriam, provavelmente, nenhum atrativo para os franceses vinham conseguindo terreno fértil na França. O autor destaca que as causas reais que determinam os lugares das personagens nas teias do social são geralmente muito diversas das razões aparentes dos fenômenos. Por

isso, destaca Lévi-Strauss, seria simplista demais explicar o desenvolvimento do Natal apenas pela influência dos Estados Unidos depois do fim da guerra. A relação é inegável, concorda ele, mas não traz em si, nessa suposta transferência de costumes, razões suficientes para explicar o fenômeno.

É verdade que os americanos que moravam na França comemoravam o natal à sua maneira e que as propagandas da indústria cinematográfica mostravam todos os produtos de consumo natalinos que vinham com um aval tão silencioso quanto eficaz: todos concordavam que os Estados Unidos eram a maior potência econômica e militar do mundo. Mas essa 'difusão direta' não teria conseguido êxito, por exemplo, junto aos operários comunistas. Entretanto, conseguiram. Lévi-Strauss lança mão de outra categoria de análise, a da 'difusão por estímulo': o uso dos pinheiros iluminados, dos cartões de boas-festas, o Papai Noel não foram assimilados pura e simplesmente; funcionavam como catalisadores. O costume americano provocou com sua presença o surgimento de um uso semelhante que já existia, em termos potenciais, no meio secundário. Nesse caso, a França.

O autor continua nessa linha de pensamento para perceber que o natal como era comemorado naquele momento era uma festa moderna apesar dos traços arcaicos. O pinheiro, por exemplo, não é mencionado em parte alguma antes do século XVIII em textos alemães. Entretanto, se nunca tivesse existido um culto às árvores nos tempos pré-históricos, que se prolongou nas tradições folclóricas, a Europa moderna certamente não teria 'inventado' a árvore de Natal, diz Lévi-Strauss. Invenções, por mais recentes, não nascem do nada. Nem mesmo o Papai Noel. E as comemorações natalinas com seus apogeu e declínios ao longo da história dão prova que a forma americana é só mais uma de suas encarnações, a mais moderna.

O fato de o personagem responsável por distribuir brinquedos às crianças mudar de nome – Papai Noel, Santa Claus, São Nicolau é para Lévi-Strauss mais uma mostra de que este é um fenômeno de convergência e não um protótipo antigo conservado mundo afora. O autor chama atenção para o fato de que sempre há um jeito novo de se perpetuar velhos costumes. O interesse desse ensaio se foca na figura do Papai Noel porque é em torno dela que a polêmica natalina se instala. Nesse ponto do ensaio ele analisa a figura em si: o velho de barbas brancas, roupas vermelhas, botas encarna a benevolência das autoridades antigas. Para Lévi-Strauss o Papai Noel se encaixa mais a contento na família das divindades que na dos mitos e lendas. E a única diferença dele para uma divindade verdadeira é que os adultos não crêem nele. E se o Papai Noel diferencia o status entre crianças e adultos para o autor é pista de que ele se liga à tradição dos ritos de passagem e iniciação. Lévi-Strauss, nesse momento, traça paralelos entre o Papai Noel e personagens de outras culturas para justificar a classificação. Para ele o interessante neste ponto da análise é entender o deslocamento mítico. Ele percebe na figura do bom velhinho, enquanto rito de passagem, o resultado de uma negociação pesada entre as duas gerações. Nela os não-iniciados

(em geral mulheres e crianças) e os iniciados fazem um jogo de espelhos, *ad infinitum*, positivo, no qual uns representam os vivos e os outros, os mortos; numa relação complementar dentro de uma sociologia iniciática da qual emergem os ritos ligados ao Papai Noel.

Lévi-Strauss expõe ainda, e para finalizar, além dessa análise sincrônica, uma mostra de uma análise diacrônica do fenômeno. Mostra porque historiadores e folcloristas encontram as origens do Papai Noel nas Saturnais romanas. Mas ele faz esse recorte para mostrar que é perigoso seguir com uma análise da 'sobrevivência' dos fenômenos porque estes só sobrevivem se houver uma função que possa ser analisada do presente. Entretanto, permanece sendo uma análise útil na medida em que seja material comparativo para se pensar o sentido profundo de personagens recorrentes. A partir daí o autor passa a listar as várias facetas coincidentes entre as Saturnais romanas e o natal medieval. Ele chega ao jogo estabelecido entre as duas faixas etárias em questão; adultos e crianças começam as coletas natalinas semanas antes do Natal. Ele exemplifica os ritos nos quais fica clara a relação de negociação estrutural da rede social entre vivos e mortos.

Para concluir o ensaio Lévi-Strauss volta às perguntas que incitaram o trabalho: Porquê a personagem do Papai Noel ganhou espaço na celebração cristã e porquê a Igreja se incomodou tanto com isso? O fato de Papai Noel ser herdeiro dessas tradições nas quais essa personagem subvertia a ordem, era o Senhor da Desrazão e ser a sua antítese mostra, para Lévi-Strauss que nossa relação com a morte evoluiu. Não deixamos mais que ela cause balbúrdia para ficarmos quites com ela, como acontecia nas Saturnais romanas. Mas que essa evolução da relação entre vivos e mortos não enfraquece a personagem. Ao contrário, ela se desenvolve. Oferecer presentes, símbolos de nossa boa vontade já é suficiente. Por que os adultos precisam manter tanto assim o Papai Noel? Lévi-Strauss percebe que a negociação chegou nesse ponto: fazendo com que as crianças acreditem que os presentes vieram do além, elas podem nos fazer acreditar na vida.

Vida para consumo A transformação das pessoas em mercadoria

Rejane Guedes Pedroza – UFRN

BAUMAN, Zygmunt, **Vida para consumo**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.199p.

Se o escritor britânico Aldous Huxley, falecido em 1963, ainda estivesse por aqui, seria provável que seus caminhos teóricos se encontrariam com o sociólogo polonês **ZYGMUNT BAUMAN**, autor de diversos escritos tratando dos efeitos que a atual estrutura social e econômica baseada na sociedade de consumo provoca na vida, seja no amor, nos relacionamentos profissionais e afetivos, na segurança pessoal e coletiva, no consumo material e espiritual, no conforto humano e no próprio sentido da existência. Para ele, a formatação pós-moderna da vida social suscita uma condição humana na qual predominam o desapego, a versatilidade em meio à incerteza e a vanguarda constante de um “eterno recomeço”.

Ao ler os textos de Bauman é quase inevitável [para mim] compará-los com o *Admirável mundo novo*, escrito em 1931. Nesta obra Huxley narra um futuro onde as pessoas são pré-condicionadas biologicamente e condicionadas psicologicamente a viverem em harmonia com as leis e regras sociais, dentro de uma sociedade centrada na fábrica de indivíduos ajustados e conformados, na qual as dúvidas e insegurança dos cidadãos era dissipada com a satisfação de seus prazeres. As crianças possuíam treinamento educativo plasmado no modelo de consumo sem apêgo aos vínculos familiares. Os raríssimos indivíduos que não se encaixavam nesse modelo de ordem eram discriminados e excluídos das benesses sociais, até que pudessem estar (re)socializados através de sofisticadas técnicas de recondicionamento. Guardadas as devidas proporções de uma obra de ficção e um escrito sociológico, as similaridades dos textos de Huxley e Bauman serão apenas coincidências? Será que estamos vivendo no admirável mundo novo?

É impressionante a clareza com a qual o sociólogo apresenta suas digressões e considerações sobre o tema da transformação das relações entre as pessoas e na forma de controle da sociedade no

livro *consuming life*, escrito em 2007, quando completava 82 anos de vida. No Brasil o livro recebeu o título de **Vida para consumo**, numa edição da Editora Zahar publicada em 2008.

Nas primeiras 35 páginas da introdução, o autor recorre a 3 casos escolhidos em seções distintas de um jornal britânico no ano de 2006 como exemplo de nossa sociedade cada vez mais 'plugada', ou, como ele diz, sem fio. O primeiro refere-se a proliferação surpreendente dos sites de relacionamento, mais conhecidos como 'redes sociais' na internet e como espantosamente eles trocam de posição na preferência dos internautas, numa eterna corrida em busca do "*point* mais quente". A análise segue, expondo que a exibição pública das informações pessoais mediada eletronicamente já faz parte de uma espécie de *Cybervida* que não é necessariamente uma escolha e sim uma necessidade do tipo pegar ou largar e que aqueles que não aderem ao estilo conectado estão fadados à morte social; o segundo caso recolhido a partir do texto de outro editor apresenta um novo software que está ajudando aos administradores na classificação instantânea dos clientes, identificando eletronicamente aqueles menos valiosos, numa espécie de 'vigilância negativa' ao estilo Big Brother de Orwell ou do tipo panóptico, uma vez que o programa desvia automaticamente os indesejáveis e mantém na linha os clientes habituais, rejeitando os 'consumidores falhos', inaptos a permanecerem no jogo do consumo; no caso 3 seleciona uma informação sobre um novo sistema de imigração, baseado em pontuações, destinado a atrair os mais adequados, assegurando que somente pessoas dotadas das habilidades consideradas necessárias naquele momento pelo país entrem no Reino Unido. A conexão dos 3 casos está, segundo ele, na necessidade de promover mercadorias atraentes e desejáveis. O produto que está sendo colocado no mercado são as pessoas. Esta noção é ratificada nos estudos de Habermas que apontam o fim da sociedade de produtores a partir da commodificação do capital e do trabalho como a principal *raison d'être*, do Estado capitalista.

No ambiente existencial que se tornou conhecido como "sociedade de consumidores" ocorre a reconstrução das relações humanas a partir do padrão e semelhança das relações entre os consumidores e os objetos de consumo. Há, segundo Bauman, um embaraçamento e eliminação das divisões entre aquilo que é considerado uma coisa a ser escolhida e aquilo (ou aquele) que a escolhe. Nessa sociedade ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades exigidas de uma mercadoria vendável. Assim, a característica mais proeminente da sociedade de consumidores – ainda que cuidadosamente disfarçada e encoberta – é a transformação dos consumidores em mercadorias.

Durante a caminhada entre a sociedade de produtores e a sociedade de consumidores, as tarefas envolvidas na comodificação e recomodificação do capital e do trabalho passaram por processos simultâneos de desregulamentação e privatização contínuas. A transferência da tarefa de recomodificar o trabalho é o significado mais profundo da conversão do Estado ao culto da "desregulamentação"

e da “privatização”. Essa recomodificação precisa ser ininterrupta para evitar estagnações no fluxo do consumo e colocar o indivíduo na condição de atraente produto a ser consumido, uma vez que outros concorrentes estão no mesmo páreo. Num ambiente desregulamentado e privatizado as responsabilidades pelas escolhas, as ações que se seguem a tais escolhas e as conquistas dessas ações caem sobre os ombros dos atores sociais. Como assinalou Pierre Bourdieu (2 décadas atrás), a coerção tem sido amplamente substituída pela estimulação; os padrões de conduta antes obrigatórios, pela sedução; o policiamento do pensamento pelas relações públicas; e a regulação normativa, pela incitação de novos desejos e necessidades.

Vida para consumo nos conduz a reflexão sobre os mecanismos de reforço da relação capital e trabalho, sobre estratégias colaborativas do Estado na garantia de mão-de-obra disciplinada e disponível às exigências do mercado. A tarefa de garantir a ‘vendabilidade’ da mão-de-obra é deixada para homens e mulheres como indivíduos que precisam esforçar-se para alcançar o status de empregado ideal, versátil, polivalente, generalista, com o mínimo de custos para a empresa, de certa maneira descartável que, na terminologia do mundo empresarial, sejam considerados empregados “chateação zero”. Tornar-se e continuar sendo uma mercadoria vendável é o mais poderoso motivo de preocupação do consumidor, mesmo que em geral ocorra de forma latente e quase nunca consciente.

No caso da subjetividade na sociedade de consumidores, é a vez de comprar e vender os símbolos empregados na construção da identidade que seria, – usando a concepção de Jean Baudrillard – o simulacro que coloca a representação no lugar daquilo que ela deveria representar. O fetichismo da subjetividade, tal como, antes dele, o fetichismo da mercadoria, baseia-se numa ilusão, e assim é pela mesma razão do seu predecessor. Ambas as variações tropeçam e caem num obstáculo: a teimosia do sujeito humano, que resiste às repetidas tentativas de objetificá-lo. Apesar de ser tratado como objeto de consumo há possibilidades de reações que não são exatamente satisfatórias a um objeto. Entretanto, como para cada ação há reações, a readequação dos ‘rebeldes’ é providenciada a partir de estratégias consumistas que vão desde os discursos, as propagandas veiculadas para adestramento dos consumidores, até os incentivos atraentes ao descarte dos objetos que possam causar insatisfação.

Nos capítulos que se seguem Bauman propõe três ‘tipos ideais’: o do **consumo**, o da **sociedade de consumidores** e o da **cultura consumista**, enfatizando que os tipos ideais não são instantâneos ou imagens da realidade, mas tentativas de construir modelos de seus elementos essenciais e de sua configuração, destinados a tornar inteligíveis as evidências das experiências, que de outro modo pareceriam caóticas e fragmentadas. Os tipos ideais, – propostos inicialmente por Max Weber – não são descrições da realidade social, mas instrumentos (ferramentas) de sua análise e tentativa de compreensão, com o propósito de fazer com que o retrato da sociedade que habitamos faça sentido. Em seu primeiro

capítulo, que trata do consumismo versus consumo, descreve o consumo como uma atividade inerente do cotidiano humano, podendo ser comparada a uma função metabólica, uma condição ou aspecto permanente e irremovível. O consumismo seria um espaço expansível que se abre entre o ato da produção e do consumo, que passou a ser praticamente o propósito existencial da vida humana em tempos recentes, quando a capacidade de querer, ansiar, desejar e experimentar as emoções repetidas vezes passou a sustentar a economia do convívio humano. Se o consumo é uma característica e uma ocupação dos seres humanos como indivíduos, o consumismo é atributo da sociedade. Para a sociedade adquirir esse atributo a capacidade individual de querer, desejar e almejar deve ser alienada (destacada) dos indivíduos e reificada numa força externa que coloca a sociedade de consumidores em seu curso como uma forma específica de convívio humano, ao mesmo tempo em que estabeleça parâmetros específicos para as estratégias individuais de vida que sejam eficazes e manipulem as probabilidades de escolha e conduta individuais.

A desestabilidade das relações entre pessoas e coisas e pessoas e pessoas, [porque não dizer, num arroubo de impertinência especulativa da livre interpretação desta resenhista: do binômio coisa-pessoa com as coisas não humanas e coisas também humanas] alterou profundamente a percepção de sentido do que se deseja, almeja ou se quer. Na era sólido-moderna de produtores havia incentivo ao acúmulo de bens duráveis, resistentes e imunes ao tempo. A satisfação parecia residir na promessa de segurança a longo prazo e o consumo excessivo era sinal de imprevidência; Na sociedade líquido-moderna, fundamentada na existência de consumidores é preciso haver transformação dos desejos humanos de estabilidade e saciedade. Neste caso a felicidade desvincula-se da idéia de satisfação das necessidades e passa a ser associada a um volume e intensidade de desejos sempre crescentes, o que implica no uso imediato e na rápida substituição dos objetos destinados a satisfazê-la. Novas necessidades exigem novas mercadorias, que por sua vez exigem novas necessidades e desejos, num movimento semelhante ao *oroborus* mítico onde a serpente engole a própria cauda. Uma metáfora da renovação do ser que se consome e alimenta ao mesmo tempo.

A Idéia do tempo da necessidade foi substituída pelo tempo de possibilidades sugerido por Walter Benjamin e reinterpretado por Michael Löwy. Um tempo aleatório, aberto em qualquer momento ao imprevisível irromper do novo, repleto de potencialidades revolucionárias. Esse tempo na sociedade de consumidores não é cíclico nem linear, como costumava ser para os membros de outras sociedades. Segundo Michel Maffesoli ele é pontilhista ou um tempo pontilhado, na expressão de Nicole Aubert. Esse tempo é marcado pela profusão de rupturas e discontinuidades, por intervalos que separam pontos sucessivos e rompem os vínculos entre eles. Um tempo inconsistente e pouco coeso, com muitas possibilidades de reconexão, fragmentado ou mesmo pulverizado numa multiplicidade de 'instantes eternos'.

Uma espécie de campo de possibilidades no qual algumas são postas em prática enquanto outras são reprimidas. Qualquer ação é a realização de uma oportunidade e, ao mesmo tempo o aborto de todas as outras. Nesse tempo pontilhista, é tarefa de cada praticante da vida organizar os pontos em configurações dotadas de significado. Cada instante é uma oportunidade sem segunda chance e se não for usada se esvai como tantas outras. Na cultura agorista ou cultura apressada cunhada por Stephen Bertman ocorre a renegociação do significado do tempo. Bauman evidencia a pressa ‘agorista’ na qual o querer que o tempo pare é sintoma de estupidez, preguiça ou incompetência. Um crime passível de punição. A demora é, para ele, o *serial killer* das oportunidades. Numa vida consumista a maior atração é a oferta de novos começos e ressurreições, com ajuda dos inúmeros *kits* identitários fornecidos pelo mercado. Essas identidades lutam vorazmente para garantirem seus espaços e nesse movimento expulsam outros indivíduos do seu campo de ação, principalmente aqueles tipos que podem precisar da preocupação dos outros.

Num segundo capítulo o livro trata da sociedade de consumidores que promove, encoraja ou reforça a escolha de um estilo de vida e uma estratégia existencial consumista e rejeita opções alternativas, concentrando o treinamento e as pressões coercitivas de forma cada vez mais precoce, com refinadas técnicas que incentivam o consumo desenfreado desde a infância. Para fazer parte desta sociedade é preciso ser consumidor por vocação e o consumo passa a ser um guia das escolhas aparentemente livres, mas em si carregadas de conteúdos pré determinados. Não há distinção de classes, gênero ou idade. Todos precisam gastar (consumir) para manterem-se em posições socialmente aceitas. A vocação consumista se baseia, em última instância, nos desempenhos individuais. Concomitantemente um bombardeio de sugestões instiga os indivíduos a adquirirem as inovações. Aqueles que se recusam a entrar no jogo (da compra/descarta/compra uma nova versão) são considerados os inválidos ou consumistas falhos e serão excluídos como fracassados por suas faltas individuais.

A seguir Bauman comenta sobre a tarefa e desafio que cada indivíduo introjeta no sentido do que deve fazer de si, mesmo que para tanto consinta que seu corpo seja reificado (transformado em mercadoria adequada a ser vendida). Nessa nova maneira de ordem social praticada pela sociedade líquido-moderna de consumidores, as dissidências, resistências ou revoltas são desarticuladas graças ao expediente de apresentar um novo compromisso (o de escolher) como sendo a liberdade de escolha. Este enfoque seria a concretização da polêmica intuição de Jean-Jacque Rousseau na qual *as pessoas* “devem ser forçadas a ser livres”. A oposição entre os princípios do prazer e da realidade, até pouco tempo considerada implacável, passa a ser desqualificada, uma vez que o indivíduo precisa cumprir o compromisso social de buscar o prazer e a felicidade para poder submeter-se às demandas rigorosas do princípio da realidade. A força punitiva recai sobre aqueles que perdem as oportunidades e falham nesse propósito.

Os comportamentos semelhantes a enxames que se reúnem, se dispersam e se juntam novamente substituem o comportamento de grupos. Cada unidade do enxame precisa ser polivalente. As lideranças são circunstanciais e mudam conforme as ocasiões. Dificilmente emergem vínculos duradouros. O consumo é atividade solitária, mesmo quando é realizado na companhia de alguém.

Chegamos ao capítulo 3 que trata da **cultura consumista**. Para isso ele usa como exemplo uma matéria publicada num prestigioso jornal que oferece orientações consideradas fundamentais para manter o leitor a frente das tendências de estilo na moda outono-inverno. Discorre sobre vários aspectos até culminar numa ‘Síndrome consumista’ que envolve velocidade, excesso e descarte. Os mais capazes e sagazes adeptos da arte consumista sabem que se livrar de coisas que ultrapassaram sua data de vencimento é um evento a se regozijar, pois na sociedade de consumo o excesso e a extravagância são valores reconhecidos como adequados. Entretanto, o excesso aumenta a incerteza das escolhas e a vida dos consumidores tende a continuar sendo sucessões infinitas de tentativas, numa velocidade cada vez mais rápida. [Como dizia uma música, *O que há pouco tempo era jovem e novo, hoje é antigo. E precisamos todos rejuvenescer*. Essa poderia ser a epígrafe para uma versão atual do livro admirável mundo novo, ou para um novo texto sobre nossa sociedade de consumo].

A vida de consumo passa a ser uma vida de aprendizado rápido, mas também de esquecimento veloz. O esquecimento possui função redentora, descartando conceitos antigos para dar vez as novidades e isso precisa ocorrer permanentemente. Nesta cultura presentista a paciência e a perseverança não são bem vindas, diferentemente da velocidade e da capacidade de promover novos começos, cada um com novos avatares repletos de recursos que favoreçam o consumo. Para a ‘felicidade’ dos viciados em alteração de identidade, em novos começos e em nascimentos múltiplos, a internet oferece oportunidades interditas e negadas na vida real. Na perspectiva de uma sociedade em rede, como descrevem Manuel Castells e Scott Lash, o espaço virtual já está sendo considerado um habitat natural dos consumistas, assegurando a possibilidade de desconexão ao menor sinal de insatisfação.

Para finalizar, Bauman aborda no capítulo 4 as ‘baixas colaterais’ do consumismo. Um termo cunhado recentemente, juntamente com o conceito de danos colaterais e vítimas colaterais que têm em comum o significado de desculpar ações prejudiciais, justificá-las e eximi-las de responsabilidade moral ou jurídica. A forma pela qual as narrativas dominantes traçam e separam a ação intencional das consequências imprevistas dessa mesma ação, promove os interesses econômicos e reforça a vantagem competitiva na luta pelos lucros financeiros.

Uma nova categoria de população, antes ausente dos mapas mentais das divisões sociais, pode ser vista como vítima coletiva dos danos colaterais múltiplos. Nos últimos anos essa categoria recebeu o nome de ‘sub-classe’ – cunhado em 1963 por Gunnar Myrdal e revisitada em 1977 na revista Time – que

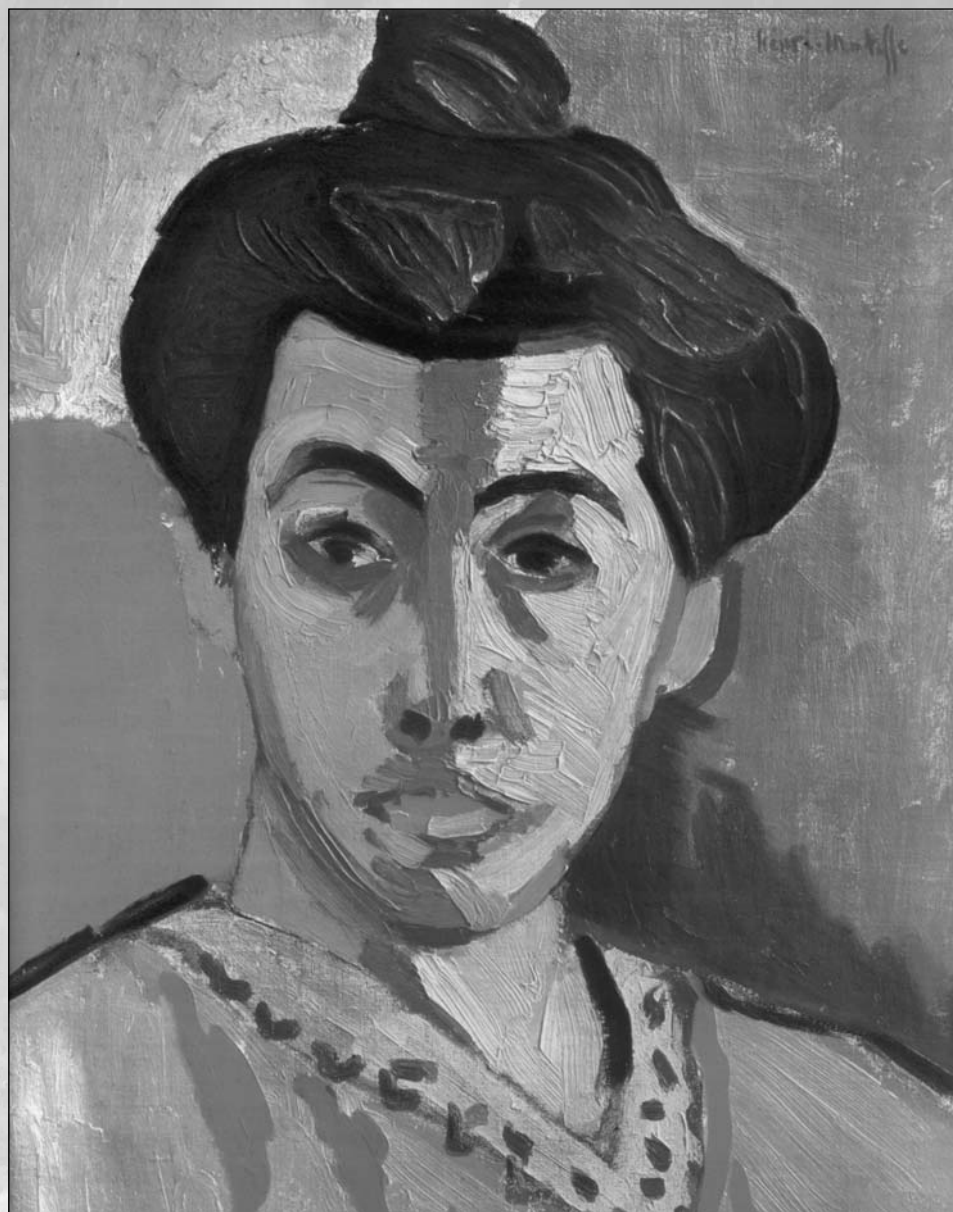
evoca a imagem de um agregado de pessoas que foram declaradas fora dos limites em relação a todas as classes, com poucas chances de readmissão. São pessoas sem um papel, que não contribuem utilmente para a vida dos demais, ou, para usar a terminologia mais adotada na sociedade de consumo, são pessoas sem valor de mercado, homens e mulheres não comodificados, consumidores falhos. Esses são segregados em guetos e têm suas histórias reescritas com a linguagem da depravação substituindo a da privação. Assim, a pobreza passa a ser uma questão de lei e ordem, punida da mesma maneira que se reage a outras formas de infração da lei, pois a queda para a subclasse é vista como uma escolha do indivíduo que não aproveitou bem as oportunidades ou agiu de forma anti-social. Cada tipo de ambiente social produz suas próprias visões dos perigos que ameaçam sua identidade. Essas ameaças são projeções das próprias ambivalências internas de uma sociedade, e das ansiedades nascidas dessa ambivalência. Os inimigos que cercam suas muralhas são seus medos reprimidos ou demônios interiores.

O livro chega ao fim respeitando a intenção de não ser conclusivo como está expressa no capítulo introdutório. Bauman compara seus escritos inconclusos a uma reportagem enviada do campo de batalha. É provável que esse ativista do presente ainda escreva muitas dessas 'reportagens' que colaborem para a compreensão deste admirável mundo que estamos vivenciando.

REFERÊNCIA

HUXLEY, Aldous Leonard. **Admirável mundo novo**. Tradução Lino Vallandro e Vidal Serrano. São Paulo: Globo, 2001.





Dossiê dos Autores

ABRAHÃO COSTA ANDRADE

Graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) (1992-1995); Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) (1996-1998), como bolsista do CNPq; Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) (1998-2001), como bolsista da FAPESP. Atualmente é professor adjunto III da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Atua principalmente com os seguintes temas: filosofia e literatura; mimesis e história; tempo e imaginação criadora; sociedade e discurso ficcional. Na graduação em Filosofia, orienta trabalhos sobre a filosofia contemporânea. No Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem (Literatura Comparada), da UFRN, trabalha com a literatura brasileira do século XX; e no Programa de Pós-graduação em Filosofia, da UFRN, trabalha com metafísica e filosofia francesa, com ênfase na relação entre filosofia e literatura. E-mail: ba@ufrnet.br

ALESSANDRO TEIXEIRA NOBREGA

Possui Licenciatura em Sociologia e Bacharel em Ciência Política, é Especialista em Historiografia Colonial do Brasil (1996) e mestrado em História (2007), ambas pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Atualmente é professor da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: nobrega_alessandro@yahoo.com.br

EDGARD DE ASSIS CARVALHO

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (1968). Doutor em Antropologia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Rio Claro (1974). Pós-Doutor pela Ecole des Hautes en Sciences Sociales, EHESS (1980). Livre-Docente pela Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, UNESP (1995). Atualmente é professor titular de Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Coordenador do Núcleo de Estudos da Complexidade. Membro do Conselho Científico da Universidad del Mundo Real, Hermosillo, México. Representante da Cátedra itinerante da Unesco Edgar Morin. Trabalhos, livros, artigos, orientações de dissertações e teses na área da Teoria Antropológica Contemporânea e Antropologia dos Sistemas Complexo. E-mail: edgardcarvalho@terra.com.br

IRAQUITAN DE OLIVEIRA CAMINHA

Graduado em Educação Física, Psicologia e Filosofia. Mestre e Doutor em Filosofia. Realizou seu doutorado na Université Catholique de Louvain – Bélgica. Defendeu tese sobre o problema da percepção na filosofia de Merleau-Ponty. Professor do Departamento de Educação Física (UFPB) e dos Programas de Pós-graduação em Filosofia (UFPB) e em Educação Física (UFPB/UPE). Membro do Laboratório de Psicopatologia do Espaço Psicanalítico – EPSI, do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Psicanálise e Educação – NEPPE/EPSI e do Laboratório de Estudos sobre Lazer, Esporte, Corpo e Sociedade – LAECOS/UFPB.

E-mail: iraqui@uol.com.br

JEAN CARLO DE CARVALHO COSTA

Doutor em Sociologia, professor adjunto do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Educação (UFPB). Desenvolve pesquisas no âmbito da Teoria Social contemporânea, especialmente, a Tradição Hermenêutica e ao debate sobre Modernidade-Pós-modernidade; mais recentemente, com interesse voltado para a Teoria do Reconhecimento. Além disso, tem estudos relativos ao Pensamento Social no Brasil, especificamente à produção ensaísta brasileira relativa à formação da nacionalidade. Tem publicado, nos últimos anos, artigos e capítulos de livros nas respectivas áreas de interesse.

E-mail: jeanccosta@yahoo.com.br

KESIA CRISTINA FRANÇA ALVES

Jornalista. Doutoranda em Ciências Sociais – UFRN

E-mail: crisfrancee@hotmail.com

MARIA DA CONCEIÇÃO XAVIER DE ALMEIDA

Graduada em Sociologia e Política pela Faculdade de Sociologia e Política da Fundação José Augusto – Natal (1972). Mestre em Ciências Sociais (Antropologia) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1979). Doutora em Ciências Sociais (Antropologia) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1979). Professora do Departamento de Educação e dos Programas de Pós-Graduação em educação e em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Membro da Associação Internacional para o Pensamento Complexo com sede em Paris. Membro do Conselho Científico Internacional da Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, Hermosillo, México. Membro Instituto Internacional para o Pensamento Complexo – IIPC, Buenos Aires. Membro da Cátedra

Itinerante UNESCO “Edgar Morin” para o pensamento complexo – CIUEM. Coordenadora do Grupo de Estudos da Complexidade – GRECOM – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Pesquisas, artigos, livros e orientação de teses e dissertações nas áreas de Antropologia Complexa, Conhecimento Científico e Saberes da Tradição e Metáforas da Complexidade.
Email: calmeida17@hotmail.com

MARIA ISABEL BRANDÃO DE SOUZA MENDES

Graduada em Educação Física da Universidade Federal do Rio de Janeiro (1988). Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2006). Professora do Centro Federal de Educação Tecnológica do Rio Grande do Norte. Trabalhos, artigos e pesquisa na área de Educação e Educação Física.
E-mail: isabel@cefetrn.br

MARIZA MARTINS FURQUIM WERNECK

Graduada em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1981); Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1992); Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2002); Atualmente é Professor Assistente Doutor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Teoria Antropológica. Atuando principalmente nos seguintes temas: Mito, Artes Plásticas, Música, Literatura, Lévi-Strauss.

E-mail: mmfw@uol.com.br

REJANE GUEDES PEDROZA

Nutricionista, Mestranda do PPGCS. UFRN.
E-mail: rejanegp@uol.com.br

SALMA TANNUS MUCHAIL

Graduada em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (1962); Graduada em Filosofia – Université Catholique de Louvain (1965); Mestre em Filosofia – Université Catholique de Louvain (1966); Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1973); Pós-doutora realizado na École Normale Supérieure de Paris (1999). Atualmente é professora titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em

História da Filosofia, atuando principalmente com os seguintes temas: filosofia e história da filosofia, leitura filosófica, conhecimento e verdade.

E-mail: salma@pucsp.br

TEREZINHA PETRUCIA DA NÓBREGA

Graduada em Educação Física (1989) e Filosofia (1995) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1989); Especialista em Dança Educação Física pela Faculdades de Educação e Cultura do Abc (1991); Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1995); Doutora em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba (1999); Professora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, atuando no Departamento de Educação Física e no Programa de Pós-Graduação em Educação; Vice-coordenadora do Grupo de Pesquisa Corpo e cultura de movimento. Trabalhos publicados: “Corporeidade e educação física: do corpo-objeto ao corpo-sujeito” (Editora da UFRN, 2005).

E-mail: pnobrega@ufrnet.br

WAGNER WEY MOREIRA

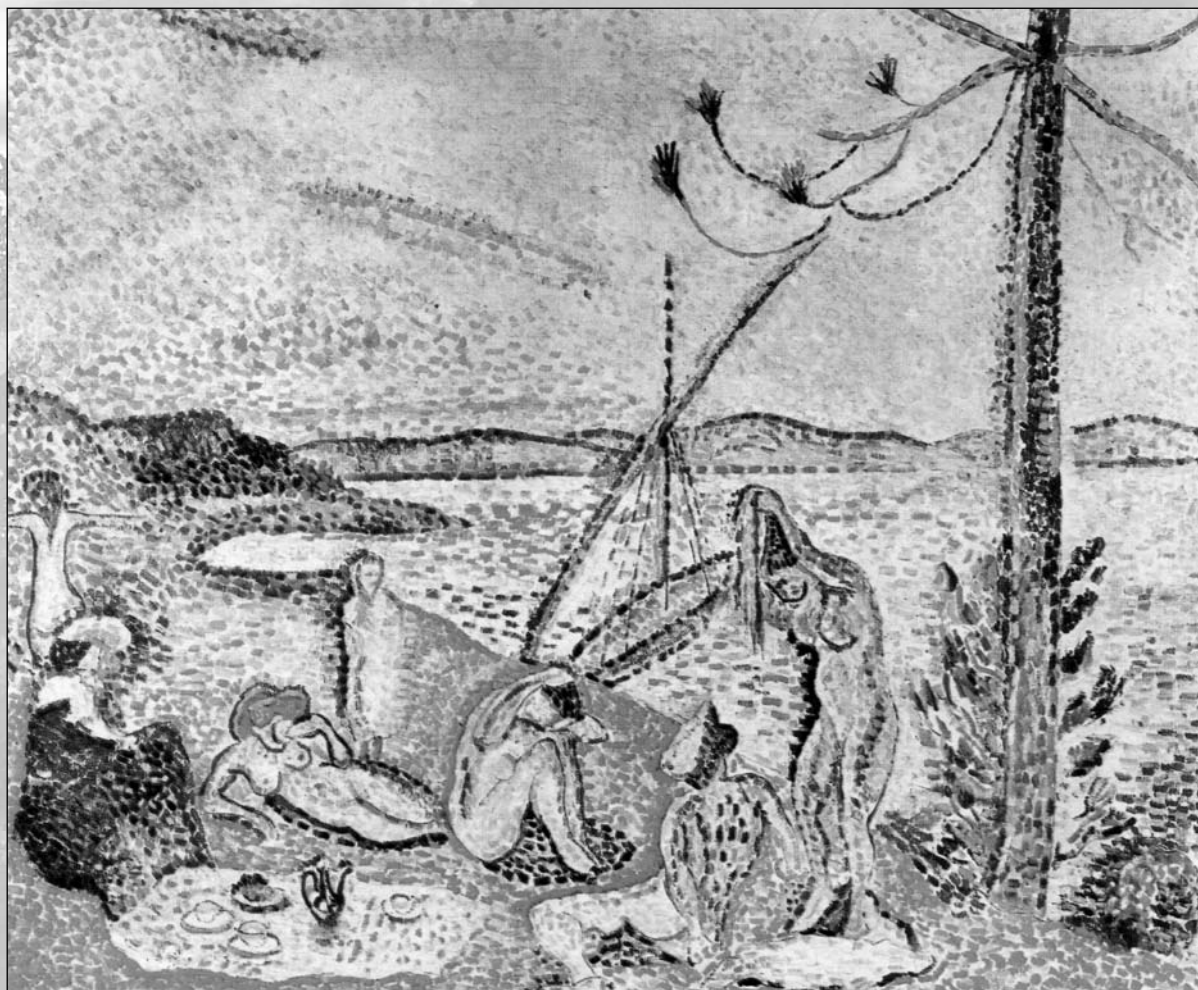
Graduado em Educação Física pela Universidade Metodista de Piracicaba (1973); Graduado em Pedagogia Habilitação em Administração e Orientação Educacional pela Faculdade de Educação Osório Campos-RJ (1978); Graduado em Pedagogia, Habilitação em Supervisão Escolar pela Faculdade de Educação Dom Bosco (1983); Mestre em Educação (Filosofia) pela Universidade Metodista de Piracicaba (1985); Doutor em Educação (Psicologia Educacional) pela Universidade Estadual de Campinas (1990); Livre Docência pela Universidade Estadual de Campinas. Um dos criadores da Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, exercendo aí as funções de Coordenador de Graduação e Diretor Adjunto, bem como professor dos cursos de Graduação, Mestrado e Doutorado dessa faculdade. Exerceu a profissão de professor Titular III na Universidade Metodista de Piracicaba, sendo Diretor da Faculdade de Educação Física, Coordenador do Programa de Mestrado em Educação Física e professor dos Cursos de Graduação e Pós Graduação. É atualmente professor da Universidade Federal do Pará – UFPA, atuando nos cursos de mestrado e doutorado em Educação do Instituto de Ciências da Educação e no curso de Graduação da Faculdade de Educação Física, em Belém/PA. Trabalhos publicados: as principais pela editora Papirus de Campinas – “Educação Física e Esportes: perspectivas para o século XXI” (15ª edição); “Qualidade de vida: complexidade e educação” (3ª edição); “Século XXI: a era do corpo ativo” (2ª edição).

E-mail: wmoreira@unimep.br

WANI FERNANDES PEREIRA

Graduada em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1978). Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1999). Professora Adjunto IV da UFRN. Trabalhos, artigos e pesquisas na área de Educação, Arte, Cultura e Memória.
E-mail: wanipereira@ufrnet.br





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 (22cm x 23,5cm).

- 1) Os artigos originais apresentados devem ser entregues em três cópias, digitados em *times new roman*, espaço duplo, tamanho 12. Não devem ultrapassar 30 laudas e as resenhas cinco laudas. Cada artigo deve conter um resumo (no máximo 10 linhas) com tradução (inglês ou francês) e três a cinco palavras-chave. Deverão ser enviados à Comissão Editorial da Revista: UFRN, CCHLA. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Av. Senador Salgado Filho, 3000 - 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 por pareceristas *ad hoc*.
- 3) A primeira página deve conter: título do trabalho, autoria, endereço e dados sobre o autor (endereço e 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 ou CD, com cópia em papel.
- 5) A citação deverá ser indicada através do sistema autor-data. Ex: Teixeira (1992, p. 46); (TEIXEIRA, 1992, p. 30); para obras sem autoria, entrar pela primeira palavra do título em maiúscula. Ex: (A PREVIDÊNCIA social..., 1978, p. 58). De acordo com a NBR 10520/2002.
- 6) As notas de rodapé devem ser explicativas e não de referências. A numeração é feita em algarismos arábicos e deve ser única e consecutiva da primeira à última página.
- 7) As ilustrações devem ser inseridas no corpo do texto. Qualquer que seja seu tipo (desenhos, esquemas, fluxogramas, gráficos, mapas, organogramas, plantas, fotografias, quadros e outros), sua identificação aparece na parte inferior, precedida do tipo designativo, seguida do número de ordem de ocorrência no texto, em algarismos arábicos, e do respectivo título (NBR 6022/2003). Colocar a fonte de onde foi retirada a ilustração logo abaixo da mesma no canto inferior esquerdo: Fonte: Autor, ano e página. No caso de fotografias usar: Foto: Nome do fotógrafo, mês/ano. Quanto aos mapas, croquis, plantas, cartogramas ou outros tipos de ilustrações que forem adaptadas pelo autor do artigo, colocar após a fonte a informação: Adaptado por: Nome, mês/ano. As Tabelas não são ilustrações e seguem as *Normas de apresentação tabular* do IBGE (1993). Tabela é uma “forma não discursiva de apresentar informações, das quais o dado numérico se destaca como informação central” (IBGE, 1993, p. 9).
- 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), 2008.

CRONOS is a biannual publication of the UFRN Center for Human Sciences, Letters and Arts (CCHLA) - Post-Graduation Program in Social Sciences. It is published at the present size (22cm x 23,5cm).

- 1) Original articles should be rendered in three copies, typed in times new roman letters, size 12, double space. Articles may not exceed 30 pages; reviews, five pages. Each article must bring in an abstract (no longer than 10 lines), translated in English or French, and including from three to five keywords. Articles and reviews can be sent to Cronos' Editorial Board: UFRN, CCHLA. Programa de Pós-graduação em Ciências Humanas. Av. Senador Salgado Filho, 3000 - Lagoa Nova - Natal/RN - CEP: 59072-970. Email: cronos@cchla.ufrn.br
- 2) Any article, review or other kind of academic paper that should be sent to Cronos for publishing will be submitted to analysis by *ad hoc* experts.
- 3) On first page should be typed the following information: title, name, address and other author's data, like: telephone number, email, institution, position, interest areas, last publications etc.
- 4) The authors whose works come to be approved for publishing will be asked to send their works on diskette or CD, as well as in a paper copy.
- 5) Quotations should be ruled by the author-date system. For example: Teixeira (1992, p. 46) (TEIXEIRA, 1992, p. 30). Works without authorship should follow this way: the first word of the title in majuscule. As in: (A PREVIDÊNCIA social..., 1978, p. 58), according to NBR 10520/2002.
- 6) Footnotes should be of an explaining kind, not referential ones. The numbers must be placed in Arabic numerals, obeying an only and sequential order from the first to the last page.
- 7) Illustrations should be inserted amid texts, independently of their kinds (drawings, sketches, organization charts, plans, photos, pictures and others). Their identification should be given at the bottom of the page, coming before the denominating type, and followed by the order of appearance in the text, in Arabic numerals, and with their respective titles (NBR 6022/2003). The illustration must inform its source right under the left angle of the page: Source: author, year and page. What concerns maps, sketches, plans, cartograms and other kinds of illustration employed by the authors in their articles, they should come after the indicated source. Thus: adapted by: Name, month, and year. Charts are not illustrations, so they need to follow the *Rules for presenting charts* (IBGE, 1993, p.3). "Chart is a non-discursive kind of presenting information in which the numerical data stand out as central information" (IBGE, 1993, p. 9).
- 8) References should list all quotations of the text in alphabetic order starting from the author's surname and obeying the Brazilian ABNT's rule, NBR- 6023, 2002. REFERENCES ought to come under this title in the end of the text.

Natal (RN), 2008.

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 – 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 – Acesso 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 – Número 2 – julho/dezembro – 2001

DOSSIÊ COMPLEXIDADE – CAMINHOS

- Maria da Conceição Xavier de Almeida* – Reforma do pensamento e extensão universitária
Edgar Morin – A suportável realidade
José 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 – Número 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

Cronos – Volume 3 – Número 2 – julho/dezembro – 2002

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

Cronos - Volume 4 - Número 1/2 - janeiro/dezembro - 2003

DOSSIÊ GASTON BACHELARD

Jean-Jacques Wunenburger - O pensamento rhenano de Gaston
Bachelard: conflito ou aliança da razão e da imaginação?

Fábio 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 demiurgia 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

Cláudia Netto do Valle - Histórias brasileiras

Maurício de C. T. Panella - País da infância imóvel

Cronos – Volume 5/6 – Número 1/2 – janeiro/dezembro – 2004/2005

DOSSIÊ SOCIOLOGIA CLÍNICA

Norma Missae Takeuti – Apresentação*Eugène Enriquez* – Da solidão imposta a uma solidão solidária*Norma Missae Takeuti* – O difícil exercício da alteridade*Aécio Gomes de Matos* – A democracia na miséria*Vincent de Gaulejac* – O âmago da discussão: da sociologia do indivíduo à sociologia do sujeito*Christophe Niewiadomski* – Indivíduo pós-moderno, sofrimento psíquico e desafios do trabalho social*José Newton Garcia de Araújo e Maria Mercedes Merry Brito* – Loucos pela rua: escolha ou contingência?*Tereza Cristina Carreteiro e Cristine M. Mattar* – História de vida, subjetividade e violência conjugal*Jean Gabriel Offroy* – O prenome e a identidade social: do projeto social e familiar ao projeto parental

ARTIGOS

Maria da Conceição de Almeida – Novos contextos das Ciências Sociais*Celso Frederico* – O marxismo de Lucien Goldmann*Assis Brandão* – As polêmicas de Bobbio com os comunistas italianos*Maria José de Rezende* – Diferenciação, evolução e mudança social em Fernando de Azevedo*Marcos M. B. de Mesquita* – O barroco ibero-americano: “ausência de síntese”?*Maria Célia Leonel, José Antonio Segatto* – Desmandos e violência no sertão rosiano*John Lemons* – Conservação e uso sustentável da biodiversidade: um portfólio de estudos de caso de regiões áridas da América Latina e do Caribe*Maria Noel Lapoujade* – Los imaginarios en la construcción de la identidad latinoamericana*Soraya Fleische* – Entre silêncios e esperas: uma aproximação do mundo feminino tunisiano através dos filmes de Moufida Tlatli*Márcio de Oliveira* – Juscelino Kubitschek e a construção de Brasília*Alan Daniel Freire de Lacerda, Bruno Cesário de Oliveira* – Patronagem e formação de coalizões: o caso da Unidade Popular no RN*Ivanaldo Santos* – Da gênese à crise do Estado de bem-estar*Márcio de Lima Dantas* – Valdetário Carneiro: mártir e comediante

Cronos – Volume 7 – Número 1 – janeiro/junho – 2006

DOSSIÊ POLÍTICAS PÚBLICAS

Vera Schattan Ruas P. Coelho, Ilza Araújo L. de Andrade, Mariana C. Montoya – Fóruns deliberativos: uma boa estratégia para melhorar nossas políticas sociais?

Maria do Livramento Miranda Clementino – Inovando no desenho das relações intermunicipais: o pacto territorial

Aldenôr Gomes – A gestão participativa nas políticas públicas: a experiência do Programa Fome Zero no semi-árido nordestino

Fernando Bastos – Estabelecidos e *outsiders* nas políticas de crédito: o caso do PRONAF B

Mónica Isabel Bendini, Pedro Damián Tsakoumagkos – Las tramas sociales en los procesos de modernización y globalización en los valles frutícolas del río Negro, Argentina

Lincoln Moraes de Souza – A agenda e as agendas no Brasil

ARTIGOS

Elda Rizzo de Oliveira – Comunicação mediática, modelo biomédico e curas mediúnicas

Célia Regina Congílio Borges – Ações governamentais e reestruturações produtivas no Brasil: o mito do Estado mínimo

Jean Carlo de Carvalho Costa – Sílvio Romero e a “idéia das três raças”: uma hermenêutica do nacional a partir da categoria miscigenação

Edison Bariani – Padrão e salvação: o debate Florestan Fernandes x Guerreiro Ramos

Fernando Bessa Ribeiro, Octávio Sacramento – Sexo, amor e interesse entre *gringos* e *garotas* em Natal

Marina Soler Jorge – Cultura popular, cultura erudita e cultura de massas no cinema brasileiro

Cronos – Volume 7 – Número 2 – julho/dezembro – 2006

DOSSIÊ MODERNIDADE & PÓS-MODERNIDADE: REFLEXÕES

Olgária Matos – Metrópole e angústia: acosmismo e cosmopolitismo

João Emanuel Evangelista – Teoria social e pós-modernismo: a resposta do marxismo aos enigmas teóricos contemporâneos

Michel Maffesoli – Religação imaginal

Renarde Freire Nobre – Weber e a influência do protestantismo na configuração da modernidade ocidental

Wilma de Nazaré Baía Coelho – Igualdade e diferença na escola: um desafio à formação de professores

Lúcia Leitão – Um traço, muitos riscos

Paulo Roberto Ceccarelli – As repercussões das novas organizações familiares nas relações de gênero

Maria Ruth Sousa Dantas de Araújo – Um lugar onde se situar

ARTIGOS

Benedito Nunes – Volta ao Mito na ficção brasileira

Flavio Lúcio R. Vieira – O método sem história: uma crítica da metodologia moriniana da complexidade

Edmilson Lopes Júnior – Os cangaceiros viajam de Hilux: as novas faces do crime organizado no interior do Nordeste do Brasil

Giovanni Alves – Trabalho, técnica e estranhamento: uma análise sociológica do filme “Matrix”

Maria Tereza Garcia – Violência e medo, elementos extintos no *newsmaking* do jornalismo público?

Cristiano Lima Ferraz – Repensar 1942: o SENAI frente à metamorfose do industrialismo

Cronos – Volume 8 – Número 1 – janeiro/junho – 2007

DOSSIÊ GLOBALIZAÇÕES ALTERNATIVAS

Boaventura de Sousa Santos – Os direitos humanos na zona de contacto entre globalizações rivais

José Willington Germano – Globalização contra-hegemônica, solidariedade e emancipação social

Elida Lauris – Pluralismo emancipatório? Uma abordagem a partir dos movimentos indígenas da América Latina

Norma Felicidade Lopes da Silva Valencio, Mariana Siena, Victor Marchezini e Daniela de Cunha Lopes – O desastre como desafio para construção de uma hermenêutica diatópica entre o Estado e os afetados

Cristiane do Socorro Loureiro Lima – Reinvenções necessárias no século XXI: democracia direitos humanos e instituições de segurança

Eunice Cristina do Nascimento Castro Seixas – Discursos pós-coloniais sobre a lusofonia: comparando Agualusa e Saramago

Luciana Rosa Marques – Políticas de democratização da educação: um estudo com base no pensamento de Boaventura de Sousa Santos

Débora Regina Pastana – O “Estado punitivo brasileiro” e a “democracia representativa elitista” de Boaventura de Sousa Santos

ARTIGOS

- Maria Noel Lapoujade* – Traduzido por *Nelson Patriota* – Ariel e Calibã como protótipos da espécie humana
- Homero de Oliveira Costa* – Democracia e participação na teoria pluralista
- Dacier de Barros e Silva* – Fragilidades de uma sociedade: em busca de um eu não perdido, ou os entraves do desenvolvimento nacional
- Daniel Pereira Andrade* – O perigo da “normalidade”: o caso Eichmann
- Luciana Carlos Celestino* – História da Donzela Teodora: uma narrativa de transgressão feminina em direção ao reino da Alma Selvagem

Cronos – Volume 8 – Número 2 – julho/dezembro – 2007

DOSSIÊ ENSINO DA SOCIOLOGIA NO BRASIL

- Heloísa Martins* – O ensino de métodos e técnicas de pesquisa nos cursos de Ciências Sociais
- Amaury Cesar Moraes* – O que temos de aprender para ensinar ciências sociais?
- Ileizi Fiorelli Silva* – A sociologia no ensino médio: os desafios institucionais e epistemológicos para a consolidação da disciplina
- Tânia Elias* – Trajetórias da Sociologia Brasileira: considerações históricas
- Simone Meucci* – Entre a escola nova e a oligarquia: a institucionalização da sociologia na escola normal de Pernambuco – 1929-1930
- Ana Laudelina Ferreira Gomes* – Notas críticas sobre as Orientações Curriculares Nacionais (OCN's) para o ensino de Sociologia no Ensino Médio

ARTIGOS

- Beatriz Maria Soares Pontes* – Região e regionalização no contexto da globalização: a região sob diferentes óticas, no contexto do método dialético
- Patrícia Alves Ramiro* – Ensaio sobre a renda
- Ana Paula Pereira Gomes* – O Negro – Individual, coletivo, self, raça e identidade: algumas questões sobre o tornar-se negro e a auto-rejeição
- Arilson Silva de Oliveira* – O jardim encantado da religião chinesa sob o olhar weberiano
- José Antonio Spinelli e Rubens Pinto Lyra* – Capitalismo de acumulação flexível e as categorias gramscianas

ENTREVISTA

Nelson Dacio Tomazi – Entrevistado por Ana Laudelina Ferreira Gomes

Conversa sobre Orientações Curriculares Nacionais (OCN's)

POEMAS

João da Mata Costa – 100 anos de encantamento do nosso primeiro poeta:

Lourival Açucena (1827-1907)

RESENHAS

José Gllauco Smith Avelino de Lima – Rosa Luxemburgo ou o preço da liberdade

Nara Pessoa – A cultura como práxis

Cronos – Volume 9 – Número 1 – janeiro/junho – 2008

DOSSIÊ UTOPIAS URBANAS

*Laurent Vidal – Utopias urbanas no Brasil contemporâneo dos
equivocos do nome à multiplicidade das experiências*

Maria da Conceição Coelho Ferreira – O sertanejo e a cidade, uma imagem utópica

Remy Lucas O ano em que Zumbi tomou o Rio ou a utopia revolucionária das favelas

Inaê Elias Magno da Silva – Utopia e silêncio: vida pedestre, imagem e emoção em Brasília

Christiane Machado Coelho – Utopias urbanas: o caso de Brasília e Vila Planalto

*Daniella de Castro Rocha – Da utopia brasiliense à realidade do Distrito Federal: a
emergência e a difícil estabilização de um espaço político específico em Brasília*

*Maria Isabel de Jesus Chrysostomo – Um projeto de cidade-indústria
no Brasil moderno: o caso de Ipatinga (1950-1964)*

ARTIGOS

Ricardo Luiz de Souza – A ordem e a síntese: aspectos da sociologia de Auguste Comte

Edgard de Assis Carvalho – Ética complexa e democracia política

Patrick Le Guirriec – A sociabilidade nos condomínios horizontais: ensaio de tipologia

*Joana El-Jaick Andrade – O ocaso da sociedade do trabalho? reflexões sobre a crise
do paradigma do trabalho nas sociedades capitalistas contemporâneas*

Márcio Luiz do Nascimento - Desencantamento do mundo: acréscimos-explicativos de Max Weber à “versão final” de “A Ética Protestante e o ‘Espírito’ do Capitalismo”

ENTREVISTA

Patrick Le Guirriec - Université François Rabelais à Tours (França),

Edmilson Lopes Júnior (UFRN) e *Márcio Moraes Valença* (UFRN)

Entrevistados por *Alex Galeno* (UFRN)

Cidade, Utopia e Medo

POEMAS

Sanderson Negreiros

“50 poemas escolhidos pelo autor: Sanderson Negreiros (2008)

A Rimbaud, o amálgama

À Tarde

Não é casa de infância

RESENHAS

Gilcerlândia Pinheiro de Almeida Nunes (UFRN) - “A integração do negro na sociedade de classes”: uma difícil via crucis ainda a caminho da redenção

Anaxsuell Fernando da Silva (UNICAMP) - O oculto e o inculto na poesia de Fernando Pessoa

CRONOS

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

TEMAS PARA OS PRÓXIMOS DOSSIÊS

Meio Ambiente e Sociedade

Josué de Castro

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. Av. Senador Salgado Filho, 3000, Lagoa Nova - Natal/RN - CEP: 59078-970 - E-mail: 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
Av. Senador Salgado Filho, 3000 - 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. 9, n. 2, jul./dez. 2008.**

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 da UFRN

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):

À

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE - UFRN
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
Av. Senador Salgado Filho, 3000 - Lagoa Nova - Natal/RN - Brasil - CEP 59078-970
Email: cronos@cchla.ufrn.br

Leia, assine, divulgue e remeta artigos para publicação do próximo número
Veja as normas editoriais e envie artigos inéditos

IMPRESSÃO E ACABAMENTO
Oficinas Gráficas da EDUFRN
Editora da UFRN, em julho de 2009.