DANIELLE PERIN ROCHA PITTA
ROGÉRIO DE ALMEIDA
ANE BEATRIZ REIS
(ORGS.)

IMAGINÁRIO DO ENVOLVIMENTO/ DESENVOLVIMENTO

FEUSP

IMAGINÁRIO DO ENVOLVIMENTO/ DESENVOLVIMENTO

Conselho Editorial:

Alberto Filipe Araújo, Universidade do Minho, Portugal
Alessandra Carbonero Lima, USP, Brasil
Ana Guedes Ferreira, Universidade do Porto, Portugal
Ana Mae Barbosa, USP, Brasil
Anderson Zalewski Vargas, UFRGS, Brasil
Antonio Joaquim Severino, USP, Brasil
Aquiles Yañez, Universidad del Maule, Chile
Belmiro Pereira, Universidade do Porto, Portugal
Breno Battistin Sebastiani, USP, Brasil
Carlos Bernardo Skliar, FLASCO Buenos Aires, Argentina
Cláudia Sperb, Atelier Caminho das Serpentes, Morro Reuter/RS, Brasil
Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, UFABC, Brasil
Daniele Loro, Università degli Studi di Verona, Itália
Elaine Sartorelli, USP, Brasil
Danielle Perin Rocha Pitta, Associação Ylê Seti do Imaginário, Brasil
Edesmin Wilfrido P. Palacios, Un. Politecnica Salesiana, Ecuador
Gabriele Cornelli, Universidade de Brasília, Brasil
Gerardo Ramírez Vidal, Universidad Nacional Autónoma de México
Jorge Larossa Bondía, Universidade de Barcelona, Espanha
Ikunori Sumida, Universidade de Kyoto, Japão
Ionel Buse, C. E. Mircea Eliade, Unicersidade de Craiova, Romênia
Isabella Tardin Cardoso, UNICAMP, Brasil
Jean-Jacques Wunnenberger, Université Jean Moulin de Lyon 3, França
João de Jesus Paes Loureiro, UFPA, Belém, Brasil
João Franscisco Duarte Junior, UNICAMP, Campinas/SP, Brasil
Linda Napolitano, Università degli Studi di Verona, Itália
Luiz Jean Lauand, USP, Brasil
Marcos Antonio Lorieri, UNINOVE, Brasil
Marcos Ferreira-Santos, USP, Brasil
Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio, USP, Brasil
Marian Cao, Universidad Complutense de Madrid, España
Mario Miranda, USP, Brasil
Patrícia P. Morales, Universidad Pedagógica Nacional, Ecuador
Pilar Peres Camarero, Universidad Autónoma de Madrid, España
Rainer Guggenberger, UFRJ, Brasil
Regina Machado, USP, Brasil
Roberto Bolzani Júnior, USP, Brasil
Rogério de Almeida, USP, Brasil
Soraia Chung Saura, USP, Brasil
Walter Kohan, UERJ, Brasil

DANIELLE PERIN ROCHA PITTA

ROGÉRIO DE ALMEIDA

ANE BEATRIZ REIS

(ORGS.)

IMAGINÁRIO DO ENVOLVIMENTO/ DESENVOLVIMENTO

DOI: 10.11606/978 6587047577

FEUSP

SÃO PAULO, SP
2023

© 2023 by Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

Coordenação editorial: Rogério de Almeida e Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio
Projeto Gráfico e Editoração: Marcos Beccari e Rogério de Almeida
Revisão dos autores

Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e a autoria e respeitando a Licença Creative Commons indicada.

Catalogação na Publicação
Biblioteca Celso de Rui Beisiegel
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

I31 Imaginário do envolvimento/desenvolvimento / Organizado por Danielle Perin Rocha Pitta, Rogério de Almeida, Ane Beatriz Reis. -- São Paulo: FEUSP, 2023.
3.228 Kb ; PDF.

ISBN 978-65-87047-57-7 (E-book)
DOI: 10.11606/9786587047577

1. Antropologia do imaginário 2. Desenvolvimento 3. Sustentabilidade 4. Educação ambiental I. Pitta, Danielle Perin Rocha II. Almeida, Rogério de III. Reis, Ane Beatriz IV. Título

CDD 22. ed. 37.045

Ficha elaborada por: Nicolly Leite – CRB-8/8204

Universidade de São Paulo
Reitor: Prof. Dr. Carlos Gilberto Carlotti Junior
Vice-Reitora: Profa. Dra. Maria Arminda Nascimento Arruda

Faculdade de Educação
Diretora: Profa. Dra. Carlota Josefina Malta Cardozo dos Reis Boto
Vice-Diretor: Prof. Dr. Valdir Heitor Barzotto
Avenida da Universidade, 308 - Cidade Universitária - 05508-040 – São Paulo – Brasil
E-mail: spdfe@usp.br / http://www4.fe.usp.br/

FEUSP

SUMÁRIO

Nota Prévia 9

Apresentação: O Imaginário do envolvimento/desenvolvimento 10
Danielle Perin Rocha Pitta

O envolvimento sustentável como um novo paradigma para as políticas públicas 18
Virgílio Maurício Viana

Por um saber peregrino 22
Nancy Mangabeira Unger

L'héritage hippie: penser global, agir local. Une utopie en actes pour l'enveloppement durable 38
Martine Xiberras

Problématique du Développement en Afrique Noire: une approche Mythocritique et Mythanalytique 55
François Guiyoba

Imaginário do "envolvimentarismo" 78
Michel Maffesoli

Imaginário radical: criação-destruição. Elementos para pensar o envolvimento/desenvolvimento 90
Manuel Losada

Le paradigme du développement et le problème de la modernité en Afrique 106
Charles Ossah Eboto

Eixos e curvas para a criação de um espaço intermediário e poético 151
Tania da Rocha Pitta

Desenvolvimento e Modernidade: os desafios de um tempo 159
Tânia Elias Magno da Silva

O processo de remitologização da natureza amazônica através da literatura de Paes Loureiro
Maria Goretti Ribeiro 181

Comunicação, palavra e políticas públicas: a importância do conceito envolvimento para a construção da cidadania sustentável
Evandro Ouriques 201

Imaginários, saberes e gestos mínimos: a má educação
Anelice Ribetto 245

Homens & Mangues
Tânia Lima 265

Cultura e Desenvolvimento com Envolvimento: Relato do Projeto Cultura em Movimento: Secult Itinerante (2005-2006)
Cláudia Sousa Leitão 276

Bem-estar e bem-querer: que bem queremos?
Celeste Cordeiro 298

A lógica dos mitos no Candomblé pernambucano
Katiane Fernandes Nóbrega 302

Gênero e imaginário entre os Wari: etnografia e teste arquétipo de nove elementos (AT-9)
Arneide Bandeira Cemin 314

Topofilia na Terceira Idade: introdução à sociagogia do (re)envolvimento e ação cultural
Adilson Marques 330

Velhice institucionalizada e imaginário: exclusão-inclusão, sofrimento-amor, esperança-morte e desestrutura
Altair Macedo Lahud Loureiro 338

Manuscritos Culinários Conventuais Pessoenses no Imaginário do Envolvimento e Desenvolvimento 357
Alessandra Gomes Coutinho Ferreira
Beliza Áurea de A. Mello

Cordel no ciberespaço: saída para crises 368
Willian Lima de Sousa
Beliza Áurea de Arruda Mello

Os Caretas de Triunfo: Envolvimento e Força na Brincadeira dos Mascarados 374
Maria das Graças Vanderlei da Costa

O cordel do século XXI: percurso de continuidade, de transformação e de desenvolvimento 394
Linduarte Pereira Rodrigues

Ninhos de envolvimento 411
Hugo Menezes
Luciana Gama
Maria das Graças V. da Costa

Nota Prévia

Os textos aqui reunidos relacionam-se com os trabalhos apresentados no XV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário – Imaginário do Envolvimento/Desenvolvimento (Outubro 2008 – UFPE – Recife). Estão sendo ora publicados devido à premente atualidade do tema. A seleção destes textos levou em conta preocupações com os seguintes aspectos: interdisciplinaridade (antropologia, sociologia, educação, geriatria...) e a presença de saberes ancestrais e da cultura popular.

Os organizadores esperam contribuir para esclarecer alguns aspectos referentes às escolhas a serem feitas com urgência em relação ao futuro do nosso planeta.

Apresentação

O Imaginário do envolvimento/desenvolvimento

Danielle Perin Rocha Pitta

Equipe do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas sobre o Imaginário (UFPE)

Os Ciclos de Estudos sobre o Imaginário, realizados na Fundação Joaquim Nabuco e na Universidade Federal de Pernambuco de 1976 a 2011 sempre tiveram entre seus objetivos o de acompanhar as questões de atualidade tanto a nível do cotidiano da vida social quanto dos grandes debates acadêmicos das diversas áreas de conhecimento tais como: filosofia, antropologia, sociologia, psicologia, saúde, literatura, política, entre outros. Neste ano de 2008 os governos apresentam projetos que dizem respeito ao desenvolvimento e criam planos para tanto, como o PAC (Programa de Aceleração do Crescimento) aqui no Brasil. Ora, há anos que se fazem críticas a estes projetos: o que representam em termos de vivência para a grande maioria das populações? O que representam em termos de futuro do planeta e logo da humanidade?

Considera-se aqui - como demonstra a sequência destes textos - que a escolha do desenvolvimento, com o objetivo econômico e político, decorre de dimensões culturais específicas, elas próprias direcionadas, sustentadas, pelas suas bases míticas.

Gilbert Durand coloca, a respeito do "trajeto antropológico", que a tensão entre dois pólos (ou duas estruturas do imaginário) é responsável por qualquer dinâmica sociocultural. Envolvimento e desenvolvimento são pois aqui considerados como pólos entre os quais estão incluídas as dimensões da vivência que diz respeito a diversos

campos: o político principalmente, mas também o da consciência de cada um quanto às suas responsabilidades sociais, tais como, questões éticas, morais e inclusão/exclusão social. Não se trata pois de estabelecer mais uma dicotomia, mas de perceber estas dimensões como polaridades dinâmicas.

O tema surgiu no Ciclo de Estudos anterior que tratou das dimensões imaginárias da natureza, onde se pôde observar, entre outros, o tratamento dado à natureza em função de projetos de desenvolvimento. Por outro lado, observa-se que os governos vêm propondo planos de desenvolvimento sustentável e de crescimento acelerado. O que significam estas propostas em termos de vivência e de futuro do planeta?

Na imprensa e nas publicações científicas têm se multiplicado as críticas a esse desenvolvimento dito sustentável[1]. É assim que em 2003 é publicado um livro de Stéphane Bonnevault "Desenvolvimento insustentável. Por uma consciência ecológica e social"[2], onde ele diz "se ninguém escapa ao desenvolvimento, é que o ocidente autorizou-se a embarcar, sem aviso prévio, o resto do mundo em sua cruzada aberrante, o crescimento econômico a todo custo, sem se preocupar com os amanhãs – que estão longe de ser radiosos, senão para alguns raros privilegiados. Deveríamos nós, deixar comprometer o devir do planeta para que alguns possam impunemente assegurar seu delírio de dominação da natureza e satisfazer os desejos de seu gigantesco ego econômico?"

Quando se trata de sociedades não industrializadas, a tônica da vivência é o envolvimento: diz Virgílio M. Viana em seu artigo "Envolvimento sustentável e conservação das florestas brasileiras"[3] a respeito dos caiçara: "D*es-envolver* para as populações tradicionais - não apenas a caiçara -significa perder o *envolvimento* econômico, cultural, social e ecológico com os ecossistemas e seus recursos naturais. Junto com o *envolvimento*, perde-se a dignidade e a perspectiva de construção da cidadania. Perde-se ainda o saber e com ele o conhecimento dos sistemas tradicionais de manejo que, ao contrário do que normalmente se pensa, podem conservar os ecossistemas naturais de forma mais efetiva do que os sistemas técnicos convencionais. O processo de degradação ambiental se acelera com a expulsão - às vezes violenta -das populações tradicionais de suas terras. Obviamente essas consequências do *desenvolvimento* não são coerentes

1 http://www.decroissance.info/-Liens-

2 Bonnevault Stéphane, Développement insoutenable. Pour une conscience écologique et sociale, Éditions du croquant, 2004.

3 Ambiente e Sociedade n. 5 - 1999

com a busca da sustentabilidade do nosso Planeta. Segundo o dicionário Michaelis, *desenvolver* significa *tirar o invólucro, descobrir o que estava encoberto*; *envolver* significa *meter-se num invólucro, comprometer-se*. Dessa forma, poderíamos dizer que *desenvolver* uma pessoa ou comunidade significa retirá-la do seu invólucro ou contexto ambiental; descomprometê-la com o seu ambiente". Envolver significa então perceber o invólucro, reverenciar a terra como o invólucro. Para E. Morin a Terra não é "a adição de um planeta físico, mais a biosfera, mais a humanidade. A Terra é uma totalidade complexa física/biológica/antropológica, em que a vida é uma emergência da história da Terra e o homem uma emergência da história da vida terrestre. (...) Não podemos mais considerar como entidades claramente separadas, impermeáveis umas às outras, homem, natureza, vida, cosmos. A vida nascida da Terra, é solidária da Terra e "nenhum ser vivo, mesmo humano, pode libertar-se da biosfera"[4].

Considerando que os projetos de desenvolvimento dizem respeito a uma visão de mundo específica, e levando em conta as bases míticas destas visões, o **objetivo geral** desta publicação é discutir, **a partir das dimensões simbólicas, arquetípicas e míticas**, as diversas possibilidades de organização socioeconômicas ambientais.

É Sheldrake quem esclarece, criticando o posicionamento do filósofo Bacon: "Em retrospecto, podemos ver que ele [Bacon] estava errado. Pense, por exemplo, na atual devastação da floresta amazônica, que se tornou possível graças à tecnologia e à fé baconiana no direito do homem dominar a natureza. Uma sadia razão e uma verdadeira religião não estão hoje em evidência em lugar algum, e nada poderia hoje estar mais distante de nós do que o inocente exercício do direito, concedido ao homem por Deus, de dar nomes às criaturas. Espécies incontáveis dessas criaturas estão sendo exterminadas, espécies que não chegam sequer a receber um nome, e que desaparecem desconhecidas."

Sheldrake cita a exploração do Velho Oeste americano como a aplicação exemplar deste modelo. Na década de 1860, com as estradas de ferro, precisou-se de carne e couro e os búfalos começaram a ser abatidos, até mesmo por mero "prazer". Para se ter uma ideia, apenas em dois anos, de 1872 a 1874, foram caçados mais de três milhões de búfalos. Em 1880, ou seja, seis anos após, não existiam mais búfalos, a não ser cerca de mil em reservas no final do século, que no início, pelos próprios cálculos

4 Morin in Terra Pátria p. 56

mecanicistas, deveriam ser de trinta a quarenta milhões. Mas os índios não sofreram menos, como sabemos. Os índios das planícies foram os últimos a serem exterminados, sob o comando do general William Tecumseh Sherman, que na mesma década de 1860 traçou o seguinte plano em carta ao irmão: "Quanto mais pudermos matar neste ano, menos terão que ser mortos na próxima guerra, porque quanto mais desses índios eu vejo, mais convencido fico de que todos têm que ser mortos ou mantidos como uma espécie de indigentes. Seus atentados à civilização são simplesmente ridículos"[5].

É esta outra percepção de mundo que se expressa, de forma ao mesmo tempo contundente e poética, num texto bastante conhecido nos meios ecológicos, intitulado *"Manifesto do chefe Seatle",* no qual este, em resposta a uma proposta de compra das terras da sua tribo, feita no ano de 1854, pelo presidente dos Estados Unidos, teria exposto o ponto de vista do seu povo sobre o homem e sua relação com o planeta. Diz um dos trechos do Manifesto:

"Somos parte da Terra e ela faz parte de nós. As flores são nossas irmãs; o cervo, o cavalo, a grande águia são nossos irmãos. Os picos rochosos, os sulcos úmidos nas campinas, o calor do corpo do potro e o homem – todos pertencem à mesma família. Portanto, quando o Grande Chefe em Washington manda dizer que deseja comprar nossa terra pede muito de nós. Sabemos que o homem branco não compreende nossos costumes. Uma porção de terra, para ele, tem o mesmo significado que qualquer outra, pois é um forasteiro que vem à noite e extrai da terra aquilo de que necessita. A Terra não é sua irmã, mas uma mulher atraente e, quando ele a conquista, prossegue seu caminho. Deixa para trás os túmulos de seus antepassados e não se incomoda. Retira da terra aquilo que seria dos seus filhos e não se importa. A sepultura do seu pai e os direitos dos seus filhos são esquecidos. Trata sua mãe, a Terra e seu irmão, o Céu como coisas ou enfeites coloridos. Seu apetite devorará a Terra deixando somente um deserto. (...) O que é o homem sem os animais? Se todos os animais se fossem, o homem morreria de uma grande solidão de espírito. Pois o que ocorre com os animais, breve acontecerá ao homem. Há uma ligação em tudo. Tudo o que acontecer à Terra acontecerá aos filhos da Terra. Se os homens cospem no solo estão cuspindo em si mesmos. Isto sabemos: a Terra não pertence ao homem, ohomem pertence à Terra. O homem não tramou o tecido da vida, ele é simplesmente um de seus fios. Tudo o que fizer ao tecido, fará a si mesmo".

5 Relatório Folha da Utopia Brasileira - caderno Mais! de 23/4/00 Citado por Evandro Vieira Ouriques - http://www.unicrio.org.br/Textos/dialogo/evandro_vieira_ouriques.htm.

O cuidado necessário então para que o diálogo entre as culturas exista é que sejam mantidas as diferenças e que estas sejam igualmente respeitadas.

O que existe de comum a todas as culturas é, sem dúvida, a possibilidade de dispor da quantidade de alimento necessária para mantê-la viva. Ora para tanto a natureza, pelo menos no que diz respeito ao Brasil, é pródiga. Não seria preciso trabalhar tal é a quantidade de frutas, raízes, folhas, grãos, animais, etc. que estão à disposição do homem. Para se abrigar, basta um telhado de folhas e para se aquecer uma boa fogueira. Fora isto, os desejos são culturalmente criados. Desenvolvimento seria então o desenvolvimento de necessidades? Necessidades culturalmente escolhidas?

Os resultados de uma pesquisa publicada pela Folha de São Paulo em 2000[3] suscitaram uma polêmica: Ronaldo Mota Sardenberg, embaixador, ministro da Ciência e Tecnologia, preocupou-se: "... não deixa também de surpreender e preocupar a ausência, no imaginário de nosso povo, dos grandes assuntos da atualidade: a ciência (totalmente ausente) e, parcialmente, a tecnologia, que são os fatores mais dinâmicos de mudança no mundo atual. Sem ciência e tecnologia, como pode um país aspirar alcançar uma posição de relevo no futuro? Trata-se de uma das mais importantes questões a ser colocadas não apenas aos governantes, ao sistema político e aos meios de comunicação, mas ao povo brasileiro"[6].

Já Roberto Nicolsky vai colocar que "Há muitos anos vimos batendo nessa tecla, mas parece que, finalmente, a sua ressonância amplificou-se. Agora podemos ter uma bandeira, uma causa nacional: façamos da inovação tecnológica gerada no país o novo paradigma do nosso desenvolvimento sustentável".[7]

Vê-se por aí que se considera o desenvolvimento exclusivamente no plano tecnológico e que, além do mais, se considera óbvio que toda cultura, e a brasileira em particular, só pode ter um desejo: o desenvolvimento. Este é o imaginário de políticos e dirigentes formados em escolas ocidentais. Daí o espanto: a ausência no imaginário do povo brasileiro dos grandes assuntos da atualidade: a ciência (totalmente ausente) e, parcialmente, a tecnologia.

6 SARDENBERG Ronaldo Mota, foi secretário de Assuntos Estratégicos da Presidência da República (governo FHC, primeiro mandato) e representante permanente do Brasil na ONU (1991-95). Folha de São Paulo, Caderno "Tendências/Debates", Opinião - 30/04/2000)

7 NICOLSKY Roberto, Instituto de Física da UFRJ e membro da Comissão Especial para o Desenvolvimento Tecnológico do Estado do Rio de Janeiro. Folha de São Paulo, 09/05/2000, pág. A-3

Ora, bem se sabe que a tecnologia, se em parte pode ser absolutamente sedutora produzindo aviões, foguetes, computadores, por outro lado é sinônimo de uma irreversível destruição: poluição, bombas, energia nuclear, desmatamento, doenças de toda ordem, desequilíbrio mental, sofrimento, genocídios de todo tipo…

É assim que W. Sachs escreve: "A ideia de desenvolvimento não é hoje senão uma ruína na paisagem intelectual. Ela entulha nosso pensamento, mas ela constitui uma parte imensa de uma era terminada. Está mais do que em tempo de aprofundar este conceito, de desbastar seus fundamentos, de liberá-los das numerosas construções sobrepostas para revelá-lo como o monumento de uma era ultrapassada, mas digna de interesse."[8] Como diz o autor, este tipo de desenvolvimento só faz sentido em um mundo concebido como arena econômica.

Se a visão de mundo for outra, tudo muda. A visão de mundo ocidental, baseada em um tempo linear, concebeu uma teoria evolucionista que, no que diz respeito às culturas, estabelece graus de desenvolvimento.... tecnológicos, considerando a tecnologia ocidental a ponta do desenvolvimento. Que se imagine uma cultura com outra visão de mundo para a qual desenvolvimento seria obter um grau de espiritualidade cada vez maior com total desprendimento de bens materiais... o que seria da tecnologia? Ou que se imagine uma tecnologia direcionada para o bem estar da natureza, para que nada venha ferir ou causar qualquer sofrimento à nossa mãe terra...

Mostra a antropologia que a construção da cultura se faz em função de atribuir sentido ao universo e logo à humanidade. Cada cultura, através de sua sensibilidade própria, como foi visto, vai formar uma imagem deste universo e se situar dentro dele. As possibilidades, nesta construção, são infinitas, correspondem à capacidade humana de liberdade na criação. Estas imagens primordiais, explicitadas através dos relatos míticos, é que vão servir de base na organização da vida: desde o panteon dos deuses até a produção e distribuição dos bens. Da vida não só dos homens, mas do planeta como um todo.

Novamente Sheldrake, observa como a concepção mecanicista conduziu o humano a considerar a natureza como uma entidade inerte e a se afastar assim de sua própria natureza". E são muitos a advogar uma mudança de paradigmas urgente, desde Gaston Bachelard, Gilbert Durand, F. Capra e tantos outros.

8 SACHS, Wolfgang - Le développement: une course dans le monde conçu comme arène économique. - http://www.jutier.net/contenu/wolsachs.htm

Mas vai mostrar também Sheldrake que o direcionamento dado à organização econômica atual está na Bíblia: a terra deve ser **explorada** pelo homem, e a nossa missão é **crescer e se multiplicar**. Dados da nossa mitologia.

Ora, a definição mais aceita para desenvolvimento sustentável, encontrada em qualquer página da internet, é o desenvolvimento capaz de suprir as necessidades da geração atual, sem comprometer a capacidade de atender as necessidades das futuras gerações. É o desenvolvimento que não esgota os recursos para o futuro. Mas será ela suficiente para orientar a organização econômica, a atividade produtiva? Será ela adequada a qualquer cultura ou sociedade?

Diante de tal insustentabilidade do modelo de desenvolvimento vigente, propõe-se uma análise a respeito da discussão atual sobre sustentabilidade, visando uma reflexão sobre a mudança de paradigma de Desenvolvimento Sustentável para **Envolvimento Sustentável**, considerando que desenvolver é a antítese de envolver. Desta forma, pretende-se propor um resgate dos saberes ecológicos tradicionais, utilizados pelas comunidades tradicionais durante sua apropriação dos recursos naturais, objetivando formar subsídios para o desenvolvimento de práticas eficientes para a Educação Ambiental (MATOS, A. P. e LOPES CORRÊA, R.).

A noção de progresso é igualmente um ponto de discussão extremamente interessante na medida em que, na maior parte das discussões, acadêmicas ou não, parte-se do princípio que progresso e desenvolvimento são bem definidos e são o desejo de todos. Ora, poderíamos considerar como progresso, por exemplo, a capacidade crescente de harmonização com a natureza... E neste caso, seria necessário reconhecer um franco des-progresso! Nesta perspectiva, os países ditos subdesenvolvidos seriam de fato os mais desenvolvidos... porque ainda envolvidos.

Quando se trata de pedagogia, pode-se citar Paul Tylor que diz: "Só se conseguirmos criar uma pedagogia que articule os saberes solares e nossos saberes lunares, ou seja, uma epistemologia de envolvimento que valorize não os saberes de uma cultura de silêncio mas os saberes que vão além das nossas palavras. Uma epistemologia transdisciplinar que integre nos saberes dominantes e científicos nossos outros saberes de experiência, de intuição, e de emoção. A dialética polarizada entre objetividade/ subjetividade, dedução/ indução, inteligência/sensibilidade que a Universidade salvaguarda, e logo indiretamente, a reitoria e a escola, só pode exacerbar

as forças de opressão. Como dizia Paulo Freire, existe uma pedagogia do coração, assim como da esperança, e os dois ampliam o conceito e a prática do diálogo libertador. E aí onde as palavras são inadequadas, como se exprime a relação eventual que devemos estabelecer, como educadores, seja com as pessoas oprimidas, seja com os opressores? Que pedagogia para que liberdade?"[9]

Ainda sobre a noção de progresso, o professor Pierre Halen, em correspondência trocada a este respeito, vai dizer que "A figura de Prometeu esteve muito tempo no centro dos discursos de desenvolvimento, na época em que eram considerados 'progressistas': o triunfo da laicidade conquistadora sobre as trevas do obscurantismo. Hoje, Prometeu se re-acorrentou, sofre a sua punição, os deuses do meio ambiente o castigam pela sua temeridade. O crescimento é mítico, mas a crítica do crescimento arrisca sê-lo também..."

Nesta mesma correspondência, o professor Marc-Mathieu Munch, coloca que: "como observador do mundo atual tal como ele vai (ou não vai), me parece evidente que o mito do desenvolvimento sobre o qual nossos chefes funcionam todos e que se opõe ao do envolvimento, tornou-se perigoso para o futuro da humanidade.Tomo uma imagem: nossos chefes se comportam atualmente como um embrião de nove meses que, não tendo conhecido nada além do desenvolvimento no ventre de sua mãe, decidiria continuar, sem nascer, sem sair, crescendo neste meio tão quente, tão envolvente e tão protetor. Iria para a catástrofe; a natureza lhe faria saber disto rapidamente com a arma final da qual detém o segredo, a morte. É somente uma imagem, mas em um primeiro momento me parece justa. O desenvolvimento é um fato de sociedade que repousa evidentemente sobre o ego que quer sempre crescer (pois sempre temos necessidade de um mito) e sobre o mito do progresso. Não se observou suficientemente que o mito da nação desmoronou. Foi substituído, pelo menos parcialmente, pelo de desenvolvimento".

9 Taylor, Paul (Université Rennes 2) : Um argumento freireano para uma pedagogia da carícia "Um olhar sobre Paulo Freire" Congresso internacional, Universidade de Évora, Portugal, 19-23 Setembro de 2000 -

O envolvimento sustentável como um novo paradigma para as políticas públicas[1]

Virgílio Maurício Viana
(ESALQ/USP e Diretor Geral da Fundação Amazonas Sustentável)

O debate sobre desenvolvimento sustentável vive hoje um paradoxo. Por um lado, conseguiu um grande êxito ao ser absorvido pelo discurso oficial. Hoje faz parte do programa e da retórica da maior parte dos governos e instituições. Por outro lado, os resultados efetivamente alcançados são muito acanhados diante do necessário. Muitas tentativas de tradução do conceito de desenvolvimento sustentável em ações práticas coerentes têm sido marcadas por uma história de fracassos. Aí a distância entre o discurso e a prática é enorme. Necessitamos, pois, de uma reflexão: por que isso ocorre? O que deveria ser feito?

Um dos entraves à implantação do conceito de desenvolvimento sustentável é a distância dos tomadores de decisão em relação à realidade. O processo convencional de tomada de decisões normalmente não envolve as populações tradicionais de forma efetiva. As decisões sobre políticas e estratégias de conservação das nossas florestas não respeitam e nem incorporam as populações tradicionais como atores- chaves para a tomada de decisões coerentes com o ideário da sustentabilidade. Normalmente a participação tem um caráter cosmético ou utilitarista. No primeiro caso, são feitas

1 Envolvimento sustentável e Conservação das florestas brasileiras. Publicado na Revista Ambiente e Sociedade, 1999, 2(5): 241-244.

reuniões mal organizadas, apenas para legitimar decisões tomadas à distância, para garantir uma roupagem mínima exigida por doadores internacionais, governos, etc. No segundo caso, a participação é eficiente na coleta do conhecimento "deles" para o "nosso" projeto. Rarissimamente as populações são envolvidas de forma a compartilhar as decisões em todas as etapas de um projeto de intervenção: concepção, implementação e avaliação. Mais raras ainda são as iniciativas que se preocupam em capacitar técnicos e pesquisadores para a utilização de métodos que criem condições para uma participação efetiva, obedeçam a um código de ética básico e resultem numa transferência de poder. O resultado é que dificilmente as populações tradicionais são *envolvidas* no processo de tomada de decisões.

Envolver, aliás, é a antítese de *des-envolver*. Está o conceito de "desenvolvimento" equivocado? Cabe aí uma reflexão, que pode ser subsidiada com base numa perspectiva caiçara sobre o real significado do *des-envolvimento*.

A formulação original dessa crítica ao *desenvolvimento* foi feita por um artista caiçara de Paraty, chamado Perequê. Ele lembra que durante séculos as populações caiçaras tinham uma vida muito adaptada às características das florestas, rios e mares das suas regiões. Era uma vida intensamente *envolvida* com a natureza. Logo pela manhã, às 4 ou 5 da madrugada, dependendo da maré e da lua, saiam para pescar ou mariscar. No meio da manhã, depois do café, trabalhavam na roça. Dependendo do dia, era a vez de pescar, fazer farinha, ir à mata tirar madeira, caçar e colher plantas medicinais; ou organizar atividades culturais tradicionais. Era um calendário de atividades muito intenso, de muito trabalho, desconhecido pela maior parte das pessoas dos centros urbanos. Com a chegada da Rio-Santos, chegou o *des-envolvimento*. Assediado por turistas deslumbrados pela pureza e beleza de suas terras, o caiçara não resistiu à tentação e trocou seus terrenos por um "monte de dinheiro". Depois de alguns anos na cidade, o dinheiro se mostrou pouco e fugaz, e chegou a dor da fome, a tristeza, da pobreza, a angústia da prostituição e marginalização dos filhos, e a saudade da terra natal. Chegou também o conhecimento sobre o que era *des-envolver*.

Para as populações tradicionais – e não apenas a Caiçara - *des-envolver* significa perder o *envolvimento* econômico, cultural, social e ecológico com os ecossistemas e seus recursos naturais. Junto com o *envolvimento*, perde-se a dignidade e a perspectiva de construção da cidadania. Perde-se ainda o saber e com ele o conhecimento dos

sistemas tradicionais de manejo que, ao contrário do que normalmente se pensa, podem conservar os ecossistemas naturais de forma mais efetiva do que os sistemas técnicos convencionais. O processo de degradação ambiental se acelera com a expulsão – às vezes violenta – das populações tradicionais de suas terras. Obviamente essas consequências do *desenvolvimento* não são coerentes com a busca da sustentabilidade do nosso Planeta.

Segundo o dicionário Michaelis, *desenvolver* significa *tirar o invólucro, descobrir o que estava encoberto*; *envolver* significa *meter-se num invólucro, comprometer-se*. Dessa forma, poderíamos dizer que *desenvolver* uma pessoa ou comunidade significa retirá-la do seu invólucro ou contexto ambiental; descomprometê-la com o seu ambiente.

Talvez seja oportuno pensar num novo conceito, a partir dessa perspectiva caiçara. Seria mais coerente mudar o nosso paradigma para o *"envolvimento sustentável"*? *Por envolvimento sustentável poderíamos entender o conjunto de políticas e ações direcionadas para fortalecer o envolvimento das sociedades com os ecossistemas locais, fortalecendo e expandindo os seus laços sociais, econômicos, culturais, espirituais e ecológicos; com o objetivo de buscar a sustentabilidade em todas essas dimensões.*

O *envolvimento sustentável* tem dois componentes básicos. Primeiro, as ações voltadas para a transformação da realidade devem fortalecer o *envolvimento* das relações das sociedades com os ecossistemas locais. No caso de populações tradicionais, que merecem atenção diferenciada, devem ser respeitados os seus direitos à propriedade e os manejos tradicionais dos ecossistemas naturais. Ao mesmo tempo, esses manejos devem ser valorizados e aprimorados, buscando maior sustentabilidade e produtividade. Em segundo lugar, os processos de tomada de decisão devem buscar a participação ativa das populações relacionadas com os diferentes ecossistemas, especialmente as populações diretamente envolvidas com a sua gestão. Para isso, técnicos e autoridades terão de se *envolver* com a realidade, ouvindo, aprendendo e respeitando a perspectiva das populações locais. Para isso é preciso criar métodos participativos que viabilizem a partilha do poder decisório.

O *envolvimento sustentável* deve buscar reverter o distanciamento do homem em relação à natureza. Ao *envolver* as sociedades com os ecossistemas locais, são fortalece os vínculos econômicos, sociais, espirituais, culturais e ecológicos. Criam-se condições favoráveis para uma lógica diferente daquela que hoje predomina e tem produzido o aumento da miséria e da degradação ambiental. Renascem possibilidades

para um manejo mais cuidadoso, feito por indivíduos que vivem, convivem, apreciam e conhecem as sutilezas dos ecossistemas naturais.

O *envolvimento sustentável* coloca a necessidade de uma profunda mudança na política de conservação das florestas brasileiras. Até quando vamos encarar as populações tradicionais como "invasoras" das unidades de conservação, cujo destino é o seu *des-envolvimento* rumo às favelas urbanas? Não é hora de apoiar e valorizar essas populações como guardiães das nossas florestas? Até quando vamos analisar os problemas ambientais como se fossem distantes dos cidadãos e cuja resolução é responsabilidade exclusiva dos governos e técnicos? A mudança deve ser radical e urgente.

O *envolvimento sustentável* impõe a necessidade de uma mudança profunda dos técnicos e autoridades. Até quando vamos conviver com decisões tomadas em gabinetes distantes da realidade, por técnicos e autoridades que ignoram o conhecimento daqueles que estão profundamente *envolvidos* com os ecossistemas naturais? Até quando se manterá o desuso de métodos participativos para a tomada de decisões? Aí também a mudança deve ser radical e urgente.

Não se trata de simplesmente adicionar um termo novo no já difícil debate sobre o futuro do Planeta e a nossa sustentabilidade. O desafio é mais profundo: através de um conceito novo estimular a mudança de nossas atitudes, valores e práticas no processo de tomada de decisões. Até hoje o *des-envolvimento* tem produzido resultados trágicos especialmente para nossas florestas e os povos que nela ou dela vivem. Na verdade, é o próprio Planeta que nos impõe medidas radicais e urgentes.

Por um saber peregrino

Nancy Mangabeira Unger
(UFBA)

Conta uma estória oriental que um sultão tinha entre seus entretenimentos, uma bailarina que dançava com sete véus diáfanos e multicoloridos. Um dia, quando assistia, com sua corte e seus convidados a esta dança, um emissário de outro reinado que ali estava comentou que aquele espetáculo era bonito, mas ainda faltava ver o que havia por detrás daquele véu.

Assim, o sultão ordenou que a bailarina tirasse o véu. Não havia como desobedecer à ordem do sultão, assim a bailarina retirou um véu. Acontece, porém, que os véus eram sete, e o sultão já agora tomado pelo desejo de investigar o que havia por detrás daquele outro véu, ordenou que também o sexto véu fosse arrancado, e depois o quinto, e assim sucessivamente até que uma vez arrancados todos os véus da bailarina, e tendo o sultão desvendado coisa nenhuma daquela dança misteriosa, ordenou que arrancassem sua pele, e a bailarina morreu.

Embora situada no oriente, a estória assinala um modo de ser e de querer que perfaz nossa história de ocidente.

Em sucessivas etapas, o Ocidente operou um corte que separou a unidade da diferença, o um do múltiplo, a luz da escuridão, o bem do mal, o corpo do espírito, o homem do Cosmos. Esta decisão histórica vem sendo lentamente declinada, no sentido gramatical do termo, ao longo de quase 2.500 anos. Com ela, nega-se a necessária tensão entre o Um e o Múltiplo, a razão é o mistério, a ciência e a poesia. A confiança

eufórica na luz de uma Razão que iria tudo desvendar permeará todo o agir humano. A natureza deixa de ser sujeito para ser objeto: o diálogo e a troca se transformam em projeto de controle e dominação. Assim, podemos ler essa história de acordo com o sentido da palavra grega "hybris", transgressão, desmesura. A luz sem sombras da Razão (que iria tudo iluminar), da ciência (que iria tudo desvendar) e da tecnologia (que iria tudo programar), comungam de uma mesma recusa de tudo que na realidade se retrai, se vela, e neste sentido oferece resistência ao desejo humano de posse e controle. Com efeito, para a pretensão compulsiva de tudo evidenciar, a existência do mistério é intolerável, porque representa o indeterminável, o não-programável, o estrangeiro ao sistema. As consequências históricas desta dinâmica são conhecidas. Em sucessivas etapas, o mito passa a ser símbolo de mistificação. O sagrado se torna domínio exclusivo de autoridades especiais. Aos que resistem, aos que persistem em ver "outra coisa" se nomeia de Louco, de Selvagem, de Traidor. A ser devidamente internado, colonizado, recuperado (ou, se a rebeldia for persistente, lobotomizado, exterminado, eliminado).

Mas o que acontece com uma civilização que opõe à voz oracular do ser o barulho do discurso programador, da definição definitiva, que não emite sinais, e sim ordens, que não indica, mas codifica?

Hoje, vivemos o ápice de um percurso civilizacional que, ao longo de séculos, foi tomado pelo desejo de habitar uma luz sem sombras, de ter uma vida sem morte, de erguer-se acima da terra e do que nela há de imponderável, de caminhar somente na certeza, de varrer do mundo qualquer sombra de dúvida, de poder, enfim, controlar a vida e seus ritmos. Passamos a entender que o real é aquilo que pode ser mensurado (e que portanto tudo que não pode ser mensurado não tem o mesmo estatuto de realidade). Na afirmação lapidar do psicólogo americano Skinner: "o objetivo da ciência é a destruição do mistério". A compulsão de separar véu, dança e bailarina, a insatisfação com tudo que se vela, - e, no entanto, tudo que é vivo se vela - a sanha de assenhorar-se do segredo da bailarina, tudo isso fala de uma dinâmica de estruturação que alcança um vigor crescente em nosso percurso de civilização.

Se não há lugar para o mistério, é porque tudo deve ser controlado, mesmo que para isso, é preciso fazer como fez o sultão: matar a bailarina.

Este modo de pensar não é a única possibilidade dada ao homem; pelo contrário, trata-se de uma concepção historicamente datada, mas que exerceu tal domínio sobre nossa época que as identificamos com a própria realidade. Uma das maneiras de ganhar

um recuo diante de nosso modo habitual de pensar, é de confrontá-lo com outras experiências de pensamento que perfazem também a história do ocidente, e de modo inaugural. Na experiência grega originária, a palavra *physis* expressa a totalidade do real enquanto um brotar, um jorrar, um eclodir a partir de si mesmo. *Physis* é este processo espontâneo pelo qual algo vem a ser o que é, nasce ou cresce e é, não em função de uma intervenção externa, mas em virtude da força própria. Nesta compreensão, cada ser da natureza é experienciado como um puro surgir.

Por isso, há uma proximidade de essência entre *physis* e *tzoé* (vida), *tzoon* (ser vivo). Pois vida para o grego é também o puro emergir, o movimento de emergir. A este movimento de vir à luz de todos os seres, corresponde ao mesmo tempo um velamento, um retraimento, um ocultamento. Esta tensão entre luz e mistério é constitutiva da experiência grega do real. No dizer do pensador pré-socrático Heráclito, "surgimento tende ao encobrimento". Por isso, a experiência grega não tem na reflexão sua forma mais imediata, porque ela se dá como abertura à eclosão do real. Esta imediatez se nutre de *thaumas*, a experiência do maravilhamento e do espanto. Este processo mediante o qual os seres aparecem e perduram por um tempo no brilho de sua aparência se revela, se manifesta, como Cosmos. A palavra Cosmos provém de *cosmei*, ornar-se. Mas a experiência grega do brilhar e do ornar-se não é uma experiência do sujeito: é o brilho e a beleza da própria realidade em sua manifestação como todo ordenado: O Cosmos é a joía do Ser. Em suas reflexões sobre o pensamento grego originário, Heidegger mostra que *physis* e *aletheia* (palavra que os romanos traduzirao mais tarde como *veritas*) mantêm uma correspondência de essência. *Aletheia* é o próprio desvelar-se da realidade, e esta realidade se diz: *physis*, o movimento do vir-à-luz, do manifestar-se de todos os seres. Portanto, em sua acepção originária o verbo *phainesthai*, que provém do mesmo radical que *physis*, significa surgir, manifestar-se no brilho de uma aparência. É de onde provém nossa palavra fenômeno, que na sua origem, traz esta experiência de que é naquilo que aparece,que se manifesta no mundo, que o ser transparece. Tal presença é habitada por um retraimento, um velamento insuperável, pois que o modo em que ser se dá é se velando. Na experiência grega originária, a tensão entre luz e mistério é um traço constitutivo da realidade.

O modo em que a realidade, a vida se manifesta, isto é, se desvela, é oracular, possibilitadora de múltiplos sentidos. Por quê? Porque nenhum ente, nenhuma manifestação de ser esgota, exaure a fonte. A linguagem mitopoética traduz uma

experiência do pensamento diretamente ligada à dinâmica de velamento e desvelamento da realidade. Por isso, podemos pensar que esta dimensão é constitutiva do homem. É também este o sentido da palavra do pensador pré- socrático Heráclito: "O oráculo de Delfos não diz nem dissimula: apenas indica."(fr.93). O oráculo é a voz do deus, mas uma voz que conserva seu mistério. Não é dogma e nem receita, é um sinal, uma indicação. A interpretação do oráculo é tarefa da pessoa que o consulta, e nesta interpretação reside a liberdade e a responsabilidade de cada um. Assim também nenhuma palavra diz definitivamente e exaustivamente o que o ser é. Pretender dizer esta palavra é *hybris*, presunção é desmesura. Assim, na experiência grega, a tensão entre luz e mistério é um traço constitutivo da realidade. Neste sentido, o mistério não é aquilo que ainda não pode ser explicado. O mistério é aquilo que, mesmo sendo explicado, não pode ser esgotado, porque é a fonte de todo processo de realização, e por isso transcende a qualquer tentativa humana de controle, posse e decisão.

"Para o homem grego anterior às grandes cisões metafísicas, nada de humano é separado e nenhuma relação é separável. Phusis, logos, polis, technè, theion expressam cada um relações com a unidade e a totalidade do ser como aletheia, tanto quanto relações recíprocas" (p. 223).

O que ele, o sultão, não compreendeu, é que não há como separar a dança, a bailarina, e o véu. Não há uma bailarina anterior ou subjacente à dança, e todo desvelar é também um re-velar. A tentativa de se erigir em tirano do ser, a pretensão de recusar nossa humana finitude se funda em uma compreensão distorcida daquilo que significa ser um ser humano: assumir nossa humanidade é afirmar nossa amizade co-operária com o próprio ritmo da vida: seus riscos, suas perdas, sua provisoriedade. O desejo desmesurado de tudo controlar, a compulsão do auto- asseguramento dessencializa o homem, o desinstaura de seu único lugar possível. Assim, na vigência do tecnologismo contemporâneo, o viver do homem precisa ser asséptico, sem erro e sem dor. Desta tensão entre nossa humana condição e sua denegação nos fala a canção de Chico Buarque de Holanda, "Ciranda da Bailarina' que compõe seu musical "O Grande Circo Místico":

Procurando bem
Todo mundo tem pereba
Marca de bexiga ou vacina
E tem piriri, lombriga, tem ameba

Só a bailarina que não tem
E não tem coceira
Berruga nem frieira
Nem falta de maneira ela não tem
Futucando bem
Todo mundo tem piolho
Ou tem cheiro de creolina
Todo mundo tem um irmão meio zarolho
Só a bailarina que não tem

Esta bailarina, quando experienciada enquanto projeção de valores ideais, rompe com o lugar do humano: é uma bailarina desencarnada, sem erros e sem contradições. Se o mundo, em sua carnadura e concretude, for medido pela medida desta bailarina, a dor, o limite, a falta, a falha, só podem ser coisas vergonhosas, a serem negadas e denegadas.

Esta bailarina tem mesmo é que morrer. É o que nos lembram as palavras de Nietzsche: "eu vos conclamo irmãos, permanecei fieis ao sentido da terra."

Assumir nossa humanidade é afirmar nossa amizade co-operária com o próprio ritmo da vida: seus riscos, suas perdas, sua provisoriedade. Enquanto Totalidade dinâmica, enquanto movimento tenso e trágico, o Mundo inviabiliza nosso desejo de permanência e segurança. Das diferentes maneiras pelas quais o ser humano tentou lidar com essa dificuldade atestam suas múltiplas construções culturais, seja para ajudá-lo a conviver com o real, seja para dissimular o que tanto o assusta. Ora, é por sucessivas rupturas operadas ao longo de nosso percurso civilizacional que se dá a substituição desta totalidade por uma representação que a dicotomiza na pretensão de torná-la controlável. Ao recusar sua própria finitude, o homem aliena-se daquilo que constitui sua humanidade e tenta dissimular o "sendo" que ele realmente é : em seu lugar, deve reinar o sujeito. A este mesmo empenho corresponde a recusa do real em seu caráter fundamental de realização, em seu mistério irredutível. Pois, como mostra Heidegger, se para os gregos o *pathos* da filosofia é o espanto, *thaumátzein,* a disposição que escolhe o mistério enquanto ta, o *pathos* da modernidade é o ens certun. Não que a tendência a alçar-se acima da condição humana seja uma construção moderna. Os gregos nomearam o desejo voraz e excessivo, a tendência do homem à desmesura, com uma palavra cuja força ecoa até nossos dias: *hybris.* A atenção em manter a *hybris* sob controle permeia toda

a Paideia grega. A doutrina da *sophrosyne* ensina a não esquecer os limites do poderio e da ambição humanas, e faz da buscada*, a medida,* a mais alta sabedoria. Disso sabiam também as sociedades arcaicas, cujo sistemas simbólicos visavam afirmar o ser humano como uma instância da vida, parte integrante do todo, e com isso conter a desmesura. Mas enquanto outras sociedades fizeram do eixo de sua cultura a elaboração de técnicas para controlar a desmesura, a nossa fez da *hybris* sua virtude máxima.

O projeto de dominação e controle de tudo que existe, a ruptura da dimensão cosmopolita do homem, a busca de mais e mais poder sobre a natureza, sobre tudo e todos, o antropocentrismo, formam o eixo em torno do qual, enquanto civilização, gravitamos. No lugar da livre dança da bailarina em seu movimento de velamento e desvelamento, o empenho de auto-asseguramento impõe a reificação de tudo que vive, e para além disso, de tudo que é. Para falar à maneira de Heidegger, no lugar da epifania do mundo, no seu processo de surgir e manifestar-se, instala-se a visibilidade das coisas que já estão, e podem ser classificadas, dissecadas, controladas. A *theoria*, no sentido de visão, se torna voyeurismo. Rompe-se o diálogo entre o homem e o mundo, porque o mundo se torna estático, morto, coisificado. É esta tiranização do real que vai governar nosso percurso civilizacional. Na *hybris* do tecnologismo, toda a humanidade é mobilizada pela exploração e transformação planejada das energias disponíveis. Sujeito e objeto são nivelados neste grande reservatório de matéria-prima para exploração e processamento. Quando o ser humano esquece sua vocação verdadeira e tenta reduzir o real a um conjunto de objetos dos quais ele seria o colecionador, então o próprio homem pode ser visto como mero objeto, cuja exploração se justifica nessa busca de mais e mais poder.

Na dinâmica do mundo contemporâneo, todo empreendimento, quer teórico quer prático, manual ou intelectual, individual ou coletivo, deve servir aos objetivos de controle, domínio e lucro. Por isso, o valor de uma coisa não está nela mesma: não é um valor que lhe é essencial, isto é, determinante de sua identidade. O valor das coisas no mundo do capital global não é mais sequer o seu valor de uso, mas o valor fixado segundo as flutuações e conjunturas do mercado global. O que caracteriza a atitude utilitarista não é o uso das coisas; o que a caracteriza a caracteriza é a pretensão de reduzir os seres e as coisas à única dimensão da funcionalidade, como se sua existência não pudesse revelar outros múltiplos sentidos. Em todas as instâncias da vida, impõe-se

o totalitarismo de uma única escolha: produzir ou perecer. Diante da atitude objetivante, os seres e as coisas recolhem sua luminosidade e seu mistério. No lugar de um cosmos translúcido que se oferece como epifania, o mundo se torna tão opaco quanto o olhar daquele que o vê. A imposição unilateral deste modo de se relacionar com o real ofusca os seres e corresponde a um estreitamento da capacidade humana de sentir e pensar. Desta imposição resulta um processo de desertificação: como supressão das forças de pensamento e criação, como homogeneização e nivelamento de culturas e tradições, como destruição da infinidade de manifestações da natureza. Aquilo que escapa à organização, aquilo que não pode ser difundido pelas mídias, simplesmente não é mais experienciado.

Sob diversas formas, a crítica ao Um homogeneizador e totalitário e a ênfase dada à experiência da autonomia têm ganho espaço sempre crescente nos últimos anos. A importância de tal fato não deve obscurecer o perigo de que o que há de mais radical nesta crítica não se perca sob o signo da simples repetição invertida do mesmo. Com efeito, o conceito de autonomia tem recebido às vezes uma interpretação que perverte seu sentido e que pode reconduzir a uma postura totalitária, na medida em que se puser em relevância exclusiva e excludente seu aspecto de independência, e se obscureça seu aspecto de relação, de tensão, reconduzindo à pretensão metafísica de um sistema fechado que se basta a si mesmo. É que não basta o "direito à diferença". O discurso da diferença que não levar em conta seu aspecto de confronto e troca, redunda apenas na atomização mediante a qual, ainda uma vez mais, esta mesma dominação se afirma. Romper este círculo vicioso só é possível se redimensionarmos a relação entre unidade e diferença, entre o Um e o Múltiplo. Pois assim como a simples admissão de diferenças não é em si a garantia da liberdade, a fala da Unidade não diz necessariamente tirania. Nas palavras de Kostas Axelos: "Só a Totalidade aberta e multidimensional, a Totalidade da Não-Totalidade, é e permanece o túmulo de todo totalitarismo político e tecnocrático. Perdendo de vista a 'Totalidade', toda luta anti-totalitária se perde na ideologia ou no ativismo vazio e vulgar. Pois, embora cindida e deslocada, invisível e altamente problemática, a totalidade do Ser-em-vir-a-ser-do-Mundo não constitui, até dum modo não constitutivo, o supremo horizonte? E o que se chama erro, demasiado depressa, não representa o outro lado da mesma verdade?"[1]

1 AXELOS, Costas. Humanismo e Comunicação de massa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

Vivemos em um país onde uma parte imensa da população tem uma visão de mundo que segue outra lógica e outra dinâmica diferentes da lógica predominante. Apesar do impacto cada vez mais acelerado da mídia sobre esses bolsões de resistência cultural, o que se denomina cultura popular expressa um conjunto de cosmovisões de grande riqueza e criatividade incessante, e que se manifesta em um modo de pensar que não se submete às dicotomias que caracterizam nosso percurso civilizacional. No modo de pensar dessa cultura, as fronteiras entre o sagrado e o profano, entre a matéria e o espírito e entre o que chamamos de real ou de imaginário são fronteiras flexíveis, movediças, abertas.

Pensar a contribuição que esse modo de pensar pode trazer para a reflexão do pensamento ecológico é um dos modos de reconhecer a fertilidade de um diálogo que precisa ser estabelecido entre diferentes níveis de saber.

Significa perceber a fertilidade de um diálogo que precisa ser estabelecido entre diferentes níveis de saber.

A contribuição mais original e essencial do ambientalismo no Brasil tem sido dada por movimentos que vêm dos cantões do País e talvez não catalogados, a princípio, como "ambientalistas". É o caso do movimento dos Povos da Floresta Amazônica que, no cerne de sua proposta de desenvolvimento para a região, tem uma ética de respeito aos mecanismos de reprodução da vida. Também é assim, por exemplo, com as quebradeiras de coco no Maranhão, com o Movimento dos Atingidos por Barragens e com os movimentos dos pescadores da bacia do Rio São Francisco. Esses movimentos de populações tradicionais que lutam pela preservação de seus ecossistemas e manutenção do seu modo de vida possuem, na sua prática, afinidade com os valores colocados pela ecologia radical, que procura estabelecer o elo entre as culturas tradicionais e a questão ecológica.

Em uma das várias canções nascidas das lutas das populações atingidas por barragens, aqui especificamente pela construção da barragem de Itaparica, no vale do São Francisco, foram criados os seguintes versos:

> Lembrei agora dos meus antepassados
> e fui tomado por grande agonia
> ao pensar nos meus entes queridos
> cobertos por um lençol de água fria.

O questionamento ao modelo desenvolvimentista representado pela construção da barragem, que desalojou 45 mil pessoas e provocou graves alterações ambientais no rio, que é a base de sobrevivência desta população, é feito a partir de um fato fundamental para eles, mas totalmente irrelevante para a lógica do "desenvolvimento": na área submersa, estava localizado o cemitério da comunidade. À lógica instrumental de dominação e exploração da Natureza se contrapõe uma outra lógica. O espaço que é visto apenas como reservatório de água e gerador de energia elétrica guarda, para os habitantes da região, significados culturais e espirituais profundos: a ligação com os antepassados, com a própria história, com o lugar onde se vive.

Apesar do incomensurável sofrimento, apesar da desagregação ética e social, ainda há lugares no Brasil nos quais o povo consegue preservar uma tessitura de símbolos, mitos e rituais que, ainda que fragilizada e fragmentária, expressa uma relação com a vida que se dá para além dos marcos da racionalidade instrumental e da dicotomia sujeito-objeto.

Fazer uma leitura desta cultura como "primitiva" é incorrer num reducionismo que não alcança o caráter originário desta percepção da vida. Tal caráter não se reduz a uma teoria determinada, nem depende do saber acadêmico. Antes, diz respeito a uma atitude do pensar. A sensibilidade poética, o sentimento do sagrado, a capacidade de colocar-se à escuta da natureza correspondem às dimensões do ser humano que não dependem do saber acadêmico e não se expressam de um modo único, podendo eclodir tanto na palavra erudita quanto na linguagem do povo simples.

Lembremos que Platão (Teeteto, 155 d, 1973) situa *Thaumas*, a capacidade humana de espantar-se, de maravilhar-se, como *arché*, princípio originário e constitutivo de todo filosofar. Trata-se de uma postura diante da vida que é, em si, uma via de conhecimento. A palavra grega *arché* significa princípio: princípio não é início, nem começo. Princípio é origem, e, enquanto tal, a origem de algo é a fonte de sua natureza.

De 4 de Outubro de 1992 a 4 de Outubro de 1993, um grupo de 4 pessoas que moravam no sertão da Bahia, liderados por um frade franciscano, Frei Luiz Cappio, (hoje, Dom Luís Cappio, bispo da diocese de Barra, no sertão da Bahia), realizou uma peregrinação de um ano, descendo o rio São Francisco desde sua nascente, na Serra da Canastra, em Minas Gerais, até a foz do rio em Penedo, Alagoas, com o intuito de compartilhar com as comunidades beiradeiras a situação de degradação do Velho

Chico, e das comunidades que dele dependem para viver.

Durante a peregrinação, as celebrações eram frequentemente realizadas na beira do rio, ou mesmo dentro de uma balsa. Em dado momento do ritual, era feita a oração "São Francisco, salve o Rio São Francisco". Nela, há uma saudação à diversidade de espécies que vivem em interação com o rio; os animais, os pássaros, os peixes são nomeados um por um. Assim, na saudação aos peixes:

> Salve os peixes:
> surubim, dourado, matrixã,
> (piranha-preta, mandim, pocomã,
> pescada, curimatã, pirambeta,
> piau-de-cheiro, piau-cavalo, piranha-amarela,)
> pirá, piaba, molão,
> sardinha, curvina, maria-oião
> e todos os que vivem nas águas.

Quando da realização de uma celebração na comunidade de Bom Jesus, em Minas Gerais, entre Pirapora e São Francisco, Seu Chico, morador da região, disse: "O que eu achei mais bonito, foi a gente rezando na beira do rio e os peixes tudo alegre, ouvindo a gente dizer o nome deles." Tempos depois da peregrinação, relatei as palavras ditas por Seu Chico durante uma reunião de trabalho da qual participava Valdemar Barbosa, agricultor da Ilha Redonda, comunidade ribeirinha no município de Curaçá, Bahia. Sua reação espontânea foi registrada na gravação da reunião: Dia 4 de outubro, nós estávamos celebrando o dia de São Francisco, e de frente, onde estavam as embarcações, os peixes começaram a cabrear. E aí eu estendi a mão e disse: "gente, todo mundo veja o tanto que os peixe tá alegre com o momento que estamos celebrando, em nome do rio e em nome do peixe". E os peixe ficaram todos cabreando; todo mundo ficou alegre que viu que os peixes se levantaram perto das embarcação. Foi muito bonito: é coisa que claro que acontece. E eu, no momento me recordei do que aconteceu."

A naturalidade com a qual Seu Valdemar, agricultor da Bahia, recebeu as palavras de Seu Chico, lavrador de Minas Gerais, se dá pela ressonância de uma mesma percepção da realidade. Em ambos os depoimentos, conta-se uma experiência que fala da alegria dos peixes durante uma celebração feita no Rio São Francisco, e da alegria dos

homens que são capazes de reconhecer esta felicidade: "Foi muito bonito: é coisa que claro que acontece. E eu no momento me recordei que aconteceu." Seu Valdemar e Seu Chico nunca se conheceram; um é mineiro, o outro, baiano. Mas o relato da experiência de um desperta a lembrança do outro, ressaltando a condição comum que é a de ser um ser humano que sente, que pensa, que vive à beira do mesmo rio. A existência da beleza e da alegria, a possibilidade dos peixes compartilharem do momento de celebração, "em nome do rio e em nome do peixe", "é coisa que claro que acontece".

O modo em que Seu Chico e Seu Valdemar experienciaram esses dois momentos não provém de uma mera ingenuidade, mas de uma dimensão do pensar. As palavras destes homens do sertão me fizeram lembrar de um poema recolhido por Chuang Tzu, mestre do taoísmo chinês, que viveu há cerca de 2.500 anos, a mesma época em que viviam os pré-socráticos na Grécia (apud Merton, 1984, p. 126-127):

"A Alegria Dos Peixes"
Chuang Tzu e Hui Tzu
Atravessavam o rio Hao
Pelo açude.
Disse Chuang:
"Veja como os peixes
Pulam e correm livremente:
Isto é a sua felicidade".
Respondeu Hui:
"Desde que você não é um peixe
Como sabe
O que torna os peixes felizes?"

Chuang respondeu:
"Desde que você não é eu,
Como é possível que saiba
Que eu não sei
O que torna os peixes felizes?"

Hui argumentou:
"Se eu, não sendo você,
Não posso saber o que você sabe

Daí se conclui que você,
Não sendo peixe,
Não pode saber o que eles sabem".

Disse Chuang:
"Um momento:
Vamos retornar
À pergunta primitiva.
O que você me perguntou foi
"Como você sabe
O que torna os peixes felizes?"
Dos termos da pergunta
Você sabe evidentemente que eu sei
O que torna os peixes felizes.

"Conheço as alegrias dos peixes
No rio através de minha própria alegria, à medida
Que vou caminhando à beira do mesmo rio".

O poema nos fala de um diálogo entre dois amigos que atravessam um rio. A alegria dos amigos que conversam e caminham pela beira do rio e a alegria dos peixes que pulam e correm livremente em sua correnteza, é uma só: a alegria de poder correr e pular, ou caminhar e conversar – a alegria de viver – junto ao mesmo rio. O sentido essencial do poema se sintetiza na afirmação: "conheço a alegria dos peixes através de minha própria alegria, à medida que vou caminhando à beira do mesmo rio". A co-pertinência de peixes, homens e rio propicia as condições para o conhecimento do Outro e de sua experiência.

Nesta dimensão do pensar, o ato de conhecer não é somente uma operação lógica, um ato do intelecto. Também não se reduz a uma experiência empírica. Na medida em que acolhe a presença dos seres e das coisas, o conhecimento é afinidade e correspondência. É desta correspondência que provém a possibilidade de reconhecer a alegria do Outro através da própria alegria. Tal experiência transcende a dicotomia sujeito-objeto, porque se funda na intuição de que há um denominador comum do qual partilham, ou compartilham, todas as coisas, e que não se revela como uma coisa, mas como uma força de reunião e de tensão entre diferenças. Este reconhecimento do que é

"comum a todos" é também um traço essencial do pensamento pré- socrático.

A sabedoria, ou "o sábio", *to sophon*, reside em reconhecer este comum-a-todos. É justamente a Heráclito que a tradição atribui a expressão inaugural da palavra *philosophia*, que aparece primeiro na forma adjetivada – *aner philosophos*[2], o "homem filosófico" – aquele cujo modo de ser é de *philia* para com *to sophon*, o que é sábio, a coisa sábia. A palavra grega *philia* tem um sentido mais abrangente do que aquele que habitualmente damos à amizade; não se limitando à relação entre duas pessoas, expressa essencialmente uma atitude de afinidade, de sintonia. No modo em que aparece em Heráclito, amar, ou ser amigo da sabedoria, é dizer – conforme o *Logos* – que toda multiplicidade se encontra reunida numa unidade: todas as coisas são Um. Este Um não é homogeneizador: seu modo de realização é regido por *pólemos*, o conflito que ao mesmo tempo contrapõe e reúne as diferenças; harmonia de tensões opostas, como a do arco e da lira. Na medida em que acolhe a presença dos seres e das coisas, o ato de pensar é philia, afinidade e amizade. Entendida como inserção do homem no mundo, postura existencial, a amizade passa por uma abertura fundamental ao dinamismo do real, do qual somos também expressão. Esta abertura é, por sua vez, solidária da capacidade humana de maravilhar-se, de encantar-se, de acolher a presença do extraordinário no ordinário. Afirma, assim, uma outra ordem através da qual os diversos níveis de realidade podem ser compreendidos.

Heidegger, em "Para que servem os poetas?" fala do obscurecimento do mundo, dominado pela fuga dos seres, que não mais encontram abrigo nesta terra devastada: "Não somente os deuses fugiram, mas a divina radiância extinguiu-se na história do mundo." A "divina radiância" é a morada, o abrigo do extraordinário, cuja irradiação o ser humano vê somente quando ele habita a morada que corresponde à sua natureza mais essencial. A postura do sujeito auto-afirmativo, cujo empenho é a edificação do mundo da produção total, expressa um desenraizamento desta morada, ao mesmo tempo que embota sua capacidade de acolher a qualidade radiante da vida. Para este Seu Chico ou seu Valdemar, a natureza não é somente o "meio-ambiente" e, enquanto tal, algo que pode ser planejado e medido. A natureza é a ambiência do encanto, do mistério, do extraordinário.

Segundo Mircea Eliade, a experiência do Cosmos como uma hierofania – como

2 A palavra *aner philosophos* aparece pela primeira vez em Heráclito (1980, p. 69) no fr. 35: "É bem necessário serem os homens amantes da sabedoria para investigar muitas coisas".

manifestação do sagrado - , é um dos traços essenciais do homo religiosus. Este traço aparece com mais nitidez no homem das sociedades arcaicas, mas continua num conjunto de configurações sócio-culturais, dentre os quais ele cita o "cristianismo cósmico" dos camponeses do sudoeste da Europa. Afirma Eliade (1965, p. 139):

O que constatamos desde que nos colocamos na perspectiva do homem religioso pertencente às sociedades arcaicas (...) é que a própria existência no mundo "quer dizer" alguma coisa, que o Mundo não é mudo nem opaco, que não é uma coisa inerte, sem finalidade, nem significação. Para o homem religioso o Cosmos "vive" e "fala"."

Nesta experiência, uma pedra ou uma árvore, ao mesmo tempo em que se manifesta enquanto realidade concreta, remete a algo que é "totalmente outro", sem deixar de ser o que é. Desde obras clássicas como as de M. Eliade, E. Cassirer e W. Otto, muito foi escrito no sentido de mostrar que esta sensibilidade para fazer uma leitura simbólica do Cosmos, dos fenômenos da Natureza e dos ritmos da vida, é uma dimensão constitutiva do homem, mesmo quando ela é negada, como foi e ainda é nas sociedades modernas.

Há pouco mais de 400 anos nos acostumamos a pensar a identidade do homem como a do sujeito em si mesmo fundado, cuja humanidade se realiza na razão direta de sua capacidade de tudo controlar. A dimensão do nosso pensamento, a dinâmica do nosso pensar acompanham esta determinação do homem como sujeito em todas suas características de dicotomização, unidimensionalidade e reificação.

Na sua acepção primeira, o concreto não é o cimentado, o fixo. Também não é o já dado. A palavra concreto vem do latim con-crescere, crescer junto. Concreto é o dinamismo mediante o qual os seres humanos realizam sua caminhada na vida: suas perdas e ganhos, caminhos e descaminhos. Como um crescer junto, a palavra concreto nos remete à necessidade humana de estima e amizade, de diálogo e encontro, de participação e reconhecimento. Na comemoração de um reconhecimento mútuo é que se fortalecem as condições para um crescer-junto, é que se manifesta a dignidade do concreto, é que se potencializam as forças de criatividade, de ânimo, de vitalidade e de regeneração. Sem estar em contato com este manancial, que força de resistência e transformação nos é dado viver?

Na caatinga, existem algumas árvores cuja centralidade na vida do sertanejo

está em que elas permanecem verdes durante a seca, como o juazeiro, a baraúna, a catingueira.

Em seu modo de ser, a catingueira revela um segredo da vida para quem pode perceber. O segredo não significa algo que está escondido ou oculto, mas algo cuja presença só se mostra para quem o pode acolher. A catingueira mantém seu viço em meio à desolação da seca, porque suas raízes alcançam as águas profundas. Quando outros seres fogem ou fenecem, ela resiste à seca. O mandacaru também resiste, a cobra resiste, como também o carcará e o escorpião, Mas nenhum deles se assemelha a esta árvore. É que, em meio à desolação da seca, ela dá sombra a quem precisa. Seu modo de ser provém de sua ligação com a fonte. Por isso, sua força de resistência é uma força de acolhimento: a catingueira resiste servindo.

A sombra se revela de modo singular para quem vivenciou a realidade da seca. Mas não é esta a nossa condição, habitantes que somos da terra destituída em que errância e deserto, raiz e fonte, acenam com seus sinais?

O que a experiência histórica mostra é que os movimentos anti-sistêmicos das últimas décadas foram mais reativos do que criativos. O ato reativo não permite nem inovação nem renovação, porque não consegue saltar fora da dinâmica própria à situação que pretende negar. Por isso a reproduz no círculo vicioso da repetição invertida do mesmo modelo. Neste sentido, a postura reativa peca por falta de radicalidade.

Em todas as partes do globo, há quem busque um modo de resistir ao peso da inércia e do desânimo, do cinismo e do desinteresse que se alastram como um câncer no tecido social. Mas podemos indagar: será que a gravidade da crise que hoje atravessamos não constitui também uma "fala oracular", um convite e uma provocação para repensarmos nossos hábitos civilizacionais e nossos automatismos de pensamento? Por isso, talvez um dos maiores desafios com os quais nos defrontamos hoje, seja o de aguentarmos a perplexidade gerada pela crise de tantas concepções que julgávamos inabaláveis, de residirmos na tensão da pergunta, de não nos apressarmos em querer enquadrar a realidade numa nova resposta, numa nova explicação totalizante. Talvez o desafio maior dos dias de hoje não está em encontrar respostas, mas em aceitar conviver com a tensão da própria pergunta. É também nisto que reside a experiência da pobreza, talvez a pobreza essencial à qual precisamos aceder num mundo em que a pletora de informações dissimula a indigência do nosso não-saber.

Nesta procura, precisamos de uma dimensão de pensamento que não se apresse

em enquadrar a realidade em esquemas pré-fabricados; uma postura existencial que se ponha à escuta da vida e de seus sinais. A radicalidade da crise que vivemos nos põe diante da necessidade de questionar não somente os nossos conceitos e preconceitos, mas a própria dimensão na qual pensamos.

Num percurso civilizacional que substantivou nossa experiência do real e construiu uma metafísica do ter, a postura peregrina corresponde ao exercício de um despojamento radical. Despojar-se não somente da posse das coisas, mas de idéias estabelecidas, de hábitos cristalizados. Isso só é possível mediante uma transformação de essência, em nosso modo habitual de ser. A palavra tibetana para vivente, *groba*, significa "aquele que vai". Acolher a nossa condição peregrina é aceitar o ritmo da vida e suas modalidades de transformação; é aceitar-se como vivente.

Referência bibliográfica

HERÁCLITO. *Fragmentos*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980, Coleção Diagrama.
MERTON, Thomas. *A via de Chuang Tzu*, 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
UNGER, Nancy Mangabeira. *Da foz à nascente: o recado do rio*. São Paulo: Cortez, 2001.

L'héritage hippie: penser global, agir local. Une utopie en actes pour l'enveloppement durable

Martine Xiberras
(Universidade Paul Valéry - Montpellier III)

Il nous faut tout d'abord remercier le trio de femmes de l'imaginaire qui ont permis l'organisation de ce colloque, le XV[e] du cycle sur l'imaginaire, Danielle, Tania et Irany. Dans un pays magnifique et lointain, à la hauteur de son mythe dans le regard des Français. Pour une réflexion sur une thématique aussi vaste et tragique que le devenir de l'Humanité et de son biotope la Terre, le développement/enveloppement. Pour un colloque qui rassemble autant de chercheurs et de chercheuses sur l'imaginaire, depuis une trentaine d'années à Recife. A croire que cette thématique croisée est enracinée dans la culture brésilienne et sur le sol aride du Pernambuco…

Il fallait bien relever le défi et partager ces questions cruciales au cœur de l'avenir de la Planète, buter sur la recherche d'un nouveau paradigme pour sortir de l'abîme, qui laisse notre époque sans idées, ou se mettre sur la piste d'un « maradigme », selon le néologisme qui entendrait à penser que l'on pourrait tout aussi bien se mettre en quête d'une nouvelle « matrice » de pensée[1], tant nos horizons actuels semblent bornés, pour imaginer un avenir à la hauteur des plus grands et beaux rêves de l'Humanité.

1 Gloria Kirinus, « Tempo de maradigmas », table ronde au XV[e] Congrès International de l'Imaginaire, à Recife, Brésil, 7-10 octobre 2008, « L'Imaginaire de l'enveloppement/développement

C'est à une de ces sources du renouvellement imaginaire que nous désirons vous convier. A l'aventure hippie des années soixante occidentales, qui elle aussi s'est attachée à la redéfinition d'une utopie à la fois politique et spirituelle, puis s'est mis en tête de l'expérimenter.

1. Le « trajet anthropologique »

La notion de trajet anthropologique forgée par Gilbert Durand permet de souligner comment l'enracinement des représentations collectives, et donc des utopies, s'effectue à mi- chemin entre la création de l'individuel et du collectif, social ou culturel. Il existe comme un perpétuel va-et-vient, un incessant échange, entre ces deux polarités: l'homme et l'Humanité, ou l'individu et la Société pour l'invention des symboles et la création des images qui font sens par la suite pour les collectifs et leurs successions dans le temps.

Le « trajet anthropologique » peut ainsi mettre en contexte les deux niveaux différents de l'imaginaire car il désigne effectivement : « cet incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social »[2] pour le processus d'élaboration des représentations.

La notion incline donc à penser que le développement des représentations oscille bien entre les deux pôles, micro, l'homme, et macro, la société, ou la culture. Gilbert Durand insiste bien pour préciser combien ce processus se retrouve même au niveau du langage et des expressions utilisées : « ce va-et-vient incessant qui existe entre le conscient individuel (qui énonce, sinon écrit son texte), et l'ensemble des intimations contextuelles de l'environnement et de la société»[3].

2. L'utopie, la philosophie et les pratiques hippies Une utopie globale

L'utopie hippie contient déjà cette double perspective micro/macro nécessaires aux représentations collectives. Toutes les valeurs et leurs définitions s'expriment à

2 Gilbert Durand, *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, Dunod, p. 38.
3 Gilbert Durand, Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire, Ibidem, p. 165.

l'échelle de la plus petite dimension possible, l'homme, pour se développer logiquement, par cercles concentriques, à ses différents collectifs d'appartenance proches (la petite communauté de vie) et lointains (les réseaux, les rassemblements, la société).

En effet, l'utopie prend pour point de départ la dimension microsociale : l'homme. Elle vise la transformation, le changement ou le développement harmonieux de l'être humain. Cette transformation est un développement de « soi » : il s'agit de franchir les portes de la perception, se libérer du carcan social, de libérer sa sexualité (Reich), pour advenir en être humain libre, souverain, heureux, en paix avec lui-même et les autres. Comme en politique, il s'agit également de vivre harmonieusement avec les autres peuples, et ne plus faire la guerre au Vietnam, par exemple.

La première clé de voûte de la philosophie hippie repose sur l'expérience sensible ou sensorielle[4] de la liberté individuelle, et de la paix intérieure, dont l'expression et la définition seront cherchées du côté des philosophies mystiques orientales qui l'ont plus remarquée que leur propre culture, et décrite comme l'état de *Bouddha* ou de *Nirvâna*. Mais cette conception de l'humain perçoit d'emblée l'individu comme en interaction avec les autres, en interdépendance avec les autres. Toute la théorie de T. Leary, résumée dans le slogan « *Turn in, tune in, drop out* »[5], signifie effectivement comment se changer soi pour être pleinement avec les autres : *se brancher, s'accorder, laisser tomber*. Il s'agit de décrire une méthode, le moyen de se déprendre des routines quotidiennes, d'abandonner ce qui est trop lourd, pour vivre sa vie pleinement. La première étape consiste ainsi dans l'expérimentation excessive de soi, et réside principalement dans la pratique des drogues psychédéliques, plus spécifiquement hallucinogènes, car elles sont propices à l'expérience de l'extase. Or c'est bien la pratique de l'extase, qui permet d'approcher cette expérience sensible et magique de la connaissance pleine et entière de soi et des autres. T. Leary en définit ainsi les termes : « *Turn in* » : se brancher, ou même en langage familier se livrer – à la police – ou extérioriser, matérialiser, exprimer ses nouvelles perspectives intérieures (…) ; « *Tune in* » : s'accorder, se mettre à l'écoute, ou devenir sensible aux désirs et multiples niveaux de conscience ainsi qu'aux embrayeurs spécifiques qui permettent d'y accéder (…) ; « *Drop out* » : laisser tomber, abandonner

4 Francimar Arruda (LISE-UFF), « As raízes primordiais do simbólico e do mítico no imaginário do Envolvimento/desenvolvimento: reflexões », Conférence au XVe Congrès International de l'Imaginaire, à Recife, Brésil, 7-10 octobre 2007, « L'Imaginaire de l'enveloppement/développement ».
5 T. Leary, Mémoires acides, Paris, R. Laffont, 1984, p. 318-319.

– ses études, sa famille – pour avoir confiance en soi, ou s'engager dans la voie de la mobilité, du choix et du changement, découvrir sa propre singularité.

Mais toutes les autres expériences sensibles de même type, voyages chamaniques, transe de création, dont transe poétique comme Paul Valéry dans « Le cimetière marin » ou comme Arthur Rimbaud lorsqu'il « fixe des vertiges », ou transes extatiques des états de *Nirvâna* et *Bouddha*, semblent induire ces états modifiés de conscience recherchés par les hippies, et auxquels on accède aussi par des pratiques ancestrales de l'ascèse, ou de la concentration, de la méditation, ou encore comme dans le yoga, par les simple ralentissement et suspension du souffle, ou enfin grâce à l'écoute de musiques privilégiées traditionnelles[6], et ici réinventées par les sonorités psychédéliques.

La notion de « sentiment océanique », introduite par Romain Rolland, et développée par Sigmund Freud, permet de se faire une idée de cet état à la fois physique et mental provoqué par l'expérience de l'extase ou des états de *Nirvâna* et *Bouddha*. Le sentiment océanique est justement utilisé par Régis Airault, médecin psychiatre à l'ambassade de France en Inde, pour décrire et faire face en première ligne, au choc culturel provoqué par la rencontre -et le décalage - des touristes occidentaux avec l'étrangeté de la culture indienne.

Pourtant par un retour surprenant, le « sentiment océanique » repris à Romain Rolland qui l'utilisait pour décrire l'aptitude naturelle à une certaine « dilation ou expansion du moi », retrouve ses racines. En effet, cette notion lui a été inspirée par Ramakrishna, qui reprend dans la philosophie des Védas (les plus anciens textes de l'hindouisme) la métaphore vague/océan pour expliquer les notions de conscience personnelle («*atman*» en sanskrit) et de conscience supra- personnelle («*brahman*»). En effet, et surtout pour la culture occidentale prônant l'individualisme, «L'âme individuelle est à l'âme universelle, ce que la vague est à l'océan. Ignorante, elle ressemble à une vague qui se croirait indépendante des autres, se soulevant de son propre effort et retombant par sa propre faiblesse »[7]. Mais, éclairée par l'enseignement spirituel, l'âme individuelle comprend qu'elle doit abolir toute frontière entre soi-même et l'autre. Alors la vague consent à s'écouler «dans les autres vagues et à s'enfler d'elles en retour, toutes pareillement traversées par perpétuel flux et reflux d'un même soulèvement»[8].

6 G. Lapassade, La Transe ; G. Rouget, La Musique et la transe, Paris, Gallimard, 1990.
7 R. Airault, *Les fous de l'Inde. Délires d'Occidentaux et sentiment océanique*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2002, p. 208.
8 R. Airault, *Ibidem.*

Tandis que pour les voyageurs occidentaux cette sensation océanique reste intraduisible, difficilement verbalisable, et provoque des sentiments de vertige et de perte, ces signes extérieurs sont alors diagnostiqués comme une expérience qui fait défaillir l'entendement, rend la parole balbutiante, submerge la personne. Pourtant, elle est décrite dans d'autres cultures comme un afflux de joie, un soudain émerveillement, l'impression d'accéder à un savoir universel. C'est alors le sentiment d'une plénitude, d'être pleinement vivant, totalement libre, de ressentir l'appartenance universelle, de se percevoir comme élément parmi les éléments, qui prévaut. Cependant une expérience de ce type qui reste susceptible de provoquer deux types d'état sur les occidentaux, soit l'émerveillement, soit l'effroi devant le sacré constitue aussi la définition minimale du « sacré » ou sacré sauvage selon Durkheim et Caillois.

La même idée d'un développement de l'humain, du « petit soi », en interaction avec les autres, et avec le tout, le « grand soi » parcourt bien toute la philosophie hippie. De même, dans l'idée de « l'enveloppement », ou du développement de soi en contexte, c'est tout le lien social avec les groupes d'appartenance et les entrelacs ou interactions de la culture, issue de la perspective des sciences humaines qui est rappelée et soulignée. Idée de « l'interdépendance », plus complexe et plus juste, que la seule relation de « dépendance », telle que l'a souligné Edgar Morin, idée du « soi » en contexte de l'Interactionnisme Symbolique, de Goffman et Mead.

Parallèlement, l'expérience des substances psychédéliques conduisait aussi à cette expérience phénoménologique du « moi » dissocié ou diffracté, puis réunifié. L'expérience de l'extase a donc permis l'ouverture à des espaces inconnus, oubliés de la culture occidentale. En manifestant notamment et à nouveau une idée de l'amour sans conditions, total, cosmique ou universel, la philosophie hippie a permis ainsi de réintégrer en une seule devise, les schèmes d'anciennes religions, et les schèmes les plus divers de l'imaginaire qui explosait dans les années 60: néo-tribalisme, néo-rousseauisme, néo-fouriérisme, révolution sexuelle, attrait pour l'Orient[9].

Le modèle de la philosophie hippie se présente comme un modèle complet de représentation, (utopie, philosophie, idéologie et modes de vie), avec une partie relevant de l'utopie (schéma idéal de société à naître) et une partie relevant de l'idéologie (part de l'utopie réalisée et vérifiée érigée en règles), et le tout (holisme), merveilleusement et

9 T. Leary, La politique de l'extase, Paris, Fayard, 1979.

logiquement fondé sur une seule idée, un seul schème ou mythème, l'amour. En effet, tout le mouvement hippie peut se résumer en une seule devise bien connue jusqu'à aujourd'hui : «*peace and love*», ou «*make love, not war*». Car l'amour, est surtout l'amour comme forme de lien social, opposé aux rapports de polémologie, permet en effet de résumer un idéal du lien social, décliné ou développé ensuite selon les différentes échelles mises en évidence : du théorique au pratique, de l'être humain, le soi, à l'humanité, le grand Soi, et selon tous les cercles concentriques symbolisant les collectifs d'appartenance.

Ainsi, l'amour dépoussiéré du christianisme et du romantisme se décline tout de même au plan religieux ou de la Nature, comme une forme de l'amour mystique ou cosmique. L'amour se décline aussi sur le monde social, l'amour des autres, sur l'environnement naturel, l'amour de la nature, du naturel, l'environnement culturel, mais aussi social, l'amour des autres nations, des autres peuples. Surtout lorsque ces peuples sont opprimés par la modernité, comme les hippies, comme les Peaux-Rouges, les Noirs, les Wiets, … Si les hippies appellent l'Afrique et l'Inde, continents-berceaux de l'Humanité, *Mother Africa*[10], *Mother India*, c'est parce qu'ils y puisent leurs visions de paradis, et de temps harmonieux et suspendu. Ils rendent déjà hommage aux premiers peuples de l'Humanité, martyrs de la modernité conquérante, arrogante. L'amour est la règle d'or de la petite communauté de vie qu'ils se sont choisis par affinité, et de la grande communauté festive des regroupements saisonniers, pour les grands concerts de musique pop et rock. L'amour est la base qui permet de réinventer les rapports sociaux au quotidien, et d'inaugurer quelques nouvelles pistes de l'amour collectif et de l'amour des collectifs. Même les femmes, les « *sisters* », dans un mouvement où chacun s'appelle « *sisters-brothers* », et même s'il reste à nuancer entre les pratiques toujours en retard sur la théorie… Les *sisters* seront bien traitées à égalité, grâce à cette philosophie de l'amour inconditionnel, pour l'être humain quel qu'il soit…

L'utopie hippie aboutit ainsi de proche en proche, et par cercles concentriques, à la dimension macro sociale de l'amour de l'Humanité. Cette dimension macro-sociale alliée au niveau microsocial, et reliée à de multiples plans, donne à la philosophie hippie la dimension globale d'une pensée « holiste ». En effet, la conception holiste de

10 François Guiyoba, A problemática do desenvolvimento na África Negra: uma abordagem mitocritica e mitanalitica, Conférence au XVe Congrès International de l'Imaginaire, à Recife, Brésil, 7-10 octobre 2008, «L'Imaginaire de l'enveloppement/développement ».

l'utopie/philosophie hippie, est sans doute liée aux contacts nombreux et directs grâce à leurs voyages en Inde, au Maroc, et à l'héritage spirituel des sources traditionnelles des religions anciennes, archaïques. Les notions comme le développement du grand « Soi », ou la référence au bouddhisme, comme le « sentiment océanique » décrit par J.-B. Airault, qu'ils ont retrouvé du côté de l'Orient existait pourtant dans leur propre culture occidentale, comme la philosophie d'Auguste Comte et surtout la religion de l'Humanité.

Néanmoins ils ont retrouvé le chemin d'une pensée holiste ou pensée globale, qui réfléchit toutes les instances de la vie sociale en une même forme, en un même mouvement. Cette forme de pensée reste fortement cohérente sur le plan analytique, où les mêmes schèmes définissent les différentes instances. Comme dans la philosophie hippie où l'amour se décline sur les différents plans de l'existence sociale, comme un même schéma d'existence du lien social. L'amour définit la substance du lien religieux comme l'extase mystique et cosmique.C'est aussi l'amour qui définit la relation politique, comme la paix entre tous les peuples, et la douceur de la parole pour le règlement des conflits. L'amour définit le plan économique, comme celui du partage, et du dénuement (contrairement à l'accumulation égoïste de la société marchande et guerrière).

L'amour définit aussi et enfin les plans de l'esthétique : de soi (les « *beautiful peaple* »), de l'environnement, re-naissance de la beauté du « naturel », de mère Nature, de Gaïa la Terre ; et du lien social, esthétique de l'esprit collectif et communautaire, du néo-tribalisme/universalisme, vénération des collectifs, …et des réunions de toute sorte.

Un agir local

Le système de valeurs du mouvement hippie a finalement moins retenu l'attention que ses nombreuses manifestations ferventes et colorées. En effet, l'utopie hippie impliquait une dimension de l'action, et ce fut d'emblée une utopie en actes. « *Do it* ! » clame Jerry Rubin, et des milliers de jeunes quitteront leurs familles et leurs écoles pour partir vivre dans des communautés hippies.

La théorie de l'agir hippie contient les mêmes déclinaisons sur l'axe macro-micro social et culturel que leur utopie/philosophie. Une dimension première et micro-

sociale de l'agir : agir sur soi, action qui rétroagit immédiatement sur l'environnement, et sur un mode plus macro- social de l'action. Un agir en collectifs, ou un mode de vie au quotidien dans de petites communautés, et de grands de rassemblements festifs, le temps de manifestations politiques, ou de festivals de musique pop, rock, et psychédélique, *acid rock*, etc… Comme l'amour peut être la valeur centrale qui symbolise leur philosophie, la fleur pourrait résumer et symboliser leur style de vie et penser. Le « *flower power* » ou pouvoir aux fleurs s'exprime dans l'esthétique par la mode vestimentaire, les parures de chevelure à base de fleurs et guirlandes fleuries ; ou se décline sur le plan thérapeutique, comme le pouvoir des plantes, et les hippies lancent la mode de la phythotérapie, et les huiles essentielles…

Le « nature, naturel » s'applique dans la définition de la beauté, comme dans celle de la politique, « ailée », pure et transparente. Le « *flower power* » comme le pouvoir des fleurs, de la paix sur la guerre, de la douceur de la parole sur la violence, le vieux rêve politique occidental de la démocratie, tout se discute avec une parole « ailée », dans la philosophie occidentale, de Platon, jusqu'à Castoriadis. Les premières manifestations politiques s'affichent contre la guerre au Viet Nam, ce sont des manifestations non violentes contre la police, mais vaillantes néanmoins, avant l'escalade de violence et de répression. Les modèles politiques revendiqués prennent pour personnages, le pasteur noir Martin Lutherking, ou le Mahatma Ghandi, et leurs qualités de douceur, non-violence, patience, et persévérance.

La nécessité de vivre ensemble pour les hippies découle donc à la fois de la philosophie du mouvement, se « libérer », au sens propre et figuré, pour être en mesure — et démesure — de faire la fête et vivre pleinement leur mode de vie au quotidien sous psychotropes, tous ensemble, avec leurs frères et soeurs. Il convient donc et aussi de travailler, mais le moins possible, pour ne pas perdre sa vie à la gagner, mais travailler juste le nécessaire pour vivre, et partager ensemble cette lourde corvée. Il s'agit donc de se dégager des contraintes externes, qu'il s'agisse des contraintes économiques, ou de la réaction de rejet social que le mouvement a fini par susciter dans les sociétés occidentales en pleine montée des Trente Glorieuses. Vivre en communauté apparaît donc aussi comme un acte politique. « Rassemblement d'individus résolus à vivre en commun une vie différente de celle que leur propose la société dont ils sont issus »[11], la définition

11 B. Lacroix, L'utopie communautaire. Mai 68, l'histoire d'une révolte, Paris, PUF, 2006.

de la communauté reste celle de la revendication d'une vie alternative. Ainsi doit être interprétée la rupture de tous les jeunes gens qui quittent alors leur famille, leur école, leur emploi, pour fonder une communauté. Des groupes se rencontrent, sympathisent, fusionnent et décident de vivre ensemble, réinventant leurs propres règles et coutumes locales sur un schéma philosophique plus général.

Au départ, la règle du refus de toutes contraintes, « se libérer », procède sans doute concrètement de la nécessité d'une expérience de l'extase sans contraintes, ou de la « jouissance sans entraves », dans la version française plus politisée des « enragés » de Nanterre en mai 68. Une philosophie qui implique donc le refus du travail, mais du travail prométhéen, « principe même de la contrainte », « ennemi de la vie, de la création, de la communion »[12]. Pourtant les hippies aménagent bien des ruines, des fermes, des squats, des villages, des quartiers entiers, comme celui de Christiana à Copenhague, et concilient, au moins pour un temps, amour, travail et liberté. Preuve, finalement, que leur énergie a pu être domestiquée, ou capitalisée, incorporée à des marchandises, même si la culture occidentale et son exigence de productivité eut bien du mal à supporter, par ailleurs, cette dépense et ce gaspillage inutiles en fêtes et débauches orgiaques.

Il s'agit cependant bel et bien d'un ethos, d'un principe moral rigoureux fondant un ensemble de valeurs éthiques, le « credo » des nouveaux communards, qui contient un ensemble de valeurs, même s'il apparaît pêle-mêle au premier abord, alliant la liberté sexuelle, l'érotisme, les rapports interpersonnels, l'ésotérisme, l'écologie…

Le principe de départ, la libération par l'amour, se décline sur un ou deux plans, avant d'être décliné logiquement sur tous les autres. Bientôt les idées hippies organisent au mieux ces différentes sources qui inspirent les nouveaux modes de vie collectifs. Le mouvement fait alors des alliances avec d'autres minorités critiques et revendicatrices, elles aussi en quête d'un statut social moins stigmatisé, si bien que « se multiplient les sous-cultures sous-tendant des sous-pouvoirs potentiels (*Black Power, Red Power, Ethnic Power*) ou métaphoriques (*Flower Power, Green Power*) »[13]. Le recours aux sources traditionnelles se précise également, recherchant dans différents modes de vie, naturel et tribal, des exemples à imiter.

12 M. Maffesoli, Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme de masse, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988

13 J.-P. Bouxyou et P. Delannoy, L'avanture hippie, Paris, 10/18, 2004.

« Ainsi s'affirment les micro-sociétés, restaurant des formes primitives ou traditionnelles de pouvoir : nostalgie de la "mère Afrique" et du tribalisme africain, nostalgie de la vie tribale à l'indienne, développement de "familles" et de "communes hippies" […] Ainsi apparaissent de nouvelles formes sociales, reconstituant en quelque sorte la "famille étendue" voire la tribu des sociétés traditionnelles. Et, "communes", "colonies", "collectifs", "communautés", "coopératives", "familles", "groupes d'affinités" se multiplient alors »[14].

Le mouvement se fait reconnaître non seulement comme une sous-culture, mais, bientôt, comme une « contre-culture », parce qu'il propose des solutions alternatives : la vie en communauté étant la principale, mais aussi le retour à la nature, le décloisonnement du système social etc. Le mouvement se découvre des prédécesseurs au XIXe siècle avec les mouvements libertaires américains et français. Si ceux-ci présentent un ethos plus centré sur la liberté que sur l'amour, ils fondent aussi la vie en collectifs autonomes, comme objectif et moyen de la liberté et du bonheur collectifs. Les communautés libertaires américaines du XIX[e] ont, de fait, les mêmes principes que celles des hippies du XXe siècle. Ronald Creagh les résume ainsi : «la conscience humaine se fonde sur une sympathie naturelle pour ses semblables, se développe dans la confiance mutuelle et la connaissance intime d'autrui et permet, dans un cadre communautaire convenable, de réaliser le bonheur social»[15].

Mais, que communautés libertaires américaines soient warreniennes, quakers, Home (une communauté anarchiste de l'Ohio), ou mormons austères ou encore anarcho-socialistes, ces communautés ont compté plusieurs centaines de personnes, et elles seront mieux accueillies, et surtout, elles auront une durée de vie de deux à trois fois supérieure à leurs descendantes des années 60 et 70. Finalement, elles représentront de véritables colonies de peuplement, de travail, d'éducation et de culture, pour de nombreuses et longues décennies[16].

Pour les communautés hippies, Benjamin Zablonski, de l'université de Californie, a calculé qu'il y aurait eu aux Etats-Unis, quelques 3000 communautés de dix à vingt personnes, à la fin des années 60 et au début des années 70. En France, où

14 Ibidem.

15 Ronald Creagh, Laboratoires de l'utopie, les communautés libertaires aux Etats-Unis de 1825 à nos jours, Paris, Payot, 1983.

16 Ronald Creagh, Ibidem.

les grandes années des communautés sont plus tardivement, les années 1971-1973, une population de 50 000 personnes vivant, l'été, en communauté, a pu être dénombrée, pour une population permanente de 5000 à 10 000 hippies. Mais, au-delà des chiffres, domine l'impression que ces « communards » des *sixties* et des *early seventies* s'éloignent vite du modèle décrit ci-dessus, et partent en ordre dispersé, ou s'en vont expérimenter diverses approches de l'existence communautaire ou tribale. A la dispersion géographique, répond aussi une mise en œuvre, par chaque petite communauté, de ses propres ressources en matière d'amour et de partage, ce qui donne lieu à une mosaïque d'expérimentations diverses.

Ainsi autour de Taos, au Nouveau Mexique, où les *freaks*, les hippies américains, se sont massivement installés, chaque petite commune détient son propre mode d'organisation : les *Crashs Pads* sont plutôt des « auberges espagnole »", ou des lieux de passage ; mais il y a aussi des communes agricoles comme *New Buffalo* ; ou des communautés mystiques comme la *Lama Fondation* ; des communautés sexuelles, où l'échange sexuel est la règle obligatoire ; des communautés politiques comme « 1984 » de Paul Goodman ; et même des communautés capitalistes, tel Lorient centré sur l'agriculture[17].

Il existe de nombreux types de communautés, et de nombreux types de hippies au regard les uns des autres :

« Comme le *Haight-Ashbury*, le *Wheeler's Ranch*, *Olema* ou *Huerfano Valley*, *Shawnee* attira "les meilleurs et les pires des hommes", pour reprendre l'expression de Steward Brand qui a si bien décrit les contradictions majeures de ces communautés hors la loi. Il y avait des drogués et des *beatniks* en bout de course vivant de l'aide sociale, des fermiers qui vivotaient, des chasseurs, des prêcheurs, des pèlerins psychédéliques, des planteurs de marijuana, des apprentis chamanes, des artisans, et même un fabriquant de carriole Amish — tous des sortes d'âmes cherchant de nouvelles vies et un espace dans lequel se réinventer. Haut en couleur, de différentes races et indéniablement "autres", les nouveaux arrivants tiraient sur les services sociaux comme les fermiers qui ne faisaient confiance qu'à eux-mêmes n'avaient jamais daigné le faire »[18].

Les différents types et styles de vie dans les communautés sont si différents qu'ils semblent parfois contradictoires entre eux, et entraînent de toutes les façons l'opprobre

17 J.-P. Bouyxou et P. Delannoy, *L'aventure hippie*, Paris, 10/18, 2004.
18 P. Coyotee, Sleeping where I fall, Washington DC, Counterpoint Press, 1998.

de leur environnement immédiat, ici les fermiers américains. Une même diversification est observable du côté français où différentes communautés s'installent en Ardèche, dans le Gard, en Haute-Ariège, dans quelques vallées alpestres. Ces installations peuvent-être facilitées par les petites annonces publiées dans la presse parallèle ou la *free press*. Elles ont laissé dans la mémoire des initiés les noms de hauts lieux de pèlerinage : Rochebesse, Gourgas, Le Bosc.

Les hippies français adoptent eux aussi différents modes de vie et d'organisation : campagnardes ou urbaines, militantes au Larzac, primitive pour réinventer la vie à l'indienne avec les *Tippees* en Ariège ; traditionnelle sur le modèle médiéval des compagnons, ou religieuse comme Lanza del Vasto et la communauté de l'Arche.

Mais dans chaque communauté, il s'agit d'appliquer une utopie, d'agir au quotidien. Inventer une culture et la partager. La pensée en réseau et la conception holiste permettent ce déploiement en termes de réseaux géographiques, et de réseaux temporels, si l'on considère les sources lointaines ou proches, puis les nombreux héritiers de ces petites communautés. Ainsi, la vie en communauté, bien que très diverse et chamarrée, reste toujours fondée sur les mêmes schèmes, amour (décliné sous toutes ses formes), simplicité, et pour le mode économique, partage et récupération et/ou auto-production. La petite communauté de vie fonde le cadre de vie et de référence. Tandis que la grande communauté festive, que l'on rejoint pour les grands concerts et les grands festivals, permet un ressourcement périodique, des idées, des relations, des échanges en général.

Pourtant, il faut souligner que dès la fin des années 70's, les enfants fleurs se sont évanouis dans la nature. En effet, dès les *later seventees*, le mouvement hippie est déjà terminé. Fulgurance d'un mouvement d'une dizaine d'années seulement, deux ans pour le *movement* américain, 1968-1969, avant qu'il ne quitte le quartier Haight Ashbury, et dix ans, en tenant compte des premiers essaimages des vies en communautés.

Que sont-ils donc devenus? Désintégrés, par leurs vies dissolues, ou intégrés, et rentrés dans le rang, l'histoire de leurs échecs est déjà une toute autre histoire… Rapidement tout de même, car il reste sans doute des « congères » qui se développeront ensuite, mais c'est aussi une autre histoire[19]… C'est en recherchant des alliances, et alors qu'ils sont déclarés délinquants et leurs produits prohibés par les autorités publiques,

19 F. Monneyron, M. Xiberras, Le monde hippie, Paris, Imago, 2008.

que les hippies ne rencontreront plus que la violence. Violence de la réaction du contexte car les sociétés occidentales restent hostiles, et la répression des enfants fleurs est facile. Mais violence aussi, des contradictions internes qui restent nombreuses. Violence des produits de substitution qui succèdent aux "gentils" hallucinogènes. Violence des autres catégories sociales opprimées qui leur reprochent leur manque de combativité : rupture avec les Noirs, avec l'épisode les *Blacks Panthers*, rupture avec les femmes qui « s'émancipent » et fondent leur propre mouvement, et naissance du féminisme des 70's…

3. Un modèle pour le développement/enveloppement durable

La notion de « l'enveloppement »[20], telle qu'elle est portée à notre réflexion, retient effectivement la nuance de « l'interdépendance » de l'humain avec autrui, avec son environnement proche et plus lointain. Considérant alors l'homme, comme le pôle micro du développement/enveloppement durable, comme son centre, il est alors possible d'envisager un modèle de développement/enveloppement durable qui gagne toutes les autres dimensions de son environnement proche et plus lointain, par cercles concentriques.

Si, aujourd'hui encore, toutes les techniques de « développement personnel », comme le *coaching*, restent centrée sur l'ego, c'est que dans l'univers de valeurs du libéralisme, la compétition à tout prix ne permet pas d'envisager Autrui comme un « environnement » pacifique, mais plutôt d'emblée comme un compétiteur agressif.

La notion de développement/enveloppement durable permet ainsi d'entrevoir l'Humanité et sa biosphère, la planète Terre, comme l'autre pôle, macro, du changement humain et civilisationnel. Il se trouve que la prise de conscience que le développement économique, ou le modèle de la mondialisation, est en train de conduire à la paupérisation du plus grand nombre, est récente et peu répandue. Pourtant, l'idée d'un "développement insoutenable » fait lentement son chemin pour décrire les résultats contradictoires engrangés par la modernité et le mode de production capitaliste mondialisé.

Les différentes critiques de la mondialisation mettent à présent en évidence que ce mode de développement ne conduit pas à la croissance économique, mais tout au

20 Virgílio M. Viana, « O envolvimento sustentável como um novo paradigma para as políticas públicas », Conférence au XVe Congrès International de l'Imaginaire, à Recife, Brésil, 7-10 octobre 2008, « L'Imaginaire de l'enveloppement/développement ».

contraire à la vulnérabilité du plus grand nombre. La mondialisation n'a pas renforcé les démocraties, mais tout au contraire elle permet la concentration des pouvoirs pour les multinationales, d'où la détérioration des équilibres, des échanges, de l'environnement (par exemple comme les effets de la monoculture intensive). La mondialisation n'a pas renforcé la paix entre les Etats, mais tout au contraire elle provoque de la contestation de la part des populations défavorables à ces politiques dans leurs propres Etats. Depuis 2008, ces critiques sont renforcées par la crise financière internationale, prouvant d'une part que le marché ne possède toujours pas ses propres mécanismes de régulation, et soulignant d'autre part le vieil adage d'une société bloquée où « on ne prête qu'aux riches ».

Une critique interne apparaît même au sein des propres institutions économiques du marché – Marché - , puisque dès 1995, au sommet d'Halifax au Canada, le G7 demande à la Banque mondiale, au FMI et à l'OMC un « développement durable » pour les pays pauvres. Même le Président de la Banque mondiale, et le courant néo-libéral proposent l'idée de « développement intégré ». En effet, de nouvelles modalités au « développement » économique, voire des modèles de fond sont recherchés. Si les années 80 pensent encore le modèle du « tout Etat », les années 90 s'engouffrent « sans complexes » dans « le tout marché ». Même Jacques Attali continue de réfléchir à « comment libérer la croissance », en oubliant le simple « principe de précaution », inventé par la société du risque elle-même. Aujourd'hui, et compte-tenu des échecs cuisants de la réalité objective, les politiques économiques s'accordent prudemment sur un modèle « Etat/marché » à la recherche d'un bon équilibre. Un bon équilibre, une interdépendance entre différentes variables désormais trop visibles, et qui permettrait de relever pêle-mêle tous les défis contemporains : assurer un environnement stable et durable pour les futures générations, générer des institutions inclusives et non excluantes, financer tous les programmes nécessaires, aider l'*empowerment* (renforcer) le pouvoir des pauvres par le micro- crédit, l'autonomie des femmes, etc.

De nouvelles théories de la croissance découvrent de nouveaux facteurs à côté des seuls facteurs en termes de capital financier, comme le capital humain par exemple, que les théories du développement avaient oublié. Si le marché a ses propres failles, c'est l'État qui est désigné pour réintroduire la nécessité des facteurs humains et civilisationels dans le développement économique. C'est l'idée de la « durabilité », qui

permet de réintroduire une éthique de la responsabilité des générations présentes vis-à-vis des générations futures.

Amartya Sen, économiste indien travaillant sur les famines, propose une critique fondée des théories économiques libérales[21] : certes, elles se proposent de maximiser l'utilité totale de tous. Mais, ce qui masque en réalité que l'utilité de chacun est loin d'être satisfaite. De plus, ce qui est défini comme procurant le bien-être matériel de tous, s'effectue en dehors de toutes fins morales ou/et ne tient pas compte des nuances morales de chacun.

La notion de « développement durable »[22], est déjà un mot valise, c'est-à-dire avec un immense champ lexical, forgé au fil des années et des critiques du mode de développement insoutenable : préserver les ressources naturelles, préserver la biodiversité, donc le biotope, et désormais préserver le capital humain, donc l'humanité. La notion contient même des connotations politiques, car seule la démocratie participative permet aux citoyens de s'impliquer pour établir la définition claire d'une éthique de la croissance durable. Et la notion a construit une conceptualisation ou une théorie de la « croissance soutenable », encore appelée « décroissance ».

Soutenable, durable, humaine, la croissance ne peut être qu'une pratique de décroissance.

« Décroissance soutenable » ou « décroissance conviviale », plus rarement « décroissance sereine » ou « décroissance supportable », et même « a-croissance », les idées et les mots sont là, grâce aux théoriciens comme Serge Latouche, Paul Ariès. Mais que faire au plan concret? La notion de décroissance continue son exploration avec les mouvements dits « décroissants » qui reposent, au plan théorique et politique sur la notion de décroissance, et au plan concret sur des projets qui visent à favoriser ou à amplifier les démarches dites de « simplicité volontaire », de type collective et de type individuelle.

Il s'agit d'inventer et de favoriser au plan collectif les projets qui s'opposent au modèle de l'économisme ou de la mondialisation. Envisager autrement la nature des investissements, et le fonctionnement des échanges tant sur le plan national

21 Amartya SEN, nouvelles théories de la pauvreté in La démocratie des autres, Paris, Rivages Poche, 2006.

22 Benoit Prévost, "La décroissance", séminaire de l'Université Populaire, le mardi 16 octobre 2007, Montpellier.

qu'international notamment par une « relocalisation » des activités économiques, notamment agricoles. Il est nécessaire d'inventer un nouveau mode de développement économique, qui ne passe pas par la recherche de la croissance, mais prenne comme base une décroissance des dépenses énergétiques, dans une perspective de durabilité.

Inventer et favoriser au plan individuel la démarche dite de « simplicité volontaire ». Des marches de la décroissance ont été organisées pour renouer avec les marches de désobéissance civile comme « La Marche du Sel » menée par Mohandas Karamchand Ghandhi. Une tout autre organisation politique et sociale, dans laquelle les loisirs sont valorisés à la place du travail, où les relations sociales priment sur la production et la consommation de produits jetables inutiles, voire nuisibles. Entamer le processus de réduction de l'empreinte écologique de l'activité humaine et du niveau de vie des populations des pays les plus développés, traduite sur le mode volontariste par la démarche de « simplicité volontaire ».

Oui mais que faire concrètement, individuellement et dès à présent pour modifier les attitudes de consommation individuelles et occidentales? Il ne semble rien de plus que les attitudes d'économies préconisées il y a à peine trois générations dans les familles occidentales, par les vieux conseils de nos « grand-mère »: ne pas gaspiller en général, ni l'eau, ni le carburant, (vélo, co-voiturage), jeter utile, recyclage des poubelles, manger bio et végétarien, etc…

Conclusion : vers une décolonisation de l'imaginaire

Comme l'explique l'anthropologue Marc Augé, la mondialisation est aussi une colonisation de l'imaginaire occidental[23], puis du reste du monde, qui se sont engouffrés dans le paradigme du « tout marchand », et de ses conséquences en terme de croissance insoutenable pour notre planète et même l'humanité. Comment procéder à la décolonisation de cet imaginaire ? Par une démarche de simplicité volontaire, qui n'est pas aussi éloignée de notre sensibilité occidentale moderne rationnelle et progressiste.

L'imaginaire radical peut surgir à tout moment sur un fond culturel donné, pour inventer un autre horizon de vie, inventer une autre culture, inventer d'autres pratiques au quotidien. « Réinventer la vie ! », c'est possible, le mouvement hippie l'a fait, et en

23 Marc Augé, La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction, Paris, Seuil, 1997.

l'espace d'une dizaine d'années, il a inventé et réalisé un univers complet de sens et de significations, utopie, philosophie et surtout pratiques et réalisations.

Même s'il faut effectivement souligner avec Gilbert Durand, que les hippies n'ont peut- être rien inventé du tout, mais simplement réactualisé et renoué avec des sources très anciennes de l'imaginaire occidental et ses propres représentations de la simplicité, de la spiritualité, de l'amour. Ainsi les structures minorées de l'imaginaire, ont-elles tendance à affleurer au plan social et resurgir des « congères » ou de l'inconscient collectif où elles étaient repliées. Pour Gilbert Durand, il est possible de remarquer dans la longue période d'hégémonie de l'imaginaire occidental de type héroïque, quelques affleurements le l'imaginaire nocturne et mystique. Le mouvement du franciscanisme, du romantisme, et enfin du New Age seraient de ce type[24]. Auxquels il semble possible d'ajouter le mouvement hippie. Tous, s'agrègent autour de la pauvreté essentielle, prônée par les franciscains et souligné par Nancy Mangabeira[25]. La trace des mêmes éléments mythiques ou mythèmes peut être retrouvée : la simplicité, la beauté, l'amour, de soi et des autres et de la Nature, de l'altérité comme un sentiment océanique. Autant de schèmes que l'on rencontre ici en Terre brésilienne, comme à chaque pas, incarnés et révélés. *Mother Brasil*, terre de l'expérience sensible et conceptuelle de «l'enveloppement»!

24 Gilbert Durand, *Introduction à la Mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, Poche, 1996.
25 Nancy Mangabeira, « Por un saber peregrino », Conférence au XVe Congrès International de l'Imaginaire, à Recife, Brésil, 7-10 octobre 2008, « L'Imaginaire de l'enveloppement/développement ».

Problématique du Développement en Afrique Noire: une approche Mythocritique et Mythanalytique

François Guiyoba
(ENS de Yaoundé)

Notre propos voudrait s'inscrire dans le cadre de la problématique du développement en Afrique subsaharienne. On pourrait ici se poser plusieurs questions dont celle de savoir comment apparaît cette problématique relativement à son imaginaire dans le continent noir.

D'où les questions corrélées ci-après: à quoi renvoient les notions de problématique, de développement, d'imaginaire, d'Afrique noire? En conséquence, qu'est-ce que la problématique du développement ? Qu'est-ce que l'imaginaire du développement?

On posera donc, en guise d'hypothèse générale, que, appliquée à l'Afrique noire, la problématique générale du développement apparaît comme un ensemble de problèmes mal posés parce que reposant sur des paramètres essentiellement exogènes à l'Afrique, les facteurs endogènes à ce continent n'étant pas ainsi pris en compte dans la conception de cette problématique. Il en résulte généralement un effet contraire à celui escompté dans la résolution de cette problématique, à savoir une mauvaise assimilation du modèle de développement occidental posé comme référence et norme et, par conséquent, un désenveloppement correspondant à une descente aux enfers qui n'en finit pas depuis l'arrivée des colonisateurs.

Pour étayer notre hypothèse, nous nous aiderons de deux outils principaux, à savoir la mythocritique et la mythanalyse. Le premier servira à cerner la problématique du développement dans une œuvre fictionnelle, tandis que le second outil servira à cerner cette problématique dans l'imaginaire culturelle africaine. Pour ce faire, notre propos va suivre un cheminement dicté par le questionnement élaboré plus haut. Ainsi, nous allons gloser successivement sur les termes problématique, développement, imaginaire, sur l'expression Afrique noire, sur la problématique du développement en général et sur l'imaginaire du développement au prisme de l'imaginaire africain d'hier et d'aujourd'hui.

La notion de problématique

En tant qu'adjectif, le terme *problématique* qualifie un problème dont le résultat reste douteux, hasardeux ou incertain. Et en tant que nom, il réfère à un ensemble de questions posées par la science sur un objet de connaissance précis, le nombre et la qualité de ces questions étant fonction de la nature de cet objet. Ces deux acceptions du terme vont s'appliquer au développement en tant qu'objet qualifié et en tant qu'objet de connaissance.

L'imaginaire

Étymologiquement, le terme *imaginaire* réfère à ce qui n'est pas réel, à ce qui n'existe que dans l'imagination. En tant qu'adjectif, il qualifie donc ce qui n'est pas avéré ou qui ne correspond à rien dans la réalité, toutefois, en tant que substantif, il se démarque significativement de cette acception. Il réfère alors à ce qui est virtuel, possible et même réel. C'est ainsi qu'on parlera de l'imaginaire d'un écrivain ou d'un peuple, ce qui sera alors synonyme d'imagerie, c'est-à-dire d'un système de représentations du monde encore appelé vision du monde. Dès lors, l'imaginaire correspond à une projection du monde au niveau individuel ou collectif, une projection généralement idéalisée puisque fondée sur une réalité décevante que l'on voudrait ainsi exorciser suivant la logique phénoménologique d'obédience heideggérienne. Dans ces conditions, il n'y a pas meilleurs imaginaires que l'œuvre d'art individuel et le mythe collectif. En effet,

au niveau de la création individuelle, et selon Paul Ricœur, l'œuvre d'art est tendue entre l'intégration et la subversion sociale, c'est-à-dire entre la réalité dysphorique et l'idéologie euphorique, cette dernière se voulant la fin ultime de la création démiurgique. Au niveau collectif, l'imaginaire est constitué de mythes qui fonctionnent suivant le même principe idéologique. Ces mythes fonctionnent traditionnellement comme des textes fondateurs et fondamentaux. Ils résument, subsument ou « sursument » les idéaux ou valeurs à partir desquels les sociétés se définissent et se projettent dans l'avenir. Dès lors, ils constituent le creuset de projets de développement qui apparaissent alors comme autant de stratégies visant à atteindre ces idéaux.

De nature socio-économique, ces stratégies ne sont pas sans affecter l'univers socioculturel et environnemental de ces sociétés, leur objet étant précisément la transformation bénéfique de cet univers. Or, dans sa dynamique socio-culturelle, tout projet, quelqu'il soit, s'actualise en oscillant entre les pôles de « enveloppement » et du «dé(sen)veloppement ». En effet, la transformation de l'environnement qu'impliquer le développement présuppose un état initial d'enveloppement du groupe social par cet environnement. Et c'est par un effort prométhéen que la tension vers le développement se réalise. Pour être judicieux, cet effort prométhéen ne doit pas aboutir à un « désenveloppement » qui ne peut être que fatal pour la société dans la mesure où celle-ci ne peut exister hors de son enveloppe environnementale.

Voilà, du point de vue de l'imaginaire, les tenants et aboutissants de la problématique du développement, problématique que nous voulons appliquer au cas spécifique de l'Afrique.

Le développement

Le développement peut se définir comme :

Le processus par lequel une société se donne les moyens de mobiliser ses forces productives dans la transformation de son milieu en vue d'améliorer les conditions de vie et de bien être de ses membres. Bref, un processus global incluant l'ensemble des aspects de la vie (milieux biophysique, culturel, activités de production et d'échanges …) et impliquant la participation des collectivités; locales tout autant à la prise de décision qu"à la réalisation des activités de développement. Ainsi envisagé, le développement

réside moins dans un résultat atteint que dans un ensemble d'activités réalisées selon les attentes des collectivités concernées avec leur accord et leur participation[1].

L'Afrique noire

II faut entendre, par *Afrique noire,* la zone géographique s'étendant au sud du désert Sahara, y compris l'Afrique du Sud, malgré la présence, minoritaire, de Blancs dans ce pays. L'on admet généralement que cette zone géographique recouvre une seule aire culturelle qui, malgré sa diversité, peut être considérée comme telle relativement à l'Afrique arabe du nord de ce continent. En sorte donc que la problématique du développement dans ces deux parties de l'Afrique ne peut être identique, d'autant que l'histoire de la colonisation de celles-ci y est différente qui expliquerait aussi leur différence du point de vue de cette problématique. En effet, les modèles de développement en Afrique noire sont généralement et mimétiquement copiés sur ceux des anciennes métropoles, quand ils ne lui sont pas simplement imposés, ce qui n'est pas tout-à-fait le cas des modèles arabes. Par ailleurs, l'expression *Afrique noire* réfère, dans notre exposé, à l'Afrique profonde, c'est-à-dire traditionnelle, et non à l'Afrique soit disant moderne. Il s'agit de l'Afrique authentique dont on trouve encore de nombreuses poches de résistance malgré les assauts du modernisme.

La problématique du développement

Appliqué à la notion de *développement* telle que définie précédemment, le terme *problématique* conserve ses deux acceptions dégagées plus haut. Il la qualifie plus ou moins péjorativement et, d'autre part, il l'érige en objet de connaissance pour diverses sciences.

En effet, en tant qu'objet de connaissance, le développement se trouve au centre d'un questionnement visant son appréhension ontologique et épistémologique. Cet objet étant de nature humaine, et plus précisément socio-culturelle, son questionnement

1 Cf. Jacques Bernier, « Problématique de développement de la région de Bolama (Guinée-Bissau) », in Revue internationale des sciences du développement, Université Catholique de Louvain, Vol. 16, n° 1, p. 75-95, 1984.

sera pris en charge par les sciences humaines telles que l'anthropologie, la sociologie, les sciences politiques et économiques, la philosophie, l'histoire, la géographie, etc.

La quintessence de ce questionnement pourrait être le suivant : quels sont le paradigme et la valeur du développement en regard des préoccupations humaines essentielles? Dans une perspective moins philosophique, c'est-à-dire purement scientifique, l'essentiel de ce questionnement serait le suivant: quels sont les types ou modèles de développement? Quels en sont les facteurs et la mesure? De manière plus prosaïque, ce questionnement peut se décliner ainsi qu'il suit : qu'est-ce que le bien-être? Qu'est-ce qui en est l'idéal? Qui définit cet idéal et comment? Quels en sont les critères? Quels sont les critères d'appréciation du progrès vers celui-ci? Comment se planifie et se réalise ce progrès? Etc.

Le paradigme du développement serait constitué, grossomodo, de ses types, facteurs et mesures. On peut distinguer, comme types de développement, les types économiques, social culturel et humain, auxquels peut s'ajouter le type dit durable.

Le développement économique a trait à l'accroissement des richesses matérielles d'une région donnée, ceci ayant comme corollaire l'amélioration du niveau de vie des populations de cette région. Le développement social se rapporte à l'amélioration des conditions de vie des populations, y compris leurs milieux de vie ou environnement. Le développement culturel correspond à la fructification du capital cognitif, technique et mythologique de la société, ce par le biais des artistes et des techniciens, cette fructification référant à la création d'œuvres de l'esprit. Le développement humain se traduit par l'épanouissement moral et intellectuel des individus, c'est-à-dire par le progrès sur les plans des droits, des libertés et des connaissances. Enfin, le développement durable se préoccupe de la préservation des ressources naturelles, de la biodiversité et de la participation des collectivités locales au développement, de manière à garder intactes ces ressources et cette biodiversité pour les générations futures.

Au nombre des facteurs majeurs du développement figurent la nature, le savoir, le matériel, le travail, l'environnement institutionnel et les libertés et droits individuels. Ils sont ainsi les mêmes dans tous les types de développement. La différence entre ces types procède donc de l'accent mis sur tel facteur plutôt que sur tel autre. Ainsi, l'on peut dire que les types de développement économique, social, culturel, humain et durable privilégient le matériel (capital), le travail, le savoir, les droits et libertés individuels et la nature, respectivement.

En ce qui concerne la mesure du développement, on peut dire simplement, sans entrer dans les subtilités des spécialistes, et en reprenant le fameux aphorisme, que l'homme est la mesure de toute chose. C'est donc à l'aune de tous et de chacun que doit être prise la mesure du développement dans tous ses aspects et toutes ses dimensions.

Pour ce qui est de la valeur du développement, elle est fonction des préoccupations essentielles des groupes sociaux qui impulsent celui-ci pour en jouir. Ces préoccupations visent l'épanouissement physique et moral de l'homme et correspondent aux différents aspects du développement que sont les aspects économiques, sociaux, culturels, humains et environnementaux. Aucun projet de développement n'a de valeur s'il ne tient compte de ces préoccupations, aussi bien sur le plan individuel que collectif.

Au total, tous les types de développement visent le bien être physique et moral de l'individu et de la collectivité suivant un idéal prométhéen défini collectivement dans le cadre des institutions sociales et de la tradition, les critères de cette définition et ceux de l'appréciation du progrès vers cet idéal restant ce bien être et ledit progrès se planifiant et se réalisant en fonction des facteurs ou moyens dont on dispose.

On peut le voir maintenant, la problématique du développement est assez complexe pour ne pas être problématique. Cette problématicité procède des faits suivants :

- dans l'absolu, certains types de développement s'avèrent plutôt incompatibles, à l'instar des types économique et durable, ou des types matériel et culturel ;

- Le développement est un processus infini qui n'autorise pas l'emploi des expressions telles que *pays sous-développés* ou *développés,* celles-ci impliquant l'idée d'un processus fini. À la rigueur peut-on utiliser les expressions *pays en voie de développement, pays avancés* et *pays moins avancés,* celles-ci traduisant le caractère infini de l'aventure du développement ;

- le bien être de l'individu peut se trouver aux antipodes de celui de la collectivité;

- le modèle de développement "universel" ne s'avère être que le modèle occidental qui ne s'appuie que sur la seule tradition prométhéenne de cette aire culturelle du monde;

- les facteurs de développement ne sont pas qualitativement et quantitativement les mêmes partout, ce qui détermine le choix des types de développement et de leur planification;

- parce qu'il se fonde sur le projet de dompter la nature, le développement à

l'occidentale entraîne, à terme, le désenveloppement, c'est-à-dire la mise à mal des ressources naturelles et de la biodiversité.

La problématique du développement en Afrique noire

S'il en est ainsi de la problématique du développement en général et en Occident en particulier, à plus forte raison en Afrique noire. En effet, l'Afrique profonde reste très traditionnelle. Cette traditionnalité est marquée : — par une grande biodiversité entretenue par un climat équatorial chaud et humide ; — par un savoir ancestral détenu par les patriarches et les initiés et véhiculé au travers des mythes, des légendes, des contes, des proverbes, des religions, etc. ; — par du matériau naturel tel que le bois, la pierre, l'eau, l'air, le feu, le fer, la terre, les branchages, et les animaux domestiques ; — par l'agriculture de subsistance, la chasse, la cueillette, la pêche et diverses autres activités essentielles ; par un encadrement communautaire des droits et libertés ; etc.

Dans ces conditions, l'univers se présente comme un paradis éternel caractérisé par la finitude spatiale et la circularité temporelle, avec des territoires bien délimités et hérités des ancêtres, et un retour éternel de saisons, les unes aussi bénéfiques que les autres.

Par conséquent, il n'y a pas, à priori, de place pour l'idée de développement en Afrique, idée qui s'avère être une chimère occidentale. Il y a mieux que cette idée, à savoir celle *d'enveloppement* qu'implique d'ailleurs l'image de paradis que nous venons d'évoquer pour qualifier l'univers africain traditionnel et qui rend bien l'idée de protection préexistante' et définitive relativement à l'homme et à ses aspirations fondamentales.

En sorte que, appliquée à l'Afrique, l'idéologie du développement à l'occidentale paraît maléfique puisqu'elle se trouve à l'opposé de celle d'enveloppement paradisiaque ainsi appréhendée, s'avérant être ainsi synonyme de *désenveloppement.* En effet, le désenveloppement se traduit ici par la destruction de l'enveloppe paradisiaque naturelle et culturelle dans laquelle vivent les sociétés africaines traditionnelles, c'est-à-dire la destruction de l'environnement et la mise à mal des mœurs et coutumes ancestrales de ces sociétés, les uns et les autres constituant un tout transcendantal par rapport à l'homme qui les marque donc du sceau du sacré. Or, s'appuyant sur le prométhéisme

occidental, le développement implique la désacralisation de cette transcendance environnementale et culturelle et son remodelage à notre guise, en fonction de nos aspirations les plus saines mais aussi les plus malsaines. D'où les dérives actuelles de l'idéologie développementariste, dérives qui sont décriées par les alter-mondialistes et autres partis dits "verts" du monde entier, celles-ci se traduisant par l'utilisation irraisonnée des ressources naturelles mondiales, la destruction de l'environnement, la mise en danger de la biodiversité à l'échelle mondiale, etc. D'où, peut-être aussi, la résistance de l'Afrique au développement, résistance procédant donc d'un héritage culturel conscient ou inconscient, mais très ancien et prônant l'enveloppementarisme.

On voit maintenant en quoi la problématique générale du développement reste problématique en Afrique noire. Elle l'est parce que les facteurs du développement, les traditions et les conceptions du monde de l'Occident et de l'Afrique traditionnelle sont en opposition. En effet, ces facteurs ne sont pas ici ceux du développement ou du désenveloppement, mais ceux de l'enveloppement bénéfique. Quand la nature nous offre généreusement l'essentiel pour vivre longtemps et heureux, point n'est besoin de la violenter pour nous substituer à elle et assouvir égoïstement nos fantasmes, c'est-à-dire nos besoins spécieux et superfétatoires. Pour lors les traditions et cultures correspondantes, c'est-à-dire ayant partie liée avec le culte de transcendances tutélaires aussi diversifiées que l'environnement naturel, plutôt qu'avec la révolte vaniteuse contre elles comme en Occident.

La problématique du développement est d'autant plus problématique en Afrique que, à l'heure actuelle, cette partie du monde ne peut plus se cantonner à sa seule tradition enveloppementariste. Elle doit aussi et nécessairement s'ouvrir à la modernité, contrainte qu'elle est, pour cela, par l'actuelle conjoncture économique et culturelle d'envergure planétaire. Cette conjoncture est une conjoncture de rivalité, voire même de guerre géopolitique, économique et culturelle entre les nations, une guerre sans merci qui cache mal son nom derrière l'idéologie de la mondialisation, une guerre qui, à terme, perdra les nations qui ne se seront pas données les moyens de se défendre, à défaut de gagner. Le grand défi de l'Afrique d'aujourd'hui nous semble donc consister à se doter des moyens modernes pour se protéger des avatars de la mondialisation ainsi résumés, sans toutefois perdre son âme traditionnelle comme en Occident, imitant un peu en cela certaines nations asiatiques. Il nous semble même que si elle réussit une telle

alchimie, l'Afrique se posera comme un meilleur modèle encore pour l'humanité toute entière dans la mesure où l'on s'accorde à admettre qu'elle abrite encore la quintessence humaine, naturelle et culturelle du monde, c'est-à-dire le capital primitif de ce monde. En sorte que les nations ou sociétés en déclin pourront s'y ressourcer ou s'y régénérer. En clair, le salut du monde pourra alors venir de la conciliation de la modernité et de la tradition, conciliation dont l'Afrique pourrait être le laboratoire idéal.

L'éclairage de la mythanalyse et de la mythocritique

Ces considérations sur la problématique du développement en Afrique, et plus précisément sur le rapport du développement à la culture, s'appréhendent mieux encore par le truchement de la mythanalyse et de la mythocritique. En effet, ces dernières sont des outils gnoséologiques aidant à réaliser l'archéologie des pratiques socio-culturelles à partir de l'imaginaire de celles-ci, de manière à mieux les cerner sur les plans ontologique et épistémologique, c'est-à-dire à mieux les comprendre et à en mesurer la pertinence. Elles postulent que toute pratique socio-culturelle a des fondements mythologiques dont elle ne constitue alors que la manifestation de surface. Pour utiliser d'autres images, on peut dire que la pratique socio-culturelle est au mythe ce que le phénomène est au noumène, ou ce que l'existence est à l'essence. Dès lors sa compréhension ne peut pleinement se réaliser qu'en remontant à ses origines mythologiques.

L'application concrète de ces outils requiert, à notre sens, trois niveaux d'analyse, à savoir les niveaux phénoménologique, mythologique et archétypal, dans un ordre régressif, c'est-à-dire de la structure de surface du phénomène analysé à sa structure profonde. Il faut rappeler ici que si les méthodes de ces deux outils sont identiques, il n'en est pas de même de leurs objets respectifs. Alors que la mythanalyse s'applique à l'imagerie culturelle, la mythocritique s'applique, quant à elle, à l'imaginaire, c'est-à-dire à l'art. En sorte que, en imagerie culturelle, les trois niveaux d'analyse ci-dessus correspondront à l'imagerie collective, aux mythes culturels et aux archétypes jungiens, respectivement, alors qu'en art, ces niveaux correspondront à la création artistique individuelle, aux mythes personnels ou personnalisés et aux archétypes jungiens psychologiques ou individualisés.

Il y a lieu, maintenant, de préciser plus encore les termes des trois niveaux d'analyse postulés ci-dessus. L'imagerie culturelle réfère à la vision du monde d'un group social donné. Celle-ci dépendant des aspirations collectives dont l'établissement, d'ordre mythologique, peut remonter à la nuit des temps. La mythologie, quant à elle, constitue le substrat primitif de cette vision du monde et de ces aspirations, se présentant alors comme la constitution ou le texte fondateur du groupe social et garantissant ainsi ladite vision du *monde* et lesdites aspirations dudit groupe[2]. On distinguera ici les mythes cosmogonique, théogonique, cultuel, étiologique, héroïque, etc., tous allant dans le sens de l'explication de l'origine des choses, de l'organisation et du fonctionnement de la société. Enfin, en ce qui concerne l'archétype, c'est un « concept psychanalytique forgé par Jung en vue d'identifier certains types originels de représentations symboliques de l'inconscient collectif». Dès lors « les archétypes sont universels, et apparaissent dans diverses cultures indépendantes les unes des autres ». Ils se manifestent « plus particulièrement dans les textes littéraires, les arts plastiques, les mythes religieux, les contes, et dans tout ce qui relève de l'onirique ou du comportement social ritualisé », apparaissant alors « comme le résidu psychique d'un faisceau d'expériences humaines inconscientes »[3]. Il en découle que:

Les archétypes constituent [...] la paradigmatique basique des structures anthropologiques de l'imaginaire. D'où, après leur mise en évidence par Cari Gustav Jung et leur systématisation par Gilbert Durant leur formalisation par Yves Durand au travers de son test AT9[4].

Ce test a été mis au point à l'occasion « d'une recherche [...] effectuée entre 1961 et 1963 [et] destinée à étudier la validité de la théorie des structures de l'imaginaire établie par Gilbert Durand »[5]. Il « consiste à faire réaliser un dessin et un récit à partir

2 Cf, au sujet de ce rapport entre l'imagerie sociale et la mythologie, Daniel Henri Pageaux, « De l'imagerie culturelle à l'imaginaire », in Pierre Brunel et Yves Chevel (dir.), *Précis de littérature comparée,* Paris, PUF, 1989. Mais, dans une perspective plus générale, l'ouvrage de référence reste ici *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* de Gilbert Durand, dont la toute dernière édition, la onzième, parue en 2008, est de Dunod à Paris, la première édition remontant à 1969 chez Bordas.

3 Hendrik Van Gorp et al., Dictionnaire des termes littéraires, Paris, Honoré Champion, 2005.

4 François Guiyoba, « Les fondements épistémologiques des hymnes nationaux en Europe (God save the king/Queen, La Marseillaise, Ode à la joie », in Céline Cecchetto et Michel Prat, *La chanson politique en Europe,* Eidôlon n° 82, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2008, p. 230

5 Yves Durand, L'apport de la perspective systémique de Stéphane Lupasco à la théorie des structures de l'imaginaire et à son expérimentation, http://nicol.club/ciret/bulletin/b13/b13c3.htm, page consultée

de neuf mots stimuli destinés à simuler symboliquement la théorie de l'imaginaire de [cet auteur][6]. Plus concrètement,

II consiste à demander aux personnes étudiées de réaliser un dessin et d'effectuer ensuite un récit à partir des neuf mots suivants : une chute, une épée, un refuge, un monstre dévorant, quelque chose de cyclique (qui tourne, qui se reproduit ou qui progresse), un personnage, de l'eau, un animal, du feu[7].

Cette expérience de Yves Durand lui a permis de vérifier la théorie de Gilbert Durand d'après laquelle « l'imaginaire peut se concevoir selon trois dimensions structurales qu'il dénomme: schizomorphe (ou héroïque), mystique et synthétique »[8]. De cette expérience, nous avons déduit, en ce qui nous concerne, que :

L'imaginaire est [...] tendu entre les pôles agonique et irénique, chacun impliquant potentiellement l'autre, même quand il s'actualise isolément, de sorte qu'on puisse concevoir l'idée d'un troisième pôle, à savoir le pôle agono-irénique ou iréno-agonique. Ce qui porte alors à penser que, dans sa dynamique, ce paradigme de la structure de l'imaginaire s'anime théoriquement suivant la logique de la dialectique hégélienne, l'agôn et l'irenê alternant dans la trame de l'histoire racontée[9].

On observe donc bien qu'en remontant du niveau culturel ou phénoménologique au niveau archétypal en passant par le niveau mythologique, nous allons du particulier au général, — assurant de la sorte un minimum de scientificité ou, tout ou moins, de rigueur à notre démarche —, cette généralité par rapport à laquelle se mesure précisément la valeur ou la pertinence du phénomène social analysé. Nous voulons ainsi mesurer la pertinence de la problématique du développement en Afrique à cette aune mythanalytique et mythocritique.

En structure de surface, c'est-à-dire au niveau de l'imagerie culturelle, l'univers nègro-africain profond, c'est-à-dire traditionnel, se caractérise par la place centrale qu'y occupe la nature. Celle-ci est alors investie de toutes les qualités ou vertus dont a besoin l'homme pour s'épanouir, c'est-à-dire l'harmonie, la générosité, la bonté, etc. D'où ses autres qualités qui l'érigent en transcendance, à savoir l'omniprésence, l'omniscience et

en juin 2007.
6 Ibid.
7 Ibid.
8 Ibid.
9 François Guiyoba, « Les fondements épistémologiques des hymnes nationaux en Europe… », op. cit., p. 230-231.

l'omnipotence. D'où également le culte qui lui est rendu en permanence par l'homme, non pas en tant qu'esclave, mais en tant que sujet qui lui est naturellement redevable dans un cadre, non pas de soumission aveugle et avilissante, mais de communion respectueuse avec elle. D'où, enfin, une organisation sociale inspirée du rapport de l'homme à cette transcendance naturelle, c'est-à-dire une organisation à la fois communautariste et hiérarchisée selon ce rapport, et ce dans l'intérêt de tous et de chacun. Le sujet est ainsi soumis, sur un plan strictement profane, à la transcendance culturelle que constitue le chef, celui-ci pouvant donc prétendre tirer son statut de la transcendance naturelle et s'ériger en monarque de droit divin. En sorte que toutes les activités humaines se justifient de ce double rapport à ces deux types de transcendance. Ce sont les activités ludiques, artistiques, éducatives, utilitaires, etc., celles-ci visant à la fois la satisfaction de l'individu, de la société, du chef et de la transcendance naturelle. En sorte enfin que l'on se contente de la temporalité cyclique, parce que naturelle, celle-ci étant marquée par le retour des saisons, toutes très bénéfiques, ladite temporalité témoignant, en conséquence, du caractère parfaitement paradisiaque de la nature.

Au niveau d'analyse mythologique, par conséquent, l'univers négro-africain est essentiellement fondé sur le mythe du paradis, mais d'un paradis jamais perdu, et tous les autres mythes convergent vers celui-ci, fussent-ils théogoniques, cosmogoniques, cultuels, héroïques, etc. D'où le caractère merveilleux des uns et des autres.

Au niveau d'analyse archétypal, cette centralité de la nature dans l'univers négro-africain reste patente. Appliqué à cet univers, l'AT9 durandien se décline comme dans les correspondances ci- après :

Chute = source d'eau Épée = lance, flèche, etc.

Refuge = nature (dieux naturels), famille, clan, etc.

Monstre dévorant = forces maléfiques de la nature

Quelque chose de cyclique = temps cyclique (retour des saisons)

Personnage = Africain traditionnel

Eau = fleuve, lac, rivière, ruisseau

Animal = animal sauvage et domestique

Feu = connaissances, techniques et mœurs naturelles ancestrales

Cette grille archétypologique montre que, comme tout imaginaire culturel, celui des Africains est bien synthétique qui est tendu entre les pôles schizomorphe

et mystique, c'est-à-dire agonique et irénique. Il présente l'homme comme vivant dans un environnement bénéfique, mais aussi maléfique. Pour jouir pleinement et continuellement de cette bénéficité, l'homme doit s'armer mentalement de connaissances précises, — dont les connaissances religieuses — et d'armes concrètes afin de tenir à distance les forces maléfiques de la nature, En réalité, compte tenu de la vision du monde spécifique à l'Afrique, vision dont on a vu qu'elle était paradisiaque, il apparaît que l'imaginaire africain général est plus mystique que schizomorphe. En effet, l'Africain a une foi profonde et sans faille en une nature qui le protège sans réserve à condition qu'on la respecte et qu'on lui voue en permanence le culte auquel elle a droit en tant que transcendance. Ce respect et ce culte se traduisent par des interdits et des rituels d'allégeance aux dieux de cette nature. Dès lors, les forces maléfiques de la nature ne peuvent rester qu'à l'état latent, ne pouvant être mises en branle que par la volonté de cette nature qui les transcende donc de toute son omnipotence.

Dans ces conditions, appliquée à l'univers africain profond, la notion de développement est, au mieux, une absurdité et, au pire, elle correspond à celle de désenveloppement. En effet, au regard des hommes qui y vivent, cet univers est essentiellement mystique, c'est-à-dire édénique ou paradisiaque, et donc parfait en tout point de vue. Or il n'y a nécessité de développement que dans un univers schizomorphe, c'est-à-dire infernal ou, tout au moins, hostile, le but visé étant précisément de venir à bout de cette hostilité[10]. Qui pis est, appliquer le développement à un univers qui n'en a pas besoin revient à le désenvelopper, c'est-à-dire à porter atteinte à son intégrité naturelle, celle-ci constituant une véritable enveloppe protectrice par rapport à l'homme. Dès lors, appliquer aveuglément le développement à l'occidentale à l'Afrique revient à y détruire la nature, et donc l'homme et son environnement matériel et socio-culturel. Il n'est pas besoin d'une longue démonstration pour le vérifier. Depuis des décennies déjà, les médias font largement écho des faits témoignant de cet état de choses. Ce sont, par exemple, la disparition massive des forêts et, avec elles, des espèces rares d'animaux, la pollution importante de l'air et des cours d'eau, et bien d'autres catastrophes naturelles. Mais ce sont aussi des catastrophes humaines telles que les famines, la corruption, la dictature, l'émigration clandestine massive..., toutes témoignant de la désorganisation

10 C'est le cas de l'hostilité de l'environnement européen qui est naturellement marqué par le froid et des forêts moins importantes que celles d'Afrique.

totale de l'univers culturel africain, celle-ci résultant de la mise à mal de l'environnement naturel des sociétés africaines au nom d'un développement qui sert tous les intérêts, sauf ceux de ces sociétés qui ne se reconnaissent pas vraiment dans les valeurs véhiculées par l'idéologie développementariste.

L'analyse mythologique révèle aussi, cependant, que l'imaginaire culturel africain intègre l'idée d'un certain développement, à savoir le développement raisonné qui se caractérise par le respect strict de la nature, la soumission de l'homme à celle-ci et l'utilisation judicieuse de ses ressources. En effet, ainsi qu'il a déjà été relevé précédemment, la vision africaine du monde révèle quand même la présence d'éléments maléfiques dans celui-ci, même si cette présence est presque toujours maîtrisée. Or, cette maîtrise requiert un savoir, un savoir-faire et des moyens auxquels on accède par une éducation ou une initiation spécifiques. Et l'on sait que le savoir, le savoir-faire, les moyens et l'éducation constituent l'essentiel du paradigme du développement. Par conséquent, et contrairement aux idées reçues, l'Afrique est fondamentalement ouverte au développement. Il s'avère tout simplement que ce concept est ici synonyme, non pas de désenveloppement comme peut le suggérer son application aveugle à la manière occidentale mais, au contraire, de meilleur enveloppement. En fait, le développement signifie ici respect de l'intégrité de l'enveloppe naturelle, réparation et renforcement éventuels de celle-ci, et donc sa transformation à minima et réversible, plutôt que sa transformation dénaturante, catastrophique et fatale. En sorte que la transformation majeure se réduit à la fonte parcimonieuse des métaux pour un outillage et un art essentiels, le reste de la nature étant utilisé en l'état.

La mythanalyse montre donc que si l'Afrique profonde se passerait bien du développement à l'occidentale, elle en a besoin pour faire face aux nouveaux défis qui sont inhérents à celui-ci et qui s'imposent à tous comme autant de nouveaux « monstres dévorants », ceux-ci requérant, pour les vaincre, de moyens plus sophistiqués que l'«Épée» archétypale durandienne. Ces monstres, qui sont plus maléfiques encore que les pires forces de la nature, naissent de l'action humaine. Ce sont la pauvreté, la famine, la dictature, la pollution de l'air, de l'eau et de la terre, la déforestation, la disparition des espèces biologiques rares, l'exode rurale, les guerres régionales, la guerre idéologique, économique, géopolitique et culturelle d'envergure mondiale, etc. Or les seules stratégies naturelles ne peuvent suffire pour venir à bout de tels monstres. Par

conséquent, l'Afrique doit, comme le judoka face à son adversaire, utiliser la force de ces monstres qu'il retournera contre eux pour les vaincre. Elle s'inspirera alors, pour ce faire, des stratégies naturelles. En clair, elle utilisera les moyens modernes et les stratégies traditionnelles pour répondre à ces défis actuels du développement. 11 s'agira alors de s'approprier la modernité et de la plier à la tradition et non l'inverse, car, comme dirait Hans-Georg Gadamer[11], la tradition est garante de l'historicité qui, seule, donne son sens et sa valeur à toute action humaine, et donc à la vie. La tradition ici, c'est l'ordre de la nature, des us et coutumes. Aucun développement n'est alors pertinent ou possible s'il ne respecte cette tradition de l'ordre naturel.

Il nous semble donc que l'Afrique est le cadre idéal d'application de ce développement idéal, car les traditions y sont encore diverses et vivaces à beaucoup d'endroits. Compte tenu des enjeux de développement qu'elles impliquent, ces tradition doivent être considérées comme le patrimoine, non pas de la seule Afrique, mais de l'humanité toute entière[12]. C'est donc dire que l'humanité gagnerait à favoriser le développement raisonné de l'Afrique et non à faire semblant de l'aider à se développer pour mieux l'exploiter, ou à l'engager sur des voies de développement-leurre qui ne tiennent pas compte de ses traditions. Ne pas le faire, ou faire autrement, reviendrait à scier la branche sur laquelle on est assis sans s'en rendre compte, la grande épaisseur de cette branche nous cachant la catastrophe à venir à moyen ou à long terme.

La perspective mythocritique montre quant à elle l'imaginaire artistique africain se fait également l'écho de la problématique du développement ainsi présentée. L'on sait qu'en art rien ne se crée ex-nihilo, ce principe étant plus vrai encore en des circonstances d'engagement contre des crises majeures. Et justement, la problématique du développement constitue actuellement une crise qui, du fait de son envergure, ne manque pas d'être explorée par l'imaginaire africain. Cet imaginaire s'inscrit alors dans le cadre thématique de la dichotomie *tradition vs modernité* qui, en Afrique, est plus exacerbée encore par cette crise. Au nombre des manifestations dudit imaginaire figure *Lake God*[13]*,* une pièce de théâtre du Camerounais Bole Butake. Celle-ci traite de la

11 Cf. Hans-Georg Gadamer dans Vérité et méthode.

12 Nous interpellons l'UNESCO qui est en charge de la déclaration du patrimoine de l'humanité.

13 Bole Butake, *Lake God,* Yaoundé, CLÉ, 1999. (1986 pour la première édition). Notre traduction française du titre *: Le dieu du lac.*

disparition de tout un village du fait de l'ire du dieu d'un lac situé à proximité. À cause du refus du chef de ce village de conduire le sacrifice annuel à ce dieu, ce Dieu rentre dans une colère qui dévaste les habitations et les champs, et tue tous les hommes et les animaux, à l'exception du prêtre de ce dieu, d'un homme, d'une femme et d'un enfant.

In extenso, les péripéties de cette histoire sont les suivantes:

1°) Situation initiale : le règne de l 'ancien chef.

Le village vit dans une atmosphère édénique du fait du respect strict des traditions ancestrales, et ce malgré la modernité apportée par le Père Léo, un prêtre catholique. Cette modernité est illustrée par la présence de la religion chrétienne, d'une route, d'une école et d'un dispensaire. Quant à la tradition, elle est incarnée par le chef du village qui en est justement le garant. Elle se traduit par : la pratique généralisée de la polygamie, y compris par le chef; le sacrifice annuel au dieu du lac, sacrifice conduit par le chef; l'encadrement spirituel, moral, matériel, économique... du village par le chef suivant la tradition et la nature, etc. Le village vit donc heureux, sous la protection d'une puissance naturelle à laquelle les habitants vouent un culte annuel en guise de remerciement et d'allégeance renouvelés, et à laquelle ils subordonnent les bienfaits du modernisme du Père Léo.

2°) Nœud: Avènement du nouveau chef et mise à mal de la tradition.

Contrairement à son feu père, le nouveau chef cède aux sirènes de la modernité au détriment de la tradition contre laquelle il mène une lutte sans merci, aidé en cela par le prêtre catholique. Ce chef abhorre la polygamie et son unique femme est une étrangère incapable de lui donner un héritier, au grand désespoir du village. C'est un catholique convaincu pour qui le culte au dieu du lac n'est que superstition et paganisme.

3°) Tournant décisif: les avertissements du dieu du lac

De cette attitude contre-nature du chef, résultent des troubles importants dans le village, ceux-ci se voulant alors comme autant d'avertissements du dieu du lac. Ainsi, des troupeaux de bœufs dévastent les champs vivriers, ce qui entraîne la famine, qui provoque la révolte des femmes, celle-ci refusant de donner à manger à leurs maris et se refusant à eux au lit, etc. Plus importants encore, les autres avertissements du dieu

sont constitués par le bouillonnement des eaux du lac et par de puissants grondements émergeant du fond de ces eaux.

4°) Apogée : la résistance du chef

Malgré les avertissements divins, le chef persiste dans ses errements. Pire encore, il assimile ces avertissements à des phénomènes ordinaires. Pour lui, le bouillonnement de l'eau ne résulte que de l'effet du vent à la surface du lac, et la voix du dieu n'est qu'un simple grondement de tonnerre.

5°) Dénouement : l 'ire du dieu et la disparition du village

Ses avertissements étant restés vains, le dieu du lac se met définitivement en colère et détruit les hommes et leurs biens par le truchement de grandes vagues d'eau qui déferlent sur le village et d'un gaz qui intoxique les hommes et les animaux.

La symbolique de l'histoire est claire. Il s'agit d'une peinture, en vue de sa stigmatisation, de la mise à mal de la tradition par le modernisme. À la place de ce sombre tableau, il est proposé la conciliation de l'une et de l'autre par la subordination du second à la première. À preuve, le caractère euphorique de l'ancien ordre dans le cadre duquel les choses se présentaient effectivement ainsi, et le caractère dysphorique du nouvel ordre qui se trouve à l'opposé de ce dernier.

L'imaginaire de Bole Butake est donc synthétique. Il alterne les phases de mysticisme et de schizomorphisme qu'il finit par réconcilier dialectiquement par l'alchimie démiurgique. Ce sont les principales péripéties ci-dessus de l'histoire dont on peut établir les correspondances, ainsi qu'il suit, avec les catégories durandiennes:

Règne de l'ancien chef = phase mystique 1

Avènement du nouveau chef = phase schizomorphe 1

Avertissements du dieu = phase mystique 2

Résistance du nouveau chef = phase schizomorphe 2

Ire du dieu et disparition du village = phase mystique 3

Cet état de choses implique, au niveau mythologique, la co-existence de deux mythes antinomiques à partir desquels l'histoire racontée est construite. En effet, « le mythe spéculatif, ou symbolique [...] fournit, sous la forme d'une histoire divine, une interprétation de l'organisation cosmique et de la structure sociale du monde des

hommes (par exemple la vanité du travail humain dans le mythe de Sisyphe) »[14]. Or le mythe du paradis explique le bonheur et celui de l'enfer explique le malheur. L'homme a été crée pour vivre éternellement heureux, mais le non-respect de l'ordre divin l'a conduit à la déchéance. Pareillement, le village, dans *Lake God,* est un véritable paradis traditionnel tant que les hommes y respectent l'ordre naturel, mais il se transforme en un enfer quand ces hommes enfreignent cet ordre.

Au niveau archétypal primaire, le paradigme de ce double mythe pourrait se décliner comme dans les correspondances ci-après :

Chute = source divine
Épée = dieux
Refuge = paradis
Monstre dévorant = enfer
Quelque chose de cyclique = alternance bonheur/malheur
Personnage = homme
Eau = eau léthéenne ou styxo-phlégétonienne
Animal = ?
Feu = lumières du paradis/flammes de l'enfer

D'où l'aspect suivant de ce paradigme dans *Lake God:*
Source divine = lac de la montagne
Dieux = dieu du lac/dieu chrétien
Paradis = village traditionnel
Enfer = village moderne
Alternance bonheur/malheur = alternance ordre/désordre
Homme = habitants du village
Eau léthéenne = eau du lac
Animal = ancien chef/nouveau chef
Lumières du paradis/flammes de l'enfer = sagesse ancestrales/raison de la modernité.

On le voit, comme l'imaginaire culturel, *Lake God* traite de la problématique du développement en Afrique en tant qu'elle se pose en termes de ses rapports à la culture

14 Cf. Hendrik Van Gorp et a/., Dictionnaire des termes littéraires, Paris, Honoré Champion, 2005.

et à la nature dans le cadre de la tension entre le traditionalisme et le modernisme africains. Ainsi, ce n'est manifestement qu'à son corps défendant que l'ancien chef accepte le développement d'inspiration prométhéenne qui est antinomique à une tradition à laquelle il continue allègrement à sacrifier. À l'inverse, le nouveau chef se détourne complètement de la tradition qu'il abhorre du fait de la modernité développementaliste, ce qui coûte à son village les avatars catastrophiques mentionnés précédemment.

Dans le premier cas, le rapport du développement à la tradition est ambigu, alors qu'il est catastrophique dans le second cas. D'où sa problématicité. Mais, l'ancien chef essaye de dépasser dialectiquement cette problématique en s'ouvrant stratégiquement à la modernité au point de "sacrifier" son héritier à celle-ci, et ce pour relever les défis de cette dernière! Cependant, le fait que cet héritier se dévoie plus tard montre combien il est difficile de concilier tradition et modernité, et donc culture et développement en Afrique.

Parce qu'elle a partie liée avec la tradition, la problématique du développement dans *Lake God* s'exprime également en termes de ses rapports avec la nature. En effet, la tradition et la nature sont intimement liées dans la mesure où cette dernière constitue l'enveloppe tutélaire de la première. Or, développer, c'est apporter des routes, des écoles, des dispensaires, de nouvelles religions..., c'est-à-dire autant de choses susceptibles de détruire cette enveloppe, puisqu'elles impliquent le recul systématique de la nature à des échelles généralement considérables. L'ancien chef fait des concessions à un tel développement, mais en le faisant déployer loin des plates - bandes naturelles de la tradition dont la principale est le sanctuaire du dieu du lac, alors que le nouveau chef projette d'étendre ce développement à tout le territoire du village. En clair, le premier chef voudrait subordonner le développement à la tradition, alors que le second voudrait faire l'inverse en soumettant cette tradition à ce développement et la faire même disparaître.

Au niveau mythologique, cette problématique du développement dans *Lake God* se déploie en deux mythes qui traduisent justement le malaise d'une société hésitant à la croisée des chemins culturels. Ce sont, d'une part, le mythe du paradis et de l'enfer traditionnels et, d'autre part, le mythe du paradis et de l'enfer modernes. Dans le premier mythe, le paradis est constitué de la tradition et de la nature, et l'enfer est constitué par la modernité. Dans le second mythe, le paradis c'est, au contraire, la modernité, alors que l'enfer réfère à la tradition et à la nature.

Dans l'un et l'autre cas, il y a problème, voire même aporie. La modernité refuse de se soumettre à la tradition, ainsi que le montrent les postures du nouveau chef ; et la tradition refuse de se rendre à la modernité, comme le suggèrent les attitudes de l'ancien chef. Il en résulte un "clash" irrémédiable entre la tradition et la modernité, celui-ci traduisant, à notre sens, la disparition de la tradition et l'échec total ou l'incongruité de l'idéologie développementaliste en contexte traditionnel africain.

Si, en structure de surface et au niveau mythologique, l'imaginaire butakéen laisse ainsi paraître la problématique du développement en Afrique dans toute sa quintessence, à plus forte raison au niveau archétypal où celle-ci apparaît dramatiquement (si ce n'est tragiquement) aporétique. En effet, les termes du paradigme archétypal de ce récit s'actualisent en des antinomies qui se présentent comme suit:

Chute = lac bénéfique et maléfique de la montagne
Épée = dieu (du lac) bénéfique et maléfique
Refuge = village paradisiaque et infernal
Monstre dévorant = dieu du lac
Quelque chose de cyclique = alternance ordre/désordre dans le village
Personnage = habitants heureux et malheureux du village
Eau = eau bénéfique et maléfique du lac
Animal = ancien et nouveau chefs
Feu = bonté et ire du dieu du lac

Ces antinomies traduisent le caractère chaotique de l'univers butakéen du fait de l'intrusion dans celui-ci de la modernité en tant qu'élément étranger. Cette chaotisation du monde traditionnel correspond donc à un désenveloppement de celui-ci relativement à sa culture et à son environnement naturel. En sorte que le développement est la panacée pour sortir ce monde du chaos ou pour le faire revivre de ses cendres, mais pas un développement prométhéen factice, mais un développement conditionné par l'enveloppement d'origine à reconstituer comme transcendance par rapport à toute chose.

Conclusion

Les approches mythanalytique et mythocritique montrent à l'envi qu'il ne saurait y avoir de développement viable et véritable sans l'enracinement de celui-ci dans son environnement naturel et culturel dont on doit alors sauvegarder l'intégrité. L'environnement naturel fournit les facteurs matériels et humains du développement. En Afrique, ceux-ci sont constitués de ressources naturelles spécifiques que l'on ne retrouve pas ailleurs et qu'on ne devrait pas détruire sous prétexte d'un certain type de développement qui n'est en fait que désenveloppement, et donc destruction d'un cadre vital pour les populations auxquelles on ne demande pas souvent l'avis. Quant à l'environnement culturel, il encadre le développement à travers l'imaginaire collectif, de manière à réaliser les rêves collectifs et à éviter que ces rêves ne deviennent des cauchemars suscités par des projets de développement mal conçus.

Or, en Afrique, les projets de développement ne tiennent que rarement compte des exigences écologiques ou environnementales. L'enveloppe protectrice naturelle est mise à mal sous le prétexte qu'elle constitue la matérialité d'un sous-développement dont il faut se débarrasser pour le mieux être des populations. D'où la destruction de milliers, voire même de millions d'hectares chaque année, l'avancée évidente du désert, l'épuisement des ressources naturelles, etc.

Ces déviances prométhéennes ont lieu parce qu'elles sont imposées de l'extérieur. Leurs agents ne tiennent pas compte des exigences culturelles locales en matière des rapports de l'homme avec son environnement. En d'autres termes, le rêve prométhéen exogène imposé à l'Afrique profonde reste incompatible avec l'idéal paradisiaque enveloppementaliste de ce continent. Voilà pourquoi l'Afrique reste toujours mal partie sur les chemins du développement, d'autant qu'on le lui impose en lieu et place de l'enveloppement plutôt que subordonné à cet enveloppement.

Par conséquent, l'Afrique doit opérer une véritable révolution en matière de développement. Cette révolution consisterait à construire un paradigme de développement sur la base de son environnement naturel et culturel qu'il faut impérativement restaurer, protéger, redécouvrir ou reconstituer. Tout le monde doit s'y atteler à commencer par ceux qui ont le pouvoir politique et qui doivent en faire un credo institutionnel, voire même constitutionnel. C'est alors que l'Afrique pourra

véritablement s'engager sur la voie des défis actuels du développement, à l'instar des dragons d'Asie ou des pays émergents d'Amérique du Sud.

L'appropriation de la problématique du développement en Afrique par l'imaginaire artistique montre l'ampleur de celle-ci et l'urgence qu'il y a à la traiter en tant que question vitale, et même de survie. L'auteur de *Lake God* en est conscient dont les propos suivants l'illustrent bien:

Mes collaborateurs et moi [...] utilisons le théâtre [...] pour éveiller les consciences dans divers domaines tels que la féminisation du pouvoir, *la gestion rationnelle des terres, la protection de l'environnement,* la bonne gestion des biens publics, la démocratie, les droits de l'homme et la citoyenneté, et le développement socio-économique[15].

De ces propos de Bole Butake, qui traduisent l'appropriation de la problématique du développement par l'imaginaire, on retient, au-delà de l'obsession de cette problématique, que *Lake God* traite bien de celle-ci dans le contexte de l'Afrique profonde et traditionnelle où elle se pose avec beaucoup d'acuité. Nous pouvons dire, à ce sujet, que les pièces de Bole Butake s'adressent prioritairement au monde rural. Nous n'en voulons pour preuve que les localités dans lesquelles la troupe de ce dramaturge se produit, les villages semblant ici plus nombreux que les villes. Laissons la parole à cet auteur à ce sujet:

Ces dernières deux années, ou à peu près, mes collaborateurs et moi nous sommes produits dans diverses villes et villages: Bamenda, Batibo, Bamendankwe, Esu, Guzang, Belo, Pinyin, Ndop, Bamunka, Baba 1, Babanki Tungo (Kijeng Kitongo), Akum, Garoua, Takasco, Pitoa, Gaschiga, Ntah Mbang (Mile 6, Nkwen), utilisant le théâtre comme un outil informel d'éveil des consciences par rapport à divers problèmes[16].

De ces propos de l'auteur de *Lake God,* il apparaît que dans cette liste de localités par lui énumérées, les deux seules grandes villes sont Bamenda et Garoua, les autres localités étant des villes de moyenne importance et de grands et petits villages.

15 Lake God, op. cit., p. 3-4. Notre traduction en français. Texte anglais : « My collaborators and I [...] [have been] using theater as a [...] tool of awakening and concientizing people in such diverse areas as the empowerment of women, landuse management, environmental protection, good management of community property, democracy, human rights and citizenship and socio-économie upliftment. »

16 Ibid. Notre traduction de l'anglais : "In the last two years or so my collaborators and I have worked in various towns and villages […], using theatre as an informal tool of awakening and conscientizing people in […] diverse areas"

Toujours au sujet de l'appropriation obsessionnelle de la problématique du développement par l'imaginaire artistique en Afrique noire, on notera que *Lake God* s'inspire de la catastrophe du lac Nyos en 1986, un lac situé dans la région montagneuse du nord-ouest du Cameroun. Une grande poche d'un gaz très toxique avait éclaté dans les profondeurs de ce lac. Des millions de mètres cube de ce gaz avaient alors envahi des villages à des kilomètres à la ronde, supprimant toute vie humaine et animale et brûlant même la végétation. On avait alors dénombré près de deux mille morts, sans compter les animaux. Sous la plume de Bole Butake, cette catastrophe naturelle est traitée comme une malédiction divine subséquente à la désobéissance aux lois divines, naturelles et traditionnelles, c'est-à-dire à l'ouverture au développementarisme incontrôlé. Que la pièce de théâtre de Bole Butake ait eu tant de succès et continue de l'avoir dans le monde rural traditionnel et chez le Camerounais authentique traduit la problématicité essentielle de l'idéologie développementariste en Afrique, une problématicité qui ne peut être évaucée, ne serait-ce que partiellement, qu'à la condition de subordonner cette idéologie importée à la culture endogène.

En définitive, s'il fallait choisir un modèle de développement pertinent pour l'Afrique, il nous semble que ce serait le modèle dit *durable.* Celui-ci se définit comme « une dynamique de changement qui répond de façon équitable aux besoins des populations futures en s'appuyant sur leur participation active et sur le maintien de l'équilibre des écosystèmes »[17] La pertinence de ce modèle tient en ce qu'il prône la conciliation des exigences du progrès, de la protection de la nature, et des traditions locales. Pourvu seulement que ce concept à la mode ne cache pas des avatars d'insoutenabilité tels que les relève Stéphane Bonnevault[18]. Pour celui-ci, en effet, la « durabilité » n'est qu'un subterfuge de plus pour perpétuer la domination des riches sur les pauvres, ou de l'Occident sur le reste du monde.

17 Cf. N'gaidé Adama, Le Développement durable : un nouveau paradigme, http://liqraa.ifrance.com/iqraa4/environ.htm, page consultée en août 2008.

18 Stéphane Bonnevault, Développement insoutenable. Pour une conscience écologique et sociale, Paris, Editions du Croquant, collection Turbulences, 2004.

Imaginário do "envolvimentarismo"[1]

Michel Maffesoli
(Sorbonne – CEAQ - Paris - France)

Ao contrário do que foi a grande ideologia do progresso, baseada no desenvolvimento, e sua ideologia desenvolvimentista, considero que a sensibilidade ecológica pós-moderna demanda que saibamos construir uma nova visão do mundo, é isso que eu chamo "envolvimentarismo". Ou seja, o desenvolvimento de outra relação com a natureza, que deve ser considerada não como um objeto inerte a ser explorado, mas como um parceiro a ser respeitado e com o qual é preciso haver uma relação de reversibilidade.

Penso que uma perspectiva desta natureza deve compreender o que tem sido chamado de manifestações de Maio de 68. Na verdade, elas representam a verdadeira distinção entre Modernidade e Pós-modernidade. As revoltas juvenis dos anos 60 anunciaram a queda dos grandes valores modernos, da fé no futuro, da visão política do mundo, do predomínio da razão, da prevalência do trabalho... Com esses acontecimentos, o advento de um novo paradigma se instaurou. Da minha parte, em tom jocoso, posso dizer que toda a minha obra consiste em buscar as consequências da ruptura que se iniciou com esses eventos.

1 Texto reconstruído por Danielle Perin Rocha Pitta a partir da conferência do professor Maffesoli; de trechos da Entrevista do Diário de Pernambuco, Edição de sexta-feira, 10/10 de 2008; de citações do livro A República dos Bons Sentimentos. Agradecimentos a Dulce Figueiredo pela colaboração.

Tentei mostrar em vários de meus livros (e, em particular, em um panfleto publicado em 2008, A República de bons sentimentos), que a *intelligentsia*, os políticos, intelectuais e jornalistas pareciam totalmente em desacordo com o que acontece na vida social. Existe um verdadeiro fosso entre a opinião pública e a opinião publicada. Isso ocorre porque a *intelligentsia* manteve- se principalmente sobre os padrões intelectuais que se desenvolveram a partir dos séculos XVIII e XIX, o Iluminismo. Por conseguinte, é necessário ter cuidado com o que está a surgir na base social. E, para pegar emprestado uma frase de Marx, é preciso "saber ouvir a grama crescer". Isto é, estar atento a todos os pequenos pedaços da vida ordinária, ao imaginário social que constitui a verdadeira cultura em gestação. Na verdade, podemos chamar-lhe uma anarquia pós-moderna. Recordando aquilo que é a verdadeira definição de anarquia, ou seja, "uma ordem sem Estado". Da minha parte, vou tentar chamar a atenção para a ordem interna que constitui a vida cotidiana.

Eu dizia que, face à inversão dos valores que, empiricamente, torna-se cada vez mais evidente, é preciso evitar a pose grandiloqüente daquele que sabe e daquele que age. Trata-se agora de escrever e agir pelo lado de dentro. Ter a graça que é imanente. Ter a intuição do interior, a graça da imanência. Expressões que parecem fáceis de usar. E que o são se permitirem compreender que se trata de abandonar toda transcendência.

Parece-me que, de fato, uma das características da Pós-modernidade é o menosprezo ou, mais exatamente, a indiferença para com a política tradicional. Neste sentido, podemos dizer que a sensibilidade ecológica ou, ainda, a atenção despertada pelo que chamo de "doméstico", que diz respeito à vida "proxémique" (conceito usado para descrever a distância psíquica estabelecida entre as pessoas), seriam características marcantes deste desinteresse político. Esta tendência eu observo não apenas na Europa, mas em vários países do mundo. Não cabe a mim julgar a América Latina, que deve ter seus próprios intelectuais. Pergunto-me, porém, se as ações de Lula no Brasil, de Chávez na Venezuela e de Morales na Bolívia podem ser compreendidas à luz da política tradicional. Parece-me que para compreender, ao mesmo tempo, seus discursos e suas práticas é preciso incluir outras categorias além das propostas pela ciência política européia. Mas volto a dizer que cabe aos intelectuais sul-americanos pensarem neste sentido.

Já disse que Bush e Bin Laden foram os dois protagonistas da mesma ideologia, resultante do monoteísmo semita. Isto significa que, a partir de uma concepção única do

bem, um estigmatizou o outro. De qualquer jeito, eles se empenharam em uma disputa doméstica. Não sei, na verdade não creio, que Obama possa representar uma ruptura. Ele se apóia muito na ideologia americana ou, melhor dizendo, na idéia americana de um bem único. Isso se traduz politicamente na pretensão de impor a democracia a todos os povos e pelo bem de todos os povos. A mim, parece- me mais interessante observar o que acontece nesta fértil América do Sul onde, a longo prazo, se pode planejar o futuro da pós-modernidade.

Deveriam refletir sobre essa mensagem todos esses jornalistas, políticos, intelectuais em geral que só têm na boca as palavras Progresso, Razão, Ciência, mas que apenas repetem, como papagaios, os lugares-comuns que é de bom-tom cacarejar no quintal que lhes é habitual. E que às vezes confundem com o mundo todo.

É preciso fazer uma distinção entre a sociedade oficial, a das instituições políticas, econômicas e sociais, da chamada «sociedade oficiosa» (que na França é conhecida como sociedade noturna). Chamo a atenção para a diferença entre o social racional e a socialidade emocional. Obviamente, isso é o que, para mim, representam as várias tribos urbanas que, ao lado da economia e do trabalho, ao lado da vida das empresas, mantêm o foco na dimensão lúdica da existência. As tecno paradas, as raves, o crescimento da música gótica, o mangue beat... Tudo isto faz com que exista um *mainstream* da sociedade com ênfase em valores dionisíacos. Da minha parte, é assim que eu entendo Pós-modernidade.

Em trabalhos anteriores, em breves capítulos, eu analiso quais são os ícones pós-modernos. (Dediquei um capítulo à 'brasiliomania', ou seja, voltada para o futuro do Brasil). Atualmente, mantenho esta perspectiva e estou preparando o próximo livro: Iconologias II. Também acabei de terminar um livro chamado *Métamorphoses postmodernes*, no qual faço uma compilação das análises das pós-modernidades.

Estamos passando de uma civilização que era "logocentrada", dominada pela palavra, dominada pela razão, para uma civilização que vai ser "lococentrada". Este lococentrismo faz com que o termo desenvolvimento não seja mais um termo pertinente; e que se ousássemos, conviria chamar de envolvimento ou envolvimentarismo. Somente haverá vida social se a entendermos "envolvida" nesta natureza que aí está como em uma espécie de porta jóias. Logo, não se fala mais em crescimento, não mais deste desenvolvimento longínquo, mas ao contrário de um crescimento que vai se

fazer a partir das raízes, do enraizamento dinâmico. É isto que permite dar todo o seu sentido a termos que utilizamos sem prestar muita atenção, o *oïkos*, a ecologia, a casa comum, a *domus* em latim. Lembremos que existe húmus no humano e que é integrando a animalidade no animal humano que evitaremos que esta animalidade se torne uma bestialidade. Toda vez que as grandes civilizações esqueceram esta animalidade, vimos chegar a bestialidade.

É a bela sabedoria que encontramos em numerosos filósofos: o bom uso da... No caso, é o bom uso da violência, o bom uso da animalidade.

Saber dizer sim à vida é bem a revolução copernicana que se tem de fazer nos espíritos. Revolução que é a única a permitir entrar em sintonia com aquilo que anima, em profundidade, a vida de todos os dias. Revolução que, assim, permitirá aos que têm o poder de dizer e fazer, entrar em sintonia com o próprio tempo.

O medo da vida e de suas paixões é sem dúvida o que melhor caracteriza a triste *intelligentsia* moderna. *Intelligentsia* que desemboca numa literatura edificante feita por imbecis formados na escola da virtude. E que, paradoxalmente, surge como literatura em tudo frívola por não saber apreender os pequenos prazeres da vida de todos os dias. É exatamente o esquecimento desse *enraizamento dinâmico*, o esquecimento da força que vem das raízes, que faz da maioria dos intelectuais pessoas que desprezam a vida. Em sua morosidade, são incapazes de compreender a alegria do mundo que se expressa, de múltiplos modos, no reencantamento contemporâneo.

É perceptível que existe uma estreita correlação entre o desenraizamento e o ódio ao mundo, que é a repressão dos instintos, das paixões, das pulsões que constituem a base do contrato social. Quer se queira ou não, são todas essas afecções que voltam com força em diversos fenômenos contemporâneos. Donde a necessidade de se instaurar um pensamento da vida que saiba responder a esse desafio.

O ódio diante daquilo que existe é, contudo e acima de tudo, sinal de impotência. Todos os discursos moralizadores, todos os livros de edificação que caracterizam o Republicanismo dos Bons Sentimentos traduzem sempre o fato de que se está ulcerado por aquilo que acontece, isto é, pela vida. Coisa que, aliás, não deixa de ter relação com as úlceras de estômago, doença crônica dos moralistas de toda espécie.

"O interesse do presente", o fato de encontrar lugar no meio das coisas, é sinal de serenidade. É uma ecologia do espírito que reconhece o curso, talvez lamentável,

mas inevitável, dos acontecimentos. O que implica não mais a atitude, afinal de contas, paranóica de um homem que é "amo e senhor da natureza" e do social, mas sim, retomando uma temática heideggeriana, de um homem que é "pastor do ser".

Diante de uma *intelligentsia* moderna que é desconsiderada, com todos os perigos que isso não deixa de comportar, é urgente armar uma postura intelectual. Dar sentido outra vez ao *intelectual orgânico*. Ligar-se e voltar a ligar-se àquilo e àqueles dos quais fazemos parte.

"Olhar", como disse, é tomar conta daquilo que existe. É, também, ver dentro. Recorrer às intuições, *intuire*, isto é, ter uma visão do interior. O que permite compreender a dinâmica que move, subterraneamente, a sociedade. Significa, enfim, estar atento aos problemas da raiz, das origens e da sedimentação do saber.

É preciso tempo, já disse, para pensar o ser coletivo na sua inteireza. Isto é, para apreciar a complementaridade dos pares de opostos. É preciso tempo para saber identificar, tal como aconselhava Heidegger, um *Schrrit zurük* esse passo atrás que retrocede na direção de algo mais original, mais essencial. É preciso tempo para saber abandonar os pensamentos convencionais, os lugares-comuns progressistas, as evidências dogmáticas, a fim de se acomodar melhor ao que é vivido, no que tem de melhor e de pior, pelas novas tribos pós-modernas.

Se a idéia é entender os múltiplos sobressaltos que pontuam a vida social, compreender os "tsunamis" de todo tipo que marcam a vida internacional, é preciso abandonar nossas certezas racionalistas que foram o apanágio do idealismo intelectual. E, com isso, reconhecer que a vida é feita também de um realismo sensível: o compartilhamento das emoções, dos afetos e outras paixões comuns.

Acreditou-se, durante um tempo longo demais, que a Verdade resultava do "sentido privado" daquele que sabia, o sacerdote, o político, o filósofo, quando, talvez seja o senso comum, como bem coletivo da humanidade, ou a *autoridade* (essa capacidade de fazer crescer) própria do gênero humano, que está na origem daquilo que Joseph de Maistre chamava de "fundo comum das verdades". Um critério verdadeiro e enraizado sobre o qual se baseia o *estar junto*.

É bom prestar atenção: tudo é símbolo. No caso, a desconsideração com que se tratam os intelectuais midiáticos, a desconfiança diante dos jornalistas e a suspeita contra os políticos, tudo isso mostra como, embora a *intelligentsia* continue a ter o poder legal

de manejar os diferentes discursos oficiais, não mais lhe é reconhecida uma *legitimidade* social.

Essa desconfiança generalizada ainda não encontrou as palavras adequadas para se expressar. Tudo passa por enquanto pelo "não verbal": rebeliões, insurreições, rupturas e abstenções diversas. E cada um pode colocar sob a capa desses termos uma multiplicidade de fenômenos concretos que, tanto no campo nacional como internacional, sublinham a saturação da grande temática do "contrato social" que foi a característica essencial da modernidade.

O clima da época é dado pela secessão. É esse o símbolo que é preciso entender. Quer isso nos agrade ou não, contrarie ou não nossos valores, é o símbolo do fim das ilusões sobre as teorias da emancipação elaboradas no século XIX e que, de modo mais ou menos consciente, continuam a alicerçar o Pensamento Oficial. Fim, também, do mito de um Progresso contínuo e da Razão triunfante. A era dos valores *quantitativos* dá lugar ao desejo, difuso, do *qualitativo.*

Além desses dois exemplos, é todo o processo das "luzes radicais" que assim se desenrola. De modo dissimulado, ou abertamente, minar as certezas, fragilizar os dogmatismos, ridicularizar as inquisições. E isso, não pelo simples prazer de provocar, mas para estar sintonizado com o espírito do tempo que nascia.

Há momentos de grandes mudanças societais em que é indispensável ser herético. E no duplo sentido do termo: ser capaz de fazer uma escolha, isto é, saber discernir a hierarquia dos valores vividos e não temer elaborar idéias que se oponham aos dogmas estabelecidos.

Não surpreende que os moralistas de todos os tipos sintam medo de todas as efervescências que pontuam a vida social. Queiram ou não, fazem o papel de "clero". Os livros edificantes, os artigos lacrimejantes, os discursos bem pensantes que segregam são incensados em páginas e páginas de boletins paroquiais. Os espíritos esclarecidos não hesitam em comparar essas secreções com o cheiro de esperma seco que caracterizava as batinas fétidas dos padres frustrados e viciosos do passado. Mas deixemos esses moralistas entregues a seus joguinhos pervertidos. O ar livre da vida logo irá varrer os miasmas que eles exalam. Tanto isso é verdade que os combates de retaguarda não conseguem deter esse "élan vital" que pode ser lento, experimentar paradas e, por vezes, alguma marcha à ré, mas que no longo prazo continua confiante em si mesmo.

Essa filosofia de vida que, como uma linha mestra, percorre a história das idéias, faz eco a um querer-viver que não se pode reprimir e que assegura, bem ou mal, a continuidade sociétal. Em relação aos últimos séculos, essa filosofia pode ser encontrada, na Alemanha, em Nietzsche, G. Simmel, M. Weber. Na França, em Bergson, claro, e, mais perto de nós, em Deleuze e Michel Foucault. Todos esses pensadores estão à procura desse fluxo profundo e de sua capilaridade no conjunto do corpo social.

E é porque esse "élan" ganha força e vigor que convém saber analisá-lo. Mas, como observou Michel Foucault ao longo de toda sua vida, para tanto é preciso saber destruir as evidências que são paralisantes ou as universalidades que, abstratamente, dão segurança. Ninguém poderá compreender a dinâmica do fluxo existencial sem saber se deslocar, o tempo todo, e sem pôr em dúvida a própria posição teórica. Em suma, sem estar o tempo todo "atento ao presente".

É essa atenção que requer a coragem dos "saberes clandestinos" que não temem enfrentar a maldição.

É tempo de saber reconhecer o que é amplamente vivido. A saber, que o critério da verdade não é mais considerado como simples encadeamento de pensamentos, mas que dele fazem parte os curtos-circuitos, as tentativas atrevidas, em suma, a audácia daquilo que está vivo.

Talvez essa seja uma das raras "leis" sociológicas que se pode verificar com precisão. Por uma questão de peso próprio, aquilo que a seu tempo foi inovador tende a se enrijecer em dogma. E, nesse momento, começa a brecar e a contrariar as ideias e práticas audaciosas que chegam para incomodar as certezas estabelecidas. Assim é que se pode dizer sem medo de errar que as maiorias institucionais estão sempre equivocadas diante da vida. Era exatamente isso que Spinoza, um herege em seu tempo, observava quando dizia: "Não se espantem com essas novidades, pois vocês sabem muito bem que uma coisa não deixa de ser verdadeira apenas por não ser aceita por muitos".

A preguiça e a covardia das elites fazem com que não aceitem essas "novidades", que são as formas de estar-junto que não se acomodam ao campo definido pelo "contrato social" do século XVIII. É preciso saber passar pelo crivo da inteligência e da realidade todas essas grandes palavras que construíram a modernidade: individualismo, racionalismo, universalismo, democratismo, republicanismo, contratualismo, progressismo, desenvolvimentismo e outros ectoplasmas do mesmo jaez. Sob pena de

ficarmos atolados num dogmatismo esclerosado, é preciso aceitar a ideia de que nada é "tabu".

Tudo é passível de análise, de ser questionado. Não pelo simples prazer de um esteticismo decadente, algo que com frequência se atribui ao pensamento pós-moderno, mas pela preocupação de entrar em sintonia com uma realidade que nos provoca *(pro-vocare)*, que nos convoca para a linha de frente.

Sem dúvida, não é fácil entender tudo isso. Mas a lucidez, a exigência intelectual, a probidade científica deveriam nos incitar a não reagir como esses discípulos que, diz o Evangelho de São João, assustaram-se e ficaram murmurando entre si quando Jesus lhes indicou os pontos fortes de sua "boa nova": "Esta fala é dura! Quem pode ouvi-la!" (6,60).

Esses murmúrios circunspectos, sinal de temor daquilo *que existe*, são a base de todas as inquisições e dogmatismos que lhes servem de apoio. Mas, como todos os combates de retaguarda, nada podem contra a dinâmica da existência que encontra os meios adequados para nos fazer acordar do torpor induzido por esse ronronar dos diversos conformismos intelectuais ou outros modos do "politicamente ou moralmente correto".

É porque o despertar está à mão, e por ele se expressar, para melhor e o pior, nas múltiplas efervescências prodigalizadas pela atualidade, que convém abandonar as *palavras* imobilizadas de nossas certezas dogmáticas e encontrar as *falas* adequadas à aventura "existencial", isto é, a esse vitalismo incontido, festivo, exuberante, um tanto anômico, contra o qual as encantações morais nada podem.

É um paradoxo assim que Fernando Pessoa propunha para a organização das sociedades "progressivas" e não apenas "progressistas". Sociedades *progressivas* que, sem desprezar a razão, sabem pôr em ação as conquistas da tradição e da experiência. Outra maneira de expressar a inteireza do estar-junto. É esse o despertar a que nos convida o ideal comunitário que, em silêncio ou ruidosamente, esboça-se diante de nossos olhos.

Talvez seja algo assim que está acontecendo contemporaneamente. Reconhecimento brutal e completo do desacordo que existe entre um imaginário moderno petrificado em seu Universalismo e seus bons sentimentos e um imaginário que nasce num berço feito de relativismo e da aceitação do outro. Aquele, fundado no medo e, portanto, gerando ódios. Este, tendo por ideal o ajustamento àquilo que existe e, portanto, reivindicando um autêntico *amor mundi.*

Quando se observa, num longo arco do tempo, as histórias humanas, identificam-se momentos em que se dá uma nítida ruptura entre o que é *instituído* e o que é *instituinte*. Conflito de paradigmas. A compreender como modos diametralmente opostos de apreender o real.

É à luz desse conflito que se pode compreender a incapacidade do bem-pensar para apreender as múltiplas explosões sociais, a indiferença política, os diversos nomadismos existenciais, o mergulho do indivíduo racional na tribo afetual e, claro, o *presenteísmo* furioso subjacente a tudo isso. É isso que constitui o imaginário em gestação. É isso que pede que se leve em conta a experiência concreta mais do que esses *a priori* intelectuais um tanto abstratos.

Cada voz tem uma tessitura específica, um conjunto de sons responsável por sua qualidade. O mesmo ocorre com a voz social. E não é possível enganar-se de registro se o que se pretende é fazer que ela dê o melhor de si mesma. Sob o risco de, caso contrário, suscitar-se uma cacofonia de resultados deploráveis ou uma balbúrdia enorme em lugar da harmonia que é o ideal de todo estar-junto.

É possível resumir numa frase tomada de empréstimo da tradição cristã o que é o imaginário moderno: "Não se conformem com o mundo presente" (Rom. 12,2). Está tudo dito aí. Aí está o fundamento do saber-poder moderno.

Ruptura que convoca um pensamento *radical*. Em sentido estrito, um pensamento enraizado no vivido coletivo. Pensamento que saiba se adequar a este mundo *aqui*, a este presente vivido em comum.

Ruptura com o otimismo beato do mito do Progresso baseado na ideia, na esperança, no fantasma de uma perfeição regular e definida. Mito que, de uma maneira profana, leva ao pé da letra o conselho evangélico: *Estote perfecit*, torne-se perfeito. É essa interpelação, recheada de bons sentimentos como um frango com farofa, que vai servir de fundamento para o desejo de tornar tudo perfeito. Uma concepção sem dúvida generosa, mas que se esquece da ambigüidade própria da natureza humana, feita tanto de sombras quanto de luzes.

É esse otimismo, algo abstrato, que, considerando, conforme a sugestão de Descartes, que o homem é "amo e senhor" da natureza, irá levar àquilo que se é obrigado a chamar de verdadeira "devastação" do mundo cujos exemplos não faltam nos quatro cantos do planeta.

É esse otimismo, seguro de si mesmo, que vai também se esforçar por higienizar a vida social. Asseptizar todos os aspectos da vida de modo a torná-la igual a um hospital onde os cuidados que são prodigalizados às pessoas não as impedem de contrair doenças nosocomiais. De tanto querer eliminar os riscos e impor a segurança a todo preço, obtém-se uma devastação dos espíritos. E a uma verdadeira implosão societal cujos sintomas mais evidentes são todas essas explosões que se multiplicam na atualidade e que não deixarão de se manifestar nos próximos anos.

Ruptura com tudo isso, pois, se soubermos ser como "o homem da lupa" de que fala Gaston Bachelard em *A poética do espaço*, temos que nos dar conta de que o processo de interdependência será a base epistemológica do paradigma em gestação. Algo que já observei ao dizer que "o lugar liga".

Lugar real, do qual o localismo é prova e que o sentimento tribal de pertencer expressa do melhor modo possível; lugar simbólico, de que é prova o retorno das preocupações espirituais e os fanatismos religiosos; lugar virtual, com o qual o desenvolvimento tecnológico não pára de nos surpreender. O espírito do tempo, de fato, está na interação, na inter-relação.

Sem querer desenvolver este ponto aqui, o que pretendo fazer em meu próximo livro, pode-se dizer que o espírito do tempo será, cada vez mais, caracterizado por uma espécie de *erótica* social. Como bem assinala Max Scheler, uma verdadeira *ordo amoris.*

Basta de tudo isso. Se é preciso que, como todos os grandes criadores, os espíritos esclarecidos tenham uma iluminação, é porque há "iluminismo" no ar. No caso, todos esses êxtases, cotidianos e festivos, que furam o tecido social demasiadamente enrijecido. Contra o anquilosamento das instituições mortíferas, é preciso saber como pôr em marcha um desabrochar de um pensamento que saiba justamente admitir a ordem simbólica derivada dessas interdependências que são as relações homem-natureza e pessoa-tribo.

Todas essas efervescências repousam sobre a intercomunicação das consciências. Não mais um "ego" encerrado em sua consciência autônoma e que assina um "contrato" com um outro indivíduo racional, mas fenômenos de *histeria*, epidemias, contaminações virais.

Em suma, esses processos de participação mágica traduzem o retorno de um politeísmo de valores. Já propus até mesmo que se falasse de um *reencantamento do mundo*.

Tudo isso escapa a esses espíritos doloridos que permanecem obnubilados pelo esquema do desencantamento, modelo que lhes cai tão bem porque traduz a negra tristeza que os habita e que, geralmente, eles atribuem ao mundo à sua volta.

Ao lado dessa morosidade oficial, nesses fenômenos efervescentes que são as festas, os fanatismos diversos, as explosões, as rebeliões, as implosões, existe a intercomunicação. Dizendo-o de maneira trivial, "a gente se explode junto". E usando este termo de modo metafórico, pode-se dizer que há "telepatia" no ar.

Em seu sentido estrito (*telos, pathos*), o fato de sentir ou de fazer sentir paixões distantes é o denominador comum de todo estar-junto. A televisão interativa, o telefone celular, o computador portátil e outros utensílios informáticos inscrevem-se nessa telepatia generalizada. Mas, claro, o sujeito desse processo não é mais o indivíduo racional próprio da modernidade, mas sim o "não si mesmo" das filosofias orientais ou o "mais que um" tão bem analisado por Gilbert Simondon. É esse "mais que um" que se mostra difícil de apreender e que, no entanto, é a base de toda vida social pós-moderna. E para além do que é oficialmente pensado (além dos conformismos habituais), para além do que constitui a ação política habitual, é preciso acionar uma visão penetrante que, como um raio laser, saiba como atravessar todas essas novas maneiras de ser, agir e pensar que constituem a socialidade contemporânea.

É porque a paixão está solta no ar do tempo, para o melhor e o pior, que o "pathos" se propaga no ritmo dos novos meios de comunicação interativos ("telepatia") e é por isso que existe uma cruel necessidade de mudar nossos paradigmas de interpretação.

Cruel porque a hipertrofia do pensamento racional é apenas um mecanismo de defesa erigido contra o pressentimento difuso do politeísmo de valores, do policulturalismo galopante, do relativismo cada vez mais presente. Tudo, coisa que a sabedoria cega e manca desse ronronar pretensioso cheio de tolices evidentes não consegue aceitar.

Esse *relativismo*, no entanto, está aí. E para sair dos bloqueios nos quais se encerra a modernidade que termina, é preciso saber pôr em ação esse "pensamento complexo" que nos ensinou Edgar Morin. "*Complexus*", ele lembra, é aquilo que é tecido. Um conjunto onde o simbolismo, a mitologia, o imaginário, o racional, a experiência encontram seus respectivos lugares. Seus devidos lugares, mas nada além disso. E, todos juntos, tecem "o tecido daquilo que chamamos de real".

Retomemos aqui a injunção de Kant: *Aude sapere*. Ousar saber foi algo, naquele momento importante das Luzes, difícil e necessário ao mesmo tempo. Difícil contra o dogmatismo. Necessário para acompanhar a dinâmica civilizacional.

O mesmo vale hoje para pensar a pós-modernidade. "Ousar saber" contra o dogmatismo cientificista, racionalista, moralista, republicanista. "Ousar saber" para integrar os sonhos coletivos que, de múltiplas maneiras, perfuram o corpo social. E isso para impedir que esses sonhos, se não soubermos acompanhá-los, se avinagrem em pesadelos.

Como eu dizia de início, a sensibilidade ecológica pós-moderna exige uma nova visão do mundo, essa que eu chamo "envolvimentarismo": o desenvolvimento de outra relação com a natureza, considerada como um parceiro a ser respeitado, orientando políticas e vivências do cotidiano.

Imaginário radical: criação-destruição Elementos para pensar o envolvimento/ desenvolvimento

Manuel Losada
(Universidade Estácio/RJ)

Introdução

Hoje sofremos as consequências dessa herança acumulada, nos últimos séculos, do que podemos chamar "a ação predadora" do homem em relação à natureza: o aquecimento global, a degradação do ambiente, o extermínio acelerado das espécies vivas, o crescimento da violência nas cidades, o desenvolvimento a qualquer preço, são alguns dados inquietantes para não dizer assustadores que nos interrogam. Sobretudo, porque somos nós, cada povo, cada nação deste planeta, que está implicado nisto.

A sociedade ocidental, na modernidade, construiu um pacto social para viabilizar o relacionamento civilizado entre os diferentes povos e raças. No que tange à relação do homem com a natureza, estava implícito no projeto da modernidade uma relação de domínio sobre a mesma. O homem moderno não viu a si mesmo como parte, mas como senhor do universo. Esta relação foi explicitada de uma forma paradigmática por Kant na Crítica da Razão Pura quando afirma que o pensador tem que interrogar a natureza do mesmo jeito que o juiz interroga o réu: deve interrogar até extrair dela a verdade.

Tomada ao pé da letra, esta direção da modernidade serviu e serve como álibi para a destruição da natureza, assim como para as grandes dificuldades de convivência

entre os povos. O homem é o lobo do homem, e predador da natureza. Ao tentar desenvolver (se) se auto-destrói e destrói o seu entorno.

O homem é criador e destruidor. Como nunca na história, o ser humano é capaz de criar um mundo melhor ou destruir a vida no planeta. Isto aparece de um modo especial quando se pensa um modelo de desenvolvimento a qualquer preço

Quais são os desdobramentos desta situação para o futuro da humanidade? É possível inverter o rumo das coisas? É possível repensar o projeto da modernidade? É possível articular de outra maneira o problema do desenvolvimento? Como articular a possível relação entre imaginação e envolvimento/desenvolvimento? Este texto pretende responder a estas perguntas à luz do imaginário radical de Castoriadis. É feito em dois momentos: o primeiro explicita o conceito de imaginário radical e sua proposta implícita de inverter o pensamento do Ocidente em função da imaginação e do imaginário; o segundo pensa a relação do homem com a natureza, assim como a questão do envolvimento/desenvolvimento, a partir destes novos pressupostos.

A emergência do imaginário na atual mudança de paradigmas.

Vivemos uma enorme transição sociocultural, com desdobramentos na organização do conhecimento, na organização social e especialmente na relação com a natureza. Estamos no fim de um ciclo de hegemonia de uma certa ordem científica: o paradigma dominante está em crise e já se pode falar de um novo paradigma emergente. Neste sentido, Souza Santos (1987) propõe *um discurso sobre as Ciências na transição para uma ciência pós-moderna.* Morin refere-se ao "Paradigma Perdido". Perdemos um paradigma, uma visão de mundo, um referencial teórico, e estamos à procura de um outro. Deixamos para trás o paradigma surgido no século anterior – Historicismo (Ranke), Positivismo (Comte) e Materialismo Dialético (Marx) –, que funcionou como modelo interpretativo dos fenômenos subjetivos e sócio-históricos até mais ou menos a metade do século XX. Estamos à procura de um outro paradigma. Frente ao saber disperso e estéril que termina reduzindo e delimitando o homem e a natureza, é preciso criar um novo paradigma: sair de uma ciência fechada, a caminho de uma ciência da complexidade, da organização e auto-organização. Resumindo estas afirmativas, Capra afirma que estamos num ponto de mutação.

Nesta mudança de paradigmas acontece um deslocamento significativo no campo do pensamento atual: conceitos como imaginação e imaginário passam da periferia para o centro epistemológico e são usados como categorias da maior importância na reflexão sobre o sujeito e sobre o social-histórico, assim como a reflexão sobre o envolvimento/desenvolvimento.

Em Castoriadis, a imaginação ganha um estatuto teórico novo, porquanto ela é um elemento constitutivo do mundo humano. Tinha sido reduzida pelo pensamento herdado a simples reprodução do já percebido ou à recombinação de seus elementos. Neste autor, ela ressurge como centro organizador de seu pensamento, possibilitando uma nova compreensão do homem a partir de sua capacidade poiética ou criadora. O ser humano se distingue dos outros seres não por ser racional, mas por estar provido de uma imaginação radical.

Neste sentido, Castoriadis propõe inverter o procedimento tradicional: pensar o homem e a natureza, a partir da imaginação e do imaginário.

O paradigma cartesiano-newtoniano da ciência reduziu algo tão profundamente humano como um sonho ou uma fantasia a um arranjo de elétrons. Por esse caminho, terminou reduzindo o homem a leis físicas ou biológicas. Esta é a grande questão levantada por Castoriadis, que o leva a propor inverter o procedimento tradicional.

De maneira semelhante, a filosofia, ao se interrogar sobre o Ser, na maioria das vezes, não começou pelos fenômenos de maior densidade ontológica. O filósofo dificilmente postulou uma fantasia, um sonho, um poema como instâncias paradigmáticas da plenitude do Ser, para, num segundo momento, considerar o mundo físico um modo deficiente de ser. Por causa disso, o imaginário sempre foi rebaixado ao modo secundário de ser.

É esta a proposta paradigmática que perpassa a obra de Castoriadis: para pensar o sujeito, o social-histórico e a natureza é preciso partir do imaginário. A sociedade, a história, as instituições, o sujeito, o mundo, a cultura, o desenvolvimento, tudo isso, é instituído de forma imaginária.

Esclarecendo os conceitos:

Para Castoriadis, o termo *imaginação*[1] tem a ver com a idéia de imagem[2], ou de forma (*Bild, Einbildung* etc.) e com a idéia de criação. Por sua vez, o adjetivo qualificativo *radical* usado na expressão *imaginário radical* é utilizado para indicar que a imaginação é primeira, está na raiz do sujeito e do social-histórico. Para o autor, a imaginação não é combinatória ou reprodutora (não combina ou reproduz elementos, apenas), tampouco é especular; ela é criadora. Criadora de formas, de figuras, de imagens, que não tem um referente real ou lógico. Assim entendida, a imaginação constitui a experiência fonte que possibilita todas as outras; é anterior à distinção entre o real e o imaginário: é porque há imaginário radical e imaginário instituinte que há para nós realidade, *e esta realidade* (Castoriadis: 1999: 242).

Ao colocar a imaginação como condição de toda experiência possível (não apenas da percepção e da racionalidade), Castoriadis está apontando para a capacidade criadora ou poiética do homem. Capacidade que se expressa de duas maneiras, diferentes e complementares: como *imaginação radical*, na psique individual, e como *imaginário social instituinte*, no coletivo. Entendida como fluxo representativo-afetivo-intencional, a imaginação radical é a capacidade criadora de formas/figuras/símbolos presente na psique. Pode ser definida como *capacité de faire surgir comme image quelque chose qui n'est pas et n' a pas été* (Castoriadis, 1986: 154). Já o *imaginário social instituinte* é a capacidade criadora de formas/figuras/símbolos do coletivo, que se põe em funcionamento cada vez que as pessoas se reúnem e se dão uma forma singular para existir. É o imaginário social instituinte que cria a linguagem, as instituições, os costumes, a cultura. A sociedade como um todo é criada, institui-se de forma imaginária.

Os produtos do imaginário radical constituem o *imaginário efetivo* ou universo das significações. Aparece na forma de símbolos, mitos, instituições etc. A maioria dos autores, quando fala do imaginário refere-se, com freqüência, a este nível do imaginário efetivo (imaginado), esquecendo o que está na sua base, o imaginário radical.

1 Para esta questão, ver Castoriadis, C. *A Descoberta da Imaginação in As Encruzilhadas do Labirinto II. Os domínios do homem*. 1987, p. 335-395, assim como *Imagination, imaginaire, réflexion*, in Castoriadis, C. *Fair Et À Faire, Les Carrefours du LabyrintheV*, 1996, p, 227-281.

2 A imagem de que se trata aqui não é, apenas, visual. Não há nenhuma fixação escópica em Castoriadis; para o autor, as imagens ou figuras auditivas, cinéticas, olfativas, táteis etc. são tão importantes ou mais que as visuais. Também não existe nada de "visual" no imaginário social.

A distinção entre imaginário radical e imaginário efetivo permite atribuir ao primeiro uma função universal, que estaria na origem, ou que "explicaria" a multiplicidade dos imaginários efetivos que se sucedem na história e coexistem nas diversas sociedades.

Nessa perspectiva, o imaginário não é um adjetivo ou uma qualidade; ao contrário, trata-se de um substantivo, algo que tem consistência própria e é determinante para o ser humano: ele está na base, ali onde se constitui o sujeito e o social-histórico.

Para Castoriadis, a distinção feita pela ontologia herdada entre real/fictício, inteligível/sensível, racional/irracional não é originária, é derivada do imaginário radical. Para o ser humano, só há realidade porque, paradoxalmente, ele é dotado de imaginação criadora. Vale dizer, esta capacidade criadora do ser humano forma algo a partir do qual surgem os esquemas e as figuras que possibilitam toda representação e todo pensamento possível.

Em termos filosóficos, poder-se-ia falar da seguinte maneira: a imaginação radical constitui uma espécie de condição transcendental do pensável e do representável. Sem ela, não existiria nada para o homem, nenhuma imagem ou representação (sensível ou inteligível) das coisas.

Isso significa o seguinte: é a imaginação que nos permite criar um mundo, o mundo humano, a cultura. É a imaginação que nos permite estabelecer uma nova relação com a natureza para pensar de outra forma o envolvimento/desenvolvimento.

A imaginação radical: a capacidade criadora-destruidora do humano

O advento do homem está ligado a uma alteração profunda da imaginação. Surge uma espécie de deiscência ou de separação entre a imaginação e seu substrato biológico; o que era funcional no ser vivo se desfuncionaliza[3] no homem. Se a representação é constante no animal (fornece sempre as mesmas respostas), no homem é variável. O primeiro possui uma imaginação funcional, submetida à conservação e à reprodução; o segundo, uma imaginação desfuncional ou a- funcional, constantemente criadora: aparecimento na psique humana, inconsciente e consciente, de um fluxo espontâneo e

3 Há uma divergência na tradução desse termo para o português. Rosa Maria Boaventura, no livro Mundo Fragmentado. As Encruzilhadas do Labirinto III, no texto Estado do Sujeito Hoje, Ed. Paz e Terra, utiliza «desfuncionalizada». Lílian do Valle, fiel ao texto em francês, que reza «a-fonctionnel», traduz por "a-funcional" em Feito e a Ser Feito. As Encruzilhadas do Labirinto V, DP&A Editora.

incontrolável de representações, afetos e desejos- a imaginação radical, uma autêntica ruptura com a imaginação funcional do ser vivo.

Com a desfuncionalização da imaginação, aparece outro traço fundamental do mundo humano: o predomínio do prazer representativo sobre o prazer do órgão. Assim, o ser humano investe em objetos imperceptíveis, socialmente instituídos, que não oferecem prazer de órgão.

Além disso, no psiquismo humano, a imaginação (representativa[4], afetiva, desejante) se autonomiza; rompe com as regulações instintivas que dominam o comportamento animal. No lugar, aparece um fluxo representativo espontâneo, ilimitado, incontrolável, com uma característica fundamental – a separação entre a representação e o que seria o representante canônico[5] da satisfação biológica.

O ser vivo cria sua interpretação do mundo, faz com que haja uma figura (uma percepção) ali onde há o choque externo, mas ele o faz sempre da mesma forma, na sujeição à funcionalidade}. O fluxo espontâneo da imaginação, no homem, é desvinculado da finalidade biológica, desaparece a correspondência rígida entre a imagem e o choque externo. Surge, assim, a capacidade humana de romper com o fechamento (cognitivo, afetivo, intencional) no qual o vivente é aprisionado. É, ainda, essa propriedade da imaginação radical que permite aos humanos passar do sinal ao signo, ao arbitrário *quid pro quo* da linguagem, que *pressupõe a faculdade de ver alguma coisa onde há nada* (Castoriadis, 1992: 216).

O advento do homem provoca uma explosão do psiquismo animal sob a pressão desmedida da imaginação. Nessa explosão, subsistem elementos importantes da organização psicobiológica animal, por exemplo, alguns traços da imaginação sensorial (não saímos de uma certa canonicidade biológica[6] na formação de imagens "do mundo

4 A representação, aqui, difere do sentido dado a esse termo pelo representacionismo cognitivista, que pensa a representação como espelho da realidade ou reflexo das coisas externas. Em oposição a essa maneira de pensar, a psique humana emerge à vida como fluxo representativo-afetivo-intencional, como imaginação criadora, capacidade que o diferencia dos outros seres e o capacita para construir seu mundo próprio, o mundo humano. De alguma maneira, o ser humano começa como representação ou capacidade de criar formas, figuras, símbolos, significações, sentido. Não é algo que advém depois em contato com o mundo externo, é constitutivo do sujeito humano.

5 O representante canônico da satisfação biológica significa que é sempre o mesmo.

6 Com esta expressão, o autor reitera o padrão do comportamento apenas biológico do vivente e uma certa permanência do mesmo no comportamento humano.

exterior", comuns à espécie e a certos mamíferos superiores) e alguns restos da lógica aristotélica clássica (conjuntista-identitária) que regulam o psiquismo como psiquismo animal. Esses elementos seriam insuficientes para a subsistência do homem, entretanto, constituem o suporte para a fabricação pela sociedade do indivíduo social.

Na sua condição de vivente, o homem *cria para si* um mundo próprio (*Eigenwelt*), no qual estabelece, também, a si mesmo. Mediante sua imaginação sensorial e lógica, filtra, forma e organiza os choques exteriores. Acontece que o homem não cria, apenas, representações provocadas pelos choques externos. Os humanos têm um interior[7]. E esse interior é fluxo heraclitiano indissociável de representações, afetos e intenções totalmente espontâneos.

Esse fluxo é singular para cada ser humano. Se no primeiro aspecto (perceptivo, externo), a imaginação radical cria para o ser humano singular um mundo próprio genérico (participado pela espécie), no segundo aspecto (psíquico), ela cria um mundo próprio singular.

Esse interior possibilita ao homem criar um distanciamento em relação ao mundo considerado como dado; possibilita, ainda, a tomada de posição ativa e eficaz diante desse mesmo mundo.

A imaginação para o homem é primeira, está na raiz do mundo humano, não é elementar, nem secundária. Sofreu uma alteração profunda: não está ligada de uma maneira rígida e funcional ao código genético. Agora é um fluxo espontâneo e incontrolável de representações, afetos e intenções, o que a torna constantemente criadora, imaginação radical. Esta capacidade criadora funciona em dois registros, na psique humana, como imaginação radical, e no coletivo como imaginário social ou sociedade instituinte. Com essa dupla capacidade, cria um mundo especificamente humano, diferente do animal. Cria a cultura.

O imaginário social instituinte

O imaginário social instituinte é a capacidade criadora de formas/figuras/símbolos do anônimo coletivo, que se põe em funcionamento cada vez que as pessoas

7 Com o termo interior, Castoriadis quer demarcar uma diferença entre o mundo humano e o mundo animal. Aqui não está em questão se o animal tem ou não tem um interior. O que é certo é que dele (do animal) nada podemos dizer de sensato (Castoriadis, 1999: 253).

se reúnem e se dão uma forma singular para existir. É o imaginário social instituinte que cria a linguagem, as instituições, os costumes, a cultura. Quando o artista esculpe em madeira (ou noutra matéria) uma forma nova, cria. É a forma que faz com que a madeira ganhe a nova configuração de estátua. Cria-se a estátua quando é criada a forma da mesma. Do mesmo jeito, quando é criada a democracia, na Grécia, é criada uma nova forma de convivência social, uma nova significação que não existia antes. Isto se aplica a todas as criações humanas, sejam elas individuais ou coletivas.

Toda sociedade possui uma capacidade criadora, que se expressa naquilo que está instituído (conjunto de normas, leis, instituições) e no instituinte, (e emergência do novo), aquilo que provoca a transformação da vida das pessoas e da própria sociedade.

Neste sentido, existe uma "instituição imaginária da sociedade". Dizer que a sociedade é instituída equivale a afirmar que ela não é produzida naturalmente, é fruto da ação humana; dizer que a instituição é imaginária significa afirmar que o tecido das significações que constituem a sociedade não pode ser explicado racionalmente, nem deduzido logicamente, é introduzido por uma criação ontológica. Dizer que a instituição imaginária é social significa afirmar que ela existe enquanto é produzida e compartilhada por um coletivo anônimo, irredutível ao individual.

O imaginário radical ou capacidade criadora constitui a diferença específica do ser humano. Implica uma inversão do pensamento do Ocidente, ao mesmo tempo uma inversão ontológica (uma nova maneira de entender o ser), uma inversão epistemológica (uma nova maneira de ordenar o pensamento em função da imaginação) e uma inversão antropológica (uma nova maneira de entender o sujeito a partir de sua capacidade imaginária ou criadora). O contexto deste congresso não permite desenvolver estas questões. Passo a seguir para a segunda parte de meu texto, no sentido de mostrar uma nova relação com a natureza, implícita no envolvimento/desenvolvimento.

Inverter a relação com a natureza.

A inversão da relação com a natureza implica dois momentos: um de crítica do paradigma da modernidade e outro de caráter mais propositivo apontando as bases de uma nova relação do homem com o planeta, não mais como senhor, mas como parte do mesmo.

Crítica do paradigma da modernidade

A atual relação do homem com a natureza é uma espécie de ponta de um iceberg, esconde o paradigma da ciência cartesiana-newtoniana sobre a qual está constituída. O procedimento empírico-racional da ciência moderna foi elaborado a partir de três idéias ou três pressupostos, que deveriam garantir a consistência e a certeza do conhecimento científico: a ordem, a separação e a razão (Morin, 1999). Sob estes pressupostos existe uma ontologia implícita, a determinidade, que é preciso explicitar e questionar, como indica Castoriadis

A ciência moderna se construiu pressupondo que o mundo é ordenado; o universo como um todo obedece a um determinismo universal, funciona com uma grande máquina, um grande relógio. É preciso descobrir as leis que regem esse determinismo. Quando eventualmente nos defrontamos com o acaso, atribuimos ao estágio precário e insuficiente de nosso conhecimento, que ainda não nos permite entender suficientemente as leis da vida, do mundo, da sociedade. O conhecimento, nesse contexto, é o espelho da realidade, como diria Rorty (1997), o espelho do mundo.

A separação ou disjunção é outro dos pressupostos do conhecimento, dentro do paradigma da modernidade. No Discurso do Método, Descartes busca idéias claras e distintas; o progresso do conhecimento está fundado na capacidade de separar as dificuldades umas das outras, resolvê-las sucessivamente para aceder à uma boa solução do problema. O segundo preceito da lógica que Descartes (1987) adota reza assim: " O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades para que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las".

Este princípio da disjunção, no desenvolvimento das ciências, se expressa através da separação das disciplinas umas em relação às outras. O próprio conceito de experimentação está ligado à separação: retiro meu objeto de estudo de seu hábitat, coloco-o num meio artificial para que eu possa controlar, manipulo um determinado número de variáveis, que me permitem conhecê-lo. A própria relação entre observador e observação é atravessada pela separação; o primeiro é sempre exterior à segunda. A modernidade coloca o homem fora da natureza, como senhor, exercendo domínio sobre a mesma.

Além do princípio da ordem e da separação, o paradigma da modernidade está alicerçado na razão. Em que sentido? Como entender a razão neste contexto? Como obediência ao procedimento empírico-racional, isto é, como obediência às regras da indução e da dedução, e especialmente, aos princípios da contradição, da identidade e do terceiro excluído, os princípios clássicos da lógica aristotélica. Castoriadis denomina este procedimento racional de lógica conjuntista-identitária.

No decorrer do século XX, o edifício do conhecimento construído pelo paradigma da modernidade desabou. Na primeira metade do século, a ciência se debate numa espécie de dialógica entre ordem e desordem (o próprio Castoriadis participa desta discussão no Simpósio de Stanford), a segunda é polarizada pelo surgimento das ciências sistêmicas (Bertalanffy, 1975). Com isso começa a se problematizar a separação das ciências e dos saberes.

Quando a modernidade pensa a realidade em termos de ordem, não deixa espaço para a dimensão imaginária ou criadora. Dizer que tudo é ordenado e determinado é uma afirmação ontológica inconfessa. Mais, é uma ontologia datada, corresponde à maneira como o pensamento do Ocidente se auto-institui enquanto razão, no decorrer de seus vinte e cinco séculos de história. O que supúnhamos ser a ordem natural das coisas é uma criação nossa, especificamente do paradigma da modernidade.

A ciência moderna não caiu do céu nem é transhistórica, ela pertence à sociedade nascida no Ocidente a partir do século XVII. A rigor, cada sociedade cria um saber e uma técnica próprias, assim como um modo especial de transmissão desse saber. Neste sentido, a sociedade ocidental criou um tipo de saber e um tipo de tecnologia que a diferenciaram das sociedades anteriores, a ponto de colocar estas atividades (a ciência e a técnica) no centro da vida social, conferindo-lhes uma importância que não tinham no passado.

Importa dizer que a suposta neutralidade da técnica e da ciência é uma ilusão. Apresentar a ciência e a técnica como neutras ou como simples instrumentos forma parte da instituição da sociedade contemporânea, forma parte da imaginação coletiva de nossa época.

Esta imaginação coletiva pode ser resumida assim: o objetivo central da vida social é a expansão ilimitada do domínio racional. Domínio racional que se expressa como expansão ilimitada das forças produtivas: a riqueza e o capital. Esta expansão da

riqueza logo se transforma na expansão do saber necessário para aumentar a produção e para reconstruir racionalmente todos os âmbitos da vida social, a produção, a administração, a educação, a cultura, a vida do dia a dia.

Este tipo de sociedade está dividido de modo assimétrico e antagônico entre dominadores e dominados e se traduz na exploração e na opressão. Se isto for verdade, a imensa maioria teria que opor-se a este tipo de sociedade. Não o faz, por quê? Porque o sistema cria a adesão das pessoas ao que existe. Cria a adesão, de que maneira? Pela fabricação social do indivíduo, ao submetê-lo, desde o início da vida, à autoridade da ciência e da técnica e pela criação, nas pessoas, de uma série de necessidades, as necessidades econômicas.

Na Idade Média, a religião era o referencial explicativo último do mundo, da vida, do dia a dia. Na contemporaneidade, a ciência ocupa esse lugar. A autoridade que era creditada à transcendência, agora é creditada à ciência e à técnica.

Por outro lado, não existem as necessidades naturais, cada sociedade cria suas necessidades, inculca em seus membros que a vida não tem sentido nem pode ser vivida se não se satisfazem de algum modo essas necessidades. O capitalismo surgiu e se manteve ao colocar as necessidades econômicas no centro da estrutura social. Um árabe poupará seu dinheiro durante a vida para fazer uma peregrinação a Meca. Um indivíduo construído pela cultura capitalista pode caracterizar esse comportamento árabe como superstição; ao contrário, comprar um carro, uma TV a cores deixa de ser uma superstição e se converte numa necessidade absoluta.

Ao mesmo tempo, o capitalismo consegue criar um tipo de sociedade na qual estas necessidades são o centro da vida das pessoas e, por isso, elas são satisfeitas quase sempre de uma maneira ou de outra. Ou seja, esta sociedade funciona porque as pessoas querem ter um carro e gasolina para o carro, e assim por diante.

Desenvolvimento como significação imaginária social

O tecido de significações de uma sociedade é denominado significações imaginárias sociais. São imaginárias porque não podem ser explicadas racionalmente, nem deduzidas logicamente. Independem de um referencial racional ou real. São introduzidas por uma criação ontológica. São sociais, porque elas existem enquanto são instituídas e compartilhadas por um coletivo impessoal e anônimo.

"Desenvolvimento", "expansão", "crescimento" constitui um complexo de significações imaginárias sociais, vale dizer, de idéias e concepções, com frequência inconscientes, que dominaram e conformaram a vida, a ação e o pensamento do Ocidente nos seis últimos séculos. Com elas conquistou o mundo e hoje estão globalizadas.

O termo desenvolvimento começou a ser empregado quando se tornou evidente que o progresso, a expansão e o crescimento não eram inerentes a todas as sociedades, mas propriedades específicas das sociedades ocidentais.

Neste sentido, sociedades desenvolvidas são aquelas capazes de um crescimento auto-sustentável.

A ideia de que o crescimento ilimitado da produção é o objetivo central da vida deu origem ao mundo moderno. Se expressa de forma concreta na aplicação racional da ciência à indústria e na ideologia do progresso. Como não há limites para o progresso do conhecimento, também não os há para o progresso de nosso poder sobre a natureza. Também não há limites para o desenvolvimento, orientado numa direção fixa: mais mercadorias, mais anos de vida, mais casas decimais nos valores numéricos. Desta maneira, o desenvolvimento se identificou com o crescimento indefinido.

Ao lado de outros "postulados", como a "onipotência" virtual da técnica, a "ilusão assintótica" relativa ao conhecimento científico, a "racionalidade"dos mecanismos econômicos, o desenvolvimento constitui uma das significações imaginárias sociais mais importantes do mundo moderno, vale dizer, a maneira como a sociedade ocidental deu sentido à vida em sociedade de uns séculos para cá.

A crise do desenvolvimento é a crise destes postulados, ou, se preferir, a crise destas significações imaginárias sociais. Isto se expressa no fato de que as instituições que as encarnam sofreram um brutal abalo na realidade efetiva.

Na história da sociedade moderna, os movimentos sociais colocaram de forma explícita esta crise. O movimento dos trabalhadores questionou a organização social como um todo e de um modo especial a dimensão de autoridade, ou seja, a dominação. Esta crítica foi continuada pelos movimentos de jovens, os quais questionaram os esquemas, as representações e as relações com a autoridade nas diversas esferas da vida social.

O movimento ecologista questiona outra dimensão da vida moderna: o esquema das necessidades, o modo de vida da sociedade de hoje. O que está em jogo são as relações

entre a natureza e a humanidade. Não pode existir vida social sem uma importância central dada ao meio ambiente onde ela se desenvolve. Nas sociedades tradicionais, as pessoas tinham uma consciência ingênua porém justa de sua dependência em relação ao meio ambiente. Isso mudou com o capitalismo e a tecnociência, baseados num desenvolvimento contínuo e rápido da produção e do consumo, que implicam efeitos catastróficos já visíveis, é só ver as praias ou o ar das cidades.

Não existe sociedade sem aritmética e sem mito: o racional e o imaginário.

A sociedade é atravessada por duas dimensões indissociáveis: a conjuntista - identitária e a imaginária. Na dimensão conjuntista, a sociedade opera com elementos, classes, propriedades e relações, postulados como distintos e definidos. O esquema dominante é a determinação. Nessa dimensão, a existência é a determinidade. Foi nessa dimensão conjuntista-identitária que se moveu o pensamento da modernidade. Seu erro é pensar que a realidade, a vida, o mundo é só isso. Nada, além disso.

Na dimensão imaginária, a existência é significação. Ora, uma significação pode ser demarcada, não pode ser determinada. Não há ciência do sentido, não há formalização possível do saber que trate do sentido. Formalizar o sentido seria como esvaziar o mar com um dedal. Pertence a outra ordem – a ordem da criação: criação das significações imaginárias. Ora, as significações não são distintas ou definidas, nem estão interligadas umas às outras por condições necessárias e suficientes; elas se conectam indefinidamente umas às outras, sob a forma do remetimento. A relação de remetimento opera por meio de um *quid pro quo*, um x está no lugar de y, que é arbitrário, isto é, instituído. Este *quid pro quo* é o núcleo da relação 'signitiva', vale dizer, da relação entre signo e aquilo de que ele é signo, que está nos alicerces da linguagem.

A modernidade separou a aritmética do mito. Trilhando o caminho de Augusto Comte, imaginou que a humanidade passaria sucessivamente por três estados: o mítico, o filosófico e o positivo. O estado positivo, (o atual estado da ciência) deixaria para trás os outros dois estágios. Querendo acabar com o mito religioso e com o mito filosófico, crio o mito da racionalidade científica que domina tudo, também os critérios do desenvolvimento. Importa afirmar que isto é uma criação histórica, arbitrária e contingente. Importa lembrar, a este respeito, a intuição de Goya: "la sola razón produce monstruos" .

A loucura do Ocidente é esta: estabelecer a "razão" como soberana e entender a razão como racionalização e a racionalização com quantificação. Precisamos reconhecer que a razão não é mais que uma dimensão do pensamento e que ela enlouquece quando se autonomiza.

Desde Descartes, Kant, Marx, a modernidade enfatizou uma relação de domínio com a natureza. De um modo especial a partir dos movimentos ecológicos e da crise do desenvolvimento, queremos outro tipo de relação com a natureza, outro tipo de desenvolvimento que respeite as significações imaginárias de cada cultura, o envolvimento de cada grupo social com o mundo da vida e não um desenvolvimento a qualquer preço que nos leve por um caminho suicida e sem volta.

Criação ou destruição?

Ao longo de bilhões de anos, desdobrou-se um biossistema com milhões de espécies vivas diferentes. Durante milhares de anos, as sociedades humanas criaram para si um habitat material e mental, um nicho biológico e metafísico, alterando o meio ambiente sem danificá-lo. Apesar da miséria, criaram maneiras de viver adaptadas e mundos coerentes de significações imaginárias sociais de uma riqueza e variedade que nos deixam estupefactos. Esta diversidade contrasta com a presente situação do mundo, quase o mesmo em todas partes, apenas diferente pelo seu passado. A isto chamamos mundo desenvolvido?

Sem dúvida, o mundo ocidental fez coisas fantásticas, criações industriais e científicas sem precedentes, mas também destruiu a ideia de phisis em geral. E isto foi feito através de uma interpretação específica, teórica e prática, da razão.

Como foi afirmado no início deste texto, a especificidade do ser humano é a imaginação radical, vale dizer, sua capacidade imaginária ou criadora-destruidora.

Estamos numa mudança de paradigma antropológico e científico: somos responsáveis por nós, para construir ou destruir o Planeta. Mudou nossa maneira de estar no mundo: de uma época cosmológica e sagrada, onde a ordem do mundo e da sociedade era sinal de Deus, passamos, na modernidade, a uma nova situação onde nós somos sujeitos capazes de construir um mundo à nossa imagem e semelhança, o que constitui um grande risco.

O caminho da modernidade, construída em torno da razão, está ameaçado por uma tríplice bomba atômica, biológica e social. Nessa direção, a humanidade pode autodestruir-se, colocando em risco a vida do Planeta.

Para que isto não aconteça, necessitamos a *phrónesis* aristotélica, a prudência. O homem moderno perdeu o sentido da prudência, o sentido do limite. E sem limite, as pessoas e a convivência social não sobrevivem.

Não queremos uma expansão ilimitada e irrefletida da produção, queremos uma economia que seja um meio, não um fim da vida humana. Não queremos um desenvolvimento a qualquer custo, que termina num desenvolvimento insustentável. Queremos um desenvolvimento que respeite o envolvimento, vale dizer a cultura, as significações imaginárias de cada povo.

Queremos uma expansão livre do saber, porém não podemos esquecer que ela tem riscos que não podem ser definidos por antecipação.

A tecnociência atual é incapaz de prudência, é incapaz de se colocar limites, ela é impulsionada pelo delírio da expansão ilimitada. Para impor esses limites precisamos de um tipo de democracia que instaure reflexão e deliberação mais ampla nos cidadãos. E isto só é possível com a criação de uma sociedade autônoma, digo, autolimitada, feita de indivíduos autônomos. Mas isto é objeto de outra conferência.

O que estamos fazendo neste Congresso é ajudar a denunciar e a desconstruir a ideologia racionalista, a ilusão da onipotência, a supremacia do cálculo econômico, o caráter absurdo e incoerente da organização racional da sociedade, a nova religião da ciência, a idéia do desenvolvimento pelo desenvolvimento.

A nossa implicação neste tema poderá servir para desmascarar os mitos do desenvolvimento, os quais, mais que o dinheiro e as armas, constituem o mais formidável obstáculo no caminho de uma reconstrução da sociedade atual.

Síntese final:

Existe no ser humano uma potência criadora, uma capacidade de alteração do que existe, potência que é indeterminada e não previsível. Não se pode afirmar que essa capacidade é positiva ou negativa. O homem é criador enquanto cria Notre-Dame ou Auschwitz. O uso dessa capacidade pode levar a destruição ou a criação de uma sociedade

mais justa e mais respeitosa com o meio ambiente, capaz de um desenvolvimento que respeite o envolvimento natural das pessoas com seu hábitat.

A defesa do homem contra ele mesmo, essa é possivelmente a grande questão. Nenhuma catástrofe natural lembra as provocadas por ele. Mais que nunca, o homem continua sendo o maior inimigo dele mesmo: mata os seus semelhantes e serra o galho onde ele está sentado: o meio ambiente. É esta a consciência que deve ser despertada numa época como a nossa. Trata-se de lembrar aos homens seu limite, pessoal e social.

Referência Bibliográfica

CASTORIADIS, C. *Uma sociedade à deriva.* Ed. Idéias & Letras. São Paulo. 2006
CASTORIADIS, C-D. COHN-BENDIT *De la Ecologia a la Autonomia.* Ed. Mascarón. Valencia. España. 1982.
CASTORIADIS, C. *As Encruzilhadas do Labirinto II. Os domínios do homem.* Ed Paz e Terra. São Paulo. 1987.
CASTORIADIS, C. *A Instituição Imaginária da Sociedade.* Ed Paz e Terra. São Paulo. 1986.
PENA, VEJA, A e NASCIMENTO, E.P (orgs). *O Pensar Complexo. Edgar Morin e a crise da Modernidade*, Rio de Janeiro, 1999, Ed Garamond.
PIKAZA, X, *El desafio ecológico*. Ed PPC, Madrid, 2004

Le paradigme du développement et le problème de la modernité en Afrique

Charles Ossah Eboto
(Universidade de Yaoundé - República dos Camarões)

Introduction

Le paradigme du développement se caractérise par l'ensemble des lois, des théories et des modèles concrets qui, en Occident ont donné naissance à une tradition scientifique de recherche sur le progrès historique des sociétés à laquelle adhèrent des spécialistes des différentes branches du savoir et des écoles de pensée, les dirigeants politiques, les acteurs économiques, les organisations internationales et une bonne partie des populations du Nord et du Sud. Ce paradigme repose sur la croyance selon laquelle, le devenir des sociétés humaines correspond à celui d'un itinéraire du changement qui va du simple au complexe par voie de maturation diachronique. Selon ce paradigme, tout au long de ce processus de maturation diachronique, les sociétés humaines connaissent un ensemble de transformations progressives qui débouchent sur une croissance illimitée de la production des biens et services et sur un progrès technologique constant qui leur permet d'accéder à la modernité en permettant à l'homme de s'émanciper et de s'affirmer par rapport à toute contrainte, à travers la mise en place d'un État régit par la loi et l'organisation de l'économie fondée sur l'existence de la science et la technologie.

Ce paradigme qui repose sur une assise évolutionniste, réduit le mouvement de l'histoire à un parcours unilinéaire, implique que tous les peuples dans le progrès historique traversent le même chemin, mais n'avancent pas tous au même rythme que la société occidentale qui détient par rapport aux autres une indiscutable avance, comme en témoigne l'ampleur de ses découvertes scientifiques et techniques. Par conséquent, ce qu'il faut bien appeler le mythe du développement qui structure l'imaginaire et la perception de l'imaginaire sur la diversité des sociétés humaines et sur les peuples non occidentaux depuis la Renaissance se fondent sur l'opposition bien-être/misère ou développement/sous-développement. L'émergence de ce mythe sur le plan international permet l'établissement d'un postulat selon lequel, pour accéder à la civilisation, les sociétés africaines doivent réaliser dans leur histoire ce qui existe dans l'histoire de l'Occident. C'est ce qui explique l'adoption et l'usage dans lesdites sociétés du paradigme du développement comme le schéma, par excellence de la modernisation.

Cependant, les modèles de développement dont la prétention à l'universalisation ont fait faillite en se heurtant aux pratiques, aux réalités et aux dynamismes des sociétés africaines ont rendu problématique les processus de modernisation. Cette évolution nous autorise à nous interroger sur la validité épistémologique du paradigme du développement dont le projet était de permettre à ces sociétés d'accéder à la modernité ? Quelles peuvent être les modalités de la mise en place d'un paradigme alternatif pouvant permettre d'envisager un autre type de rapport avec le développement et la modernité ? C'est à ces différentes questions que nous tenterons de répondre.

I. Les fondements historiques et épistémologiques du paradigme du développement

Le terme « Développement » apparaît comme un terme commode pour décrire le changement social qui découle du processus économique d'autant plus qu'il possède déjà une variété de sens voisins liés au déploiement et à la croissance. Nous développons une idée lorsque nous explicitons autant que possible ce que nous pensons. Un organisme naturel ou vivant se développe lorsqu'il progresse vers sa maturité biologique. Ce développement qui se déroule à travers un processus imperceptible, impossible de constater à l'instant, et pourtant perceptible lorsqu'on le suit dans la durée, se déroule

de manière spontanée et prévisible malgré une mobilité apparente. Ce développement se traduit par : son orientation c'est-à-dire sa croissance vers un but à travers le franchissement d'un certain nombre d'étapes clairement identifiées, sa continuité et la permanence du changement, son caractère cumulatif qui fait dépendre chaque étape nouvelle de la précédente et enfin l'irréversibilité qui implique l'impossibilité d'une régression vers une étape déjà franchie.

Ces quelques observations nous permettent de comprendre la parenté qui existe entre le changement social et la croissance des systèmes biologiques. Le « développement » phénomène historique se retrouve ainsi prisonnier de l'idéologie naturaliste. Ceci n'est compréhensible que si on se réfère à la place que le « développement » occupe au sein de l'idéologie naturaliste. Car il renvoie à une longue tradition qui s'étend sur la longue durée de l'histoire occidentale[1].

Dans la pensée d'Aristote, le devenir a toujours un but, une orientation correspondant à la nature des êtres en devenir. La notion de nature chez Aristote implique particularité et différence et se rapporte au changement: *(phusis)* en grec signifie d'abord « action d'engendrer, de produire, de faire naître », et Aristote définit le terme pour sa part comme « principe de mouvement et de repos », plus précisément « principe et cause de mouvement et de repos, immédiatement et essentiellement présent en ce en quoi il se trouve ». Tout dans la nature renferme en soi un tel principe, y compris les objets artificiels. La nature contient ses propres normes, en tant que fin vers lesquelles les êtres se développent et qu'ils atteignent effectivement. « La nature est fin *(telos)* » dit Aristote. Le développement est défini par le fait d'atteindre cette fin, en tant que norme naturelle de l'être considéré.

Certes, la « nature » assigne à chaque être un état « final », qui correspond à sa forme parfaite. Mais cela ne signifie nullement que la croissance puisse se prolonger de manière illimitée. Car, l'illimitée, l'infini est non achevé, imparfaite, moins être. Ainsi, pour Aristote, il n'y a qu'un infini virtuel, pas d'infini effectif ; et réciproquement, pour autant qu'une chose contient des virtualités non actualisées, elle est infinie, puisqu'elle est, par là même inachevée, indéfinie, indéterminée. Ainsi, il ne peut y avoir de développement sans un état défini qui doit être atteint ; et la nature fournit pour tout être, un tel état « final ». Aristote reste ainsi fidèle à la théorie des cycles : ce qui

1 G. Rist, Le développement histoire d'une croyance occidentale, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2001, p. 52.

naît grandit et atteint sa maturité finit aussi par décliner et mourir, dans un perpétuel recommencement.

Après Aristote, la théologie chrétienne issue du christianisme s'est efforcé d'inventorier et de systématiser ce que la révélation et la foi apportent aux croyant de lumière sur le problème du « sens de l'histoire », de la marche à travers le temps de l'humanité pensée dans son ensemble. C'est la raison pour laquelle cette théologie chrétienne fait intervenir Dieu dans l'histoire humaine. L'histoire est le mode de réalisation d'un plan divin destinée à promouvoir le salut. Mais, la véritable histoire, celle qui a un sens, n'est pas l'histoire empirique vivable, mais celle, inaccessible à nos yeux, de la destinée spirituelle de l'humanité. C'est cette approche de l'histoire, produit de la croissance du corps du Christ et de la construction d'un édifice rassemblant le peuple des Saints que St Augustin consacre à la réflexion qu'il mène dans *Cité de Dieu*. En mettant un accent sur le rôle de la providence divine dans l'histoire, en subordonnant l'histoire à la philosophie de l'histoire, et en développant une approche linéaire de l'histoire qui va de la création à la fin des temps par opposition au temps cyclique des Grecs qui une fois la grande année du monde achevée, se clôt comme un cercle et prévoit un recommencement périodique de l'histoire, St Augustin conserve de l'aristotélisme les éléments constitutifs du cycle (croissance/déclin) et la notion de nécessité. La voie est ainsi ouverte une interprétation linéaire de l'histoire.

À partir de la fin du XVIIè siècle, l'idéologie du progrès acquiert une position dominante dans le paysage intellectuel occidental. Ainsi, en élaborant l'héritage judéo-chrétien en termes purement mondains et séculiers, la période moderne confère une portée ontologique à l'histoire et assigne une place déterminante à l'homme dans le cours de cette histoire. Cette valorisation du progrès historique conditionne l'étude et la perception des sociétés humaines. C'est la raison pour laquelle le paradigme du développement dans son acception moderne et contemporaine prend sa source dans la théorie de l'évolutionnisme social à partir du XVIIè siècle.

Le XVIIè siècle est traversée par la querelle des anciens et des modernes. Au centre de cette controverse, se trouve l'hypothèse aristotélo-augustinienne, selon laquelle l'irréversible déclin du monde oblige pour ce qui concerne les connaissances à s'en référer au modèle des anciens, qui auraient vécu sur ce sujet en des temps meilleurs. Des philosophes à l'instar de Descartes, Pascal, Leibniz, Fontenelle et Perrault s'opposent

à cette hypothèse et introduisent dans le débat une hypothèse contraire. Celle d'un progrès historique des connaissances qui serait linéaire et cumulatif.

Au XVIIè siècle, l'hypothèse d'une dynamique des sociétés est privilégiée par rapport à celle d'une dynamique des connaissances. En effet, des philosophes tels que Buffon et Condorcet élaborent une théorie des progrès de l'esprit humain entendu au sens d'un progrès des connaissances et dans lequel ils voient en même temps l'indice d'un progrès de la civilisation. S'opposant au pessimisme de Rousseau, Buffon (1711-1776) affirme dans un ouvrage qui s'intitule *Histoire naturelle*, qu'il existe par-delà ses « variétés » une seule espérance humaine sur laquelle chaque individu est modelé mais qui en se réalisant semble s'attirer ou se perfectionner en fonction du climat et des mœurs. Il ajoute que c'est sous les latitudes tempérées que l'homme se perfectionne le plus. L'Européen est celui par qui la civilisation arrive. Du fait même de leur supériorité, les peuples européens sont responsables d'un monde en devenir.

Condorcet dans la description du mouvement de l'histoire à laquelle il se livre dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, divise l'histoire en dix périodes, la dernière étant celle qui devait permettre la destruction de l'inégalité entre les nations, les progrès de l'égalité dans un même peuple, enfin, le perfectionnement réel de l'homme. Cette orientation initiée par Buffon et Condorcet sera poursuivie par Vico. En 1725, dans son ouvrage *La science nouvelle*, il distingue dans le mouvement de l'histoire trois étapes : poétique, héroïque, nature humaine intelligente. Adam Smith dégage quatre stades du progrès économique : nations de chasseurs, pasteurs, agriculteurs, progrès des manufactures et perfectionnement de l'Art de la guerre.

Au XIXè siècle, l'hypothèse explicative du devenir historique des sociétés émise au XVIIIè siècle va connaître une évolution. Elle va devenir une théorie à prétention scientifique. Des spécialistes des sciences naturelles introduisent l'idée selon laquelle la nature serait gouvernée par une loi linéaire du devenir de l'évolution. Le zoologiste Lamarck (1744-1829) publie en 1809 sa philosophie zoologiste qui développe une théorie transformiste selon laquelle les espèces animales se modifient au cours du temps en donnant naissance à des espèces nouvelles. Charles Darwin (1809-1882) dans un ouvrage intitulé *L'origine des espèces* publié en 1859 soutient l'idée d'une formation de nouvelles espèces par sélection naturelle. Quant à l'anatomiste Russe Karl Von Bauer (1792-1876) à partir de ses recherches en embryologie développe une théorie selon laquelle l'évolution de tout organisme vivant se fait selon un processus de transformations

qui va de l'homogène vers l'hétérogène. De cette théorie sera tiré la loi dite de Bauer qui sera au fondement de la théorie de l'évolution utilisée dans les sciences de la nature.

Cette loi de Bauer va exercer sur les théoriciens des sciences de la société une influence considérable. Car, ils vont la transformer dans le domaine de la compréhension des sociétés humaines. Ainsi, Lewis Morgan (1818-1881), Anthropologue américain propose une explication scientifique de l'histoire, selon laquelle toutes les sociétés passent de la sauvagerie à la barbarie avant de passer à la civilisation. En sociologue, Comte (1798-1857) cherche à démontrer que les sociétés passent d'un stade théologique puis métaphysique pour parvenir à l'« état positif » dans lequel triomphe la science fondée sur des faits vérifiés par l'expérience.

En philosophie de l'histoire, Hegel et Marx ont aussi une approche de l'évolution des sociétés fondées sur la maturité diachronique. Dans *Principe de la philosophie du droit*, Hegel (1770-1831) trace l'itinéraire de la raison dans l'histoire. Il considère que l'être véritable est la raison qui se manifeste dans la nature et atteint sa réalité plénière en parvenant à la conscience de soi dans l'histoire, laquelle se divise en différentes périodes correspondant chacune à un niveau particulier de l'évolution de l'esprit, et à une étape déterminée dans la réalisation de la raison. C'est en fonction de leur degré d'organisation étatique que les peuples sont classés dans le cours de l'histoire universelle. Les peuples n'ayant pas encore connu une organisation étatique sont exclus de l'histoire. De ce qui précède, il ressort que pour Hegel, l'histoire commence en orient (Asie orientale) où l'on rencontre les premiers États quoique encore imparfaits. De l'Orient (despotisme oriental), elle passe à la Grèce (démocratie grecque), ensuite à la Rome (empire romain), pour se dérouler pleinement dans le monde chrétien germanique (État bureaucratique moderne). Karl Marx (1818-1883) élabore le concept de mode de production dans une perspective évolutionniste linéaire. *L'idéologie allemande* propose ainsi un repérage de l'évolution du mode de vivre constitutive de l'histoire humaine. Au degré de développement des forces productives correspondent les différents stades de la division du travail qui eux-mêmes représentent autant de formes différentes de la propriété. Quatre stades sont ainsi dégagés. Le stade de la tribu, celui de la propriété antique et féodale et enfin celui de la propriété bourgeoise.

Avec les travaux de Spencer (1820-1903), le principe de l'évolution va faire l'objet d'une systématisation en tant qu'explication générale de la nature de la société et de la place de l'homme dans le monde vivant. Sa « loi de complexité croissante » stipule que

les organismes vivants comme les organismes sociaux passent de l'homogénéité (ou état d'indéfinition) à l'hétérogénéité (état définitif), de l'inférieur au supérieur et de l'informe au complexe. Au XXè siècle, les travaux de Rostow, constituent l'expression d'une croyance largement intégré dans la culture de la conscience intellectuelle occidentale. Dans *Les étapes de la croissance économique* publié en 1960, Rostow décrit cinq grandes étapes de la croissance économique (la société traditionnelle, l'étape des conditions préalables, le démarrage, la maturité et la période des biens de consommation durables).

Au terme de ce parcours synthétique, il apparaît que le paradigme du développement s'est progressivement constitué dans une longue tradition qui s'étend sur une longue durée de l'histoire occidentale. Il s'agit comme le pense Castoriadis d'une *signification imaginaire sociale* résultant d'un double processus à savoir : « d'une part, l'émergence de la bourgeoisie, son expansion et sa victoire finale marchent de pair avec l'émergence, la propagation de la victoire finale d'une « idée », l'idée que la croissance illimitée de la production et des forces productives est en fait le but central de la vie humaine…, lui correspondent de nouvelles attitudes, valeurs et normes, une nouvelle définition de la réalité et de l'être, de ce qui compte et de ce qui ne compte pas. Brièvement parlant, ce qui compte désormais est ce qui peut être compté"[2]

Le paradigme du développement s'est construit à partir d'un matériau historique lacunaire. On est ainsi frapper de constater tout au long de l'histoire de sa formation, une méconnaissance de l'histoire des civilisations non occidentales. Comme le pense José Do- Nascimento, ce paradigme « repose sur une assise théorique (l'évolutionnisme sociale) qui présente un défaut majeur. Celui de ne correspondre à aucune expérience historique réelle, il s'ensuit que le paradigme du développement est donc en porte-à-faux avec le réel. Il ne constitue qu'un simple préjugé sur les tenants et aboutissants du *mouvement de l'histoire universelle »*[3].

L'évolutionnisme social qui fonde le paradigme du développement, comporte des composantes ethnocentriques et des risques d'un jugement de valeur. Car l'idée que tout changement n'est pas synonyme d'évolution sauf s'il traduit un passage du simple au complexe « rend facile l'assimilation de la transition du simple au complexe à celle du

2 C. Castoriadis, Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe II, Paris, Seuil, 1986, p. 140.
3 J. Do-Nascimento, « Deux paradigmes concurrents de la modernité en Afrique » in La renaissance africaine comme alternative au développement, sous la direction de José Do-Nascimento, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 26.

rudimentaire au perfectionné, et du primitif au civilisé. Autrement dit, elle est porteuse d'un jugement de valeur discriminatoire, car la notion de transition diachronique peut aisément engendrer une autre, celle d'une hiérarchie ontologique. »[4]

En plus de ce premier corollaire que nous avons mentionné, un deuxième peut aussi être dégagé. Il s'agit de la réduction du mouvement de l'histoire à un itinéraire unilinéaire. L'idée que les sociétés humaines constituent « un ensemble cohérent et unitaire, soumis à des lois de transformations globales et générales, qui font passer toutes les sociétés par des phases identiques dans leur contenu et leur succession et s'emboîtent harmonieusement les unes dans les autres. Les sociétés sauvages, dès lors qualifiées de primitive, représentent ainsi un stade de développement originel par lequel sont passées nos propres sociétés, de même que les plus simples de ces sociétés primitives – les chasseurs pêcheurs collecteurs – seraient une image des sociétés de la préhistoire[5]. Par conséquent il n'y a véritablement pas une civilisation entre la diversité des sociétés et l'unité du genre humain. Car, les sociétés sont hqiérarchisées les unes par rapport aux autres. Les sociétés occidentales sont considérées comme des sociétés qui sont situées à une échelle supérieure dans la hiérarchie des civilisations. Du coup, « les sociétés non occidentales se trouvent privées à la fois de leur histoire et de leur culture. La première est réduite à l'imitation de l'épopée occidentale, la seconde ne survit qu'à l'état de restes ou de vestiges qu'il convient de faire disparaître rapidement. La croyance en un "développement" inéluctable et naturel des sociétés empêche de les considérer pour elles-mêmes, avec leurs spécificités, pour ne les juger qu'en fonction du référent occidental. »[6].

C'est partant donc des implications théoriques du paradigme du développement que les théoriciens du développement et les hommes politiques vont envisager une accélération du processus diachronique des étapes de l'accumulation socio linéaire pour sortir du sous- développement considéré comme une retard naturel ou un blocage conjoncturel, afin de permettre une modernisation des sociétés africaines. Quelles ont été les conséquences de ces projets d'émancipation dans l'histoire des sociétés africaines contemporaines ?

4 R. Norbert, Anthropologie juridique, éd.. PUF, 1988, cité par José Do-Nascimento, op. Cit., p. 27.
5 R. Norbert, Ibid, p. 27.
6 G. Rist, Le développement, histoire d'une croyance occidentale, Presse de Sciences Politiques, 2001, p. 75.

II. Le «développement» et la modernisation des sociétés africaines

Avant de faire une analyse des conséquences de la mise en pratique des projets de transformation de l'environnement social, économique et politique des pays africains afin de leur permettre de dépasser historiquement ce retard naturel que constitue le sous-développement, il nous paraît indispensable de commencer par situer les racines lointaines du sous-développement et sa relation avec l'expansion du capitalisme occidental. Ceci nous permettra par la suite de comprendre la nécessité de situer la précarité historique qui caractérise les sociétés africaines dans la longue durée.

Dans un ouvrage qui s'intitule *Impérialisme et sous-développement en Afrique*, Samir Amin se livre à une périodisation de l'histoire africaine. À cet effet, il distingue : - la période pré mercantiliste qui s'étend des origines au XVIIè siècle. Cette période est marquée par l'établissement des liens entre l'Afrique et l'ancien monde entre la savane et la méditerranée. À cette époque, l'Afrique n'est pas inférieure au reste de l'ancien monde. La période mercantiliste qui s'étend du XVIIè siècle à 1800 ; cette période est marquée par la traite des esclaves et c'est à cette époque que remonte le premier recul de l'Afrique noire. La troisième période s'étend de 1800 à 1880-1890 ; elle est caractérisée par une tentative de façonner une nouvelle forme de dépendance entre l'ère du mercantilisme atlantique et la partie du monde où le capitalisme a pris la forme industrielle achevée. Et enfin la quatrième période est celle de la colonisation qui permet l'intégration véritable de l'Afrique comme périphérie dans le système capitaliste mondial.[7]

De cette périodisation, il apparaît que le sous-développement est un produit du développement capitaliste dont l'impérialisme n'est que la phase ultime[8]. L'expansion de cet impérialisme moderne en Afrique constitue son entrée sur la scène mondiale.

Cette expansion comme le montre Hannah Arendt est le but politique suprême. Elle fait de la race le fondement du corps politique et de la bureaucratie un principe de domination. Cette expansion, parce qu'elle porte un coup aux droits de l'homme, au mépris de la loi et qu'elle est justification idéologique de l'illégalité, est le prélude de l'avènement du système totalitaire.[9]

7 S. Amin, Impérialisme et sous-développement en Afrique, Paris, Anthropos, 1988, pp. 37-38.
8 Voir Lénine, *Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Moscou, édition du progrès, 1982.
9 Cf. H. Arendt : Les origines du totalitarisme, Paris, Fayard, 1951.

C'est donc par la violence et dans un contexte économique marqué par l'essor du mercantilisme occidental que la traite négrière a lieu du XVè siècle au XIXè siècle. Cet esclavage a été un phénomène fondamentalement économique stipulé par les théories mercantilistes qui plaidaient vigoureusement pour la mise au travail assidu des classes pauvres.[10]

Selon Samir Amin, durant cette période, l'Afrique remplit une fonction non moins importante, celle de périphérie de la périphérie : « Réduite au rôle de fournisseur de la *main-d'œuvre servile pour les plantations d'Amérique. L'Afrique perd son autonomie : elle commence à être façonnée en fonction d'exigences externes à elle-même, celles du mercantilisme ».*[11]

Outre cette perte d'autonomie, l'Afrique voit sa population réduite d'environ 100 millions de personnes arrachées à elle pour être vendues.[12] Elle a également été victime d'autres effets dévastateurs notamment le mouvement incessant des populations vers des régions d'accès difficiles afin de se mettre à l'abri des guerres tribales et intertribales : « Les processus d'intégration des peuples et de construction de vastes ensembles qui se développaient à l'époque pré mercantiliste sont arrêtés au profit d'un émiettement, d'un isolement, d'un enchevêtrement incroyables qui sont, comme on le sait, à l'origine d'un handicap contemporain parmi les plus sérieux ».*[13]*

La deuxième phase de l'expansion de l'occident en Afrique noire a été l'avènement du colonialisme.

Épuisée par plusieurs siècles de traite, l'Afrique voit au XIXè siècle certains hommes politiques exceptionnels tenter de mettre fin à son déclin en recréant de grands ensembles politiques supra tribaux. Il s'agit notamment de Chaka, Ousman Dan Fodio, El Hadj Omar, Samori, Le Mahdi et Menelik. Cependant, ces tentatives sont vouées à l'échec à cause entre autres de la continentalité de ces grands empires qui n'ont pas d'ouverture sur la mer et l'absence de moyen matériels et techniques.

La mainmise des puissances européennes est préparée par la suite pendant la conférence de Berlin qui se déroule du 15 au 26 novembre 1885. « En posant les règles et les modalités de l'appropriation "légale" du territoire africain, les puissances

10 Cf. E. Williams, Capitalisme et esclavage, Paris, Présence africaine, 1968.
11 S. Amin, Impérialisme et sous-développement en Afrique, Paris, Anthropos, 1988, p. 45.
12 Cf. J. Ki Zerbo, Histoire de l'Afrique noire, Paris, Hatier, 1978.
13 S. Amin, Ibid., p. 49.

européennes s'arrogeaient le droit d'entériner le principe du partage et de la conquête d'un continent ».[14]

Après cette appropriation virtuelle des territoires, le continent est envahi par les puissances européennes. Cette invasion est incapable d'être enrayée par les peuples africains à cause du manque de solidarité et de coopération ainsi que des faiblesses économiques, politiques et technologiques.

La colonisation devient donc une réalité. Le système colonial, comme le montre F. Fanon crée un monde compartimenté régit par la violence. Dans ce monde manichéen, l'originalité du colon blanc est posée comme absolu tandis que l'indigène incarne le mal absolu. Il est considéré comme étant imperméable à l'éthique et aux valeurs.[15] C'est la raison pour laquelle « entre colonisateurs et colonisés, il n'y a de place que pour la corvée, l'intimidation, la pression, la police, l'impôt, le vol, le viol, les cultures obligatoires, le mépris, la méfiance, la morgue, la suffisance, la muflerie, les élites *décérébrées, des masses avilies* »[16]

Sur le plan économique, la colonisation achève l'intégration de l'Afrique dans le système capitaliste mondiale, intégration commencée pendant la période mercantiliste et esclavagiste. La société traditionnelle africaine perd, selon Samir Amin son autonomie: « Elle a pour fonction principale la production pour le marché international dans le cadre des conditions qui, parce qu'elles l'appauvrissent, lui ôtent toute perspective de modernisation sociale. Cette société "traditionnelle" n'est donc pas en transition (vers la "modernité"), elle est achevée comme société dépendante, périphérique, en ce sens bloquée ».[17] C'est pour cette raison que nous pouvons à la suite de A. Cabral dire: « Tant dans le colonialisme que le néocolonialisme, la caractéristique essentielle de la domination impérialiste demeure la négation du processus historique du peuple dominé, au moyen de l'usurpation violente de la liberté du processus de développement des forces productives nationales ».[18]

Sur le plan culturel et historique, les sociétés africaines sont confrontées à une crise d'identité liée à la rencontre entre la société électronique, la rationalité marchande

14 G. N. Uzoigwe : "Partage européen et conquête de l'Afrique : aperçu général", in Histoire générale de l'Afrique, Vol. VII, L'Afrique sous domination coloniale, 1980-1935, UNESCO/NEA, 1987, p. 51.
15 F. Fanon, Les damnés de la terre, Paris, Maspero, 1970, pp. 9-10.
16 A. Césaire, Discours sur le colonialisme, Paris, Présence africaine, 1955, p. 19.
17 S. Amin, Ibid., pp. 57-58.
18 A. Cabral, Unité et lutte I, l'arme de la théorie, Paris, Maspero, 1975, p. 295.

et les sociétés ancestrales traditionnelles qui voient leur signification sécurisante détruite et l'ébranlement de la relation qui structure le rapport de l'homme au cosmos, à la mémoire et à son monde intérieur. La perte de la conscience historique est l'autre volet de cette crise d'identité engendrée par le colonialisme. Car, comme le souligne Cheikh Anta Diop « l'effacement, la destruction de la conscience historique fait partie de tout temps des techniques de colonisation, d'abâtardissement des peuples ».[19] Cette perte de la conscience historique, donc du sentiment de continuité a favorisé la régression et la stagnation des sociétés africaines. Pour mettre fin à leur déclin historique, les sociétés africaines vont chercher à s'approprier la modernité qui est inséparable du développement. Qu'en est-il de cette appropriation?

Après l'introduction du concept du sous-développement par le Président Truman des États-unis d'Amérique en janvier 1949, un rapport inédit s'est établi entre développement et sous-développement. Ce rapport va influencer la nouvelle manière de concevoir les relations internationales. Une nouvelle dichotomie « développés/ sous-développés » se met en place. C'est dans ce contexte que les pays africains accèdent à l'indépendance.

Au lendemain des indépendances, on assiste en Afrique à la mise en place d'un système hégémonique qui a permis à la nouvelle classe dirigeante de monopoliser les instruments du pouvoir et de l'exercer dans tous les secteurs de l'administration. Pour donner une légitimité à la domination qu'ils exercent sur la majorité des populations, les élites au pouvoir se livrent à une production idéologique dont le thème récurrent est le développement. L'introduction du discours developpementaliste dans l'espace politique, intellectuel et social contribue à valoriser chez les peuples africains le mythe du progrès économique et de la croissance qui s'enracine dans l'Europe des lumières. Cette valorisation du développement est une reconnaissance de la validité universelle du modèle occidental.

Cette option pour le développement se matérialise sur le plan politique par la mise en place dans les pays africains de l'État-nation. Cet Etat-Nation n'est pas la résultante d'une volonté libre et collective des individus constitués en une communauté historiquement déterminée. Il procède de la volonté du système impérialiste contemporain. Il s'agit comme l'affirme Jean Ziegler d'une protonation.

19 Cheikh Anta Diop, Civilisation ou barbarie, Paris, Présence africaine, 1981, p. 272.

Cette dernière « n'est pas une nation achevée et qui se serait pervertie. Elle n'est pas non plus une étape sur la route de la construction nationale. Elle est une pure création de l'impérialisme. La protonation est le produit d'une conjoncture particulière du devenir de l'impérialisme.»[20] Cette protonation bien que possédant une conscience collective et une identité structurée ne peut pas développer « une conscience alternative, brisant le système de violence symbolique du capital financier.»[21] C'est pourquoi, l'État proto national est la reproduction et la juxtaposition de l'Etat-Nation qui se met en place en Europe au XVIIè siècle. Cependant, en Europe, l'identité nationale a surgi avant la cristallisation de l'autorité étatique, c'est-à-dire que la nation, reflétée dans une culture commune, et avant tout dans l'apparition d'une bourgeoisie et d'un marché national, préexistent et donne lieu à l'apparition de l'État capitaliste moderne.[22] Or dans les pays africains, malgré leurs différences historico-culturelles, c'est le contraire qui se produit. L'autorité politique, c'est-à-dire, l'État, apparaît avant la nation, avant l'émergence d'une identité et d'une culture nationale sans le développement d'une véritable bourgeoisie et d'une économie capitaliste nationale unificatrice.

L'État mis en place en Afrique postcoloniale représente la collectivité nationale et est investi de la mission de conduire les sociétés vers le développement. Cet État se construit par son mimétisme institutionnel et son manque d'enracinement dans l'histoire et les cultures des sociétés africaines. Ceci a abouti à la mise en place des régimes autoritaires ayant pour instrument de domination sur les individus et la société, le parti unique ou parti-État qui absorbe les structures et les missions traditionnelles de l'État-nation moderne. Le recours à l'unanimité négro-africaine sert de caution culturelle pour instaurer un État autoritaire qui ne tolère pas une « culture du refus et

20 J. Ziegler, Le pouvoir africain, Paris, Seuil, 1979, p. 16.

21 J. Ziegler, op. cit., p. 16.

22 Cette idéologie qui donne à posteriori une dimension autonome à la réalité nationale en lui attribuant une préexistence de l'État est discutable, car comme le montre Samir Amin, c'est au XIXè siècle seulement que l'énorme brassage que l'industrie nouvelle appelle la diffusion de la langue nationale et la progression (lente) de la démocratie occidentale définissent réellement les nations. Mais c'est dans le cadre d'États qui leur préexistent… L'histoire réelle suggère plutôt que l'État est le sujet actif qui parfois, crée la nation, parfois, la « régénère », mais souvent échoue à le faire. Cette histoire suggère aussi que l'Etat-nation n'est pas toujours un agent actif progressist du développement capitaliste mais un agent qui peut infléchir la direction dans un sens négatif ou même en ralentit les rythmes. Cf. Samir Amin, La famille du développement en Afrique et dans le tiers-monde, Paris, L'Harmattan, 1989, pp. 123-140.

de la contradiction ». Ce pouvoir autoritaire obsédé par la construction d'une nation homogène est caractérisé par la violence qui est son principe de fonctionnement. Dans cette situation, « les pratiques de l'État paraissent déphasées et "anachroniques" dans la mesure où elles sont en *"retard" par rapport à l'état d'esprit et aux pratiques démocratiques des sociétés marquées par la "culture de la palabre. »*[23]

Malgré ces contraintes institutionnelles imposées par les régimes autoritaires et mono partisans, les groupes sociaux dominés tentent de vivre en faisant preuve d'un dynamisme qui s'exprime à travers des initiatives permettant de trouver une issue là où les pouvoirs n'offrent aucune alternative. Ainsi, « Les pratiques populaires mettent à l'épreuve la rigidité des institutions et des partis porteurs des logiques de l'État postcolonial… *On assiste à l'émergence de nouveaux acteurs qui cherchent à échapper aux stratégies qui restreignent la capacité des gens à s'organiser par eux-mêmes. Des groupes sociaux refusent de se laisser enfermer dans l'espace de domination où les asphyxient les procédés d'intégration étatique. Se manifeste aussi une série d'attitudes, de réactions et de ripostes spécifiques à la situation de conflit résultant de la volonté d'émancipation des groupes dominés et de l'ostracisme de l'État. »*[24]

Cet État postcolonial qui est hanté par l'obsession de l'unité et qui a recours à la caution culturelle de l'unanimité négro-africaine pour légitimer l'instauration d'un climat de force, est vidé de son contenu par l'action des mentalités traditionnelles qui lui sont totalement étrangères ainsi que par les antagonismes entre les tribus. Car chaque tribu aspire à se constituer en un État dans l'État. Elle cherche aussi «à encercler l'État en se servant de lui comme un infirme pour se déplacer, il se sert d'une béquille. L'État a donc valeur de prothèse nécessaire pour soutenir son identité tribale pour qu'elle ne s'effondre pas. »[25] Dans un tel contexte, les notions de contrat, de citoyenneté et même de nationalité sont frappées de vacuité.

L'État ne subsiste que comme distributeur des privilèges et outil de répression. À l'intérieur de cet État, les possibilités du pouvoir sont des facteurs d'accumulation et d'enrichissement. En effet, la mise en place par les classes dirigeantes d'un système

23 J. M. Ela, Quand l'État pénètre en brousse…, Paris, Karthala, 1990, pp. 73-74. Sur cette dissidence, voir aussi A. Mbembe, Afriques indociles, Paris, Karthala, 1988.
24 J. M. Ela, ibid., p. 74.
25 C. R. Dimi, "L'État nation en Afrique contemporaine dans son rapport au droit" in Terroir, Revue africaine des sciences sociales et de culture, n°1-2, Yaoundé, Avril 2006, p. 85.

économique fondé sur l'improductivité, la dilapidation et le pillage des ressources économiques de la société a pour conséquence le divorce entre l'État et la société. Divorce qui se traduit par l'existence d'un petit groupe de nantis au milieu de la majorité de la population vivant dans la précarité permanente et la pauvreté absolue. On assiste ainsi comme le constate Jean Marc Ela à la privatisation de l'État par l'élite au pouvoir alliée à l'armée, et à une généralisation de la fraude et de la corruption. Ceci a comme conséquence le repli des responsables dans les réseaux de type mafieux ayant des ramifications sur le plan international.[26] La corruption devient ainsi un facteur de surdétermination du fonctionnement de l'État en Afrique.

Cette corruption se développe dans un contexte ou la fonction publique est transformée en champ de prébende par les acteurs sociaux. Car, être fonctionnaire, si on se réfère au poids de l'héritage colonial, c'est incarner la véritable image de la modernité, c'est reproduire l'image du Blanc. Le service public est ainsi le lieu où les logiques de parenté et les logiques clientélistes priment sur les logiques du public, malgré les pratiques et les techniques d'occultation qui cherchent à donner à l'État et à son administration les apparences de la modernité.

Cette évolution interne, conséquence de la logique de fonctionnement de l'État postcolonial dans les pays africains ainsi que l'incapacité de ces pays à s'insérer de manière active et profitable dans la nouvelle internationalisation du capital favorise, comme le montre Achille Mbembe, une décomposition de l'État.[27]

Cette décomposition de l'État qui n'arrive plus à assumer efficacement sa fonction originaire de régulation de la société a pour corollaire la généralisation de la précarité, de la pénurie et du chômage, ainsi qu'une marginalisation qui se traduit par une diminution de l'apport africain dans les échanges mondiaux et le flux des capitaux internationaux.

C'est donc dans un contexte de marqué par la faillite de l'instauration de l'Etat-Nation issu de la colonisation européenne en Afrique qu'on assiste à une tentative de légitimation nouvelle d'une modernité politique dont la promotion et la valorisation est

26 Voir J. M. Ela, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire,* Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 239-296.

27 Voir A. Mbembe, *De la post-colonie, essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, pp. 84-93.

formulée en Occident suite aux mutations géopolitiques survenues après l'effondrement du système politique.

Suite à cette évolution, l'exigence que les pays occidentaux, projettent dans le devenir des sociétés africaines préconise que, l'efficacité de l'État se mesure à la capacité de garantir l'exercice des droits de l'homme au centre desquels se trouve la protection de la propriété privée, la liberté illimitée du choix individuel dans le cadre d'une économie capitaliste. Les sociétés africaines sont par conséquent sommées d'instaurer dans chaque pays respectif un système démocratique fondé sur la justice, la liberté et le respect de la dignité humaine. La démocratie en Afrique demeure donc une contrainte extérieure. Or, comme le souligne C. R. Dimi, « le problème qui se pose en Afrique est celui de l'application de ces principes fondamentaux de la démocratie à cause de la diversité tribale dont l'historicité n'a presque rien de commun avec celle des peuples occidentaux. Les tribus font peser constamment une menace de désintégration voire de disparition sur les États encore fragiles ou sur des protonations. »[28]

Avec la libéralisation des institutions politiques et juridiques, la scène politique est envahie par des partis politiques d'obédiences plus ou moins tribales. Ces partis politiques veulent s'ériger au niveau de l'universalité de l'État. Le multipartisme donne lieu à une pratique politique ethnocentrique qui est la négation de l'État lui-même. Dans un tel contexte, les tribus qui se renferment sur elles-mêmes sans envisager l'ouverture aux autres ethnies, à l'État, à la nation menant une existence essentiellement violente. La tribalité prend le dessus sur la citoyenneté ; « La démocratie apparaît, pour avoir été pensé ailleurs, comme un au-delà à la conscience politique de l'Africain qui est pris en otage par un système de considérations et de pratiques qui annulent son essence, en vertu *de leur force paralysante. L'individu déploie son être social en même temps dans une totalité grégaire et aussi dans une insularité monadique.* »[29] ce qui tient lieu de démocratie apparaît plutôt comme une source de dissension entre les individus qui sombrent dans l'égoïsme rendant impossible la formation d'une conscience universelle permettant l'accord avec soi et avec autrui.

Avec la fin de la colonisation, les sociétés africaines cherchent à s'approprier la modernité à travers une quête mimétique désignée sous le nom de développement

28 C. Robert Dimi, Historicité et rationalité de la démocratie africaine, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 86.
29 C. R. Dimi, op. cit., p. 91.

qui leur permettrait de tendre vers modèle occidental considéré comme un référent. Le terme développement devient l'héritier sémantique du terme civilisation. Il signifie une croissance indéfinie et la capacité de croissance sans fin. Il reste consubstantiel avec un groupe de postulats théoriques et pratiques dont le plus important semble être: L'omnipotence de la technique, l'illusion asymptotique relative à la connaissance scientifique et enfin la rationalité des mécanismes économiques.[30] Les États développés sont ceux qui incarnent le mieux ces postulats. Les pays qui s'auto-qualifiaient naguère de civilisés, invitent ceux qui ne le sont pas encore à suivre leur exemple s'ils souhaitent accéder à l'univers de la modernité.

La modernité matérielle est uniquement affaire d'économie et la croissance est la seule véritable mesure. Le développement est cantonné dans la sphère économique et conditionne le progrès. Progrès qui doit se matérialiser par l'avènement d'une société industrielle, salariale et urbaine fondée sur des régimes analogues à ceux que l'Europe avait expérimenté lors de sa propre révolution industrielle et dont les succès s'écroulent au seul critère de la croissance.

Le sous-développement étant généralement considéré comme un retard économique qui ne peut trouver une solution que sur le plan technique par conséquent, le développement économique implique la maîtrise de la science et de la technologie, afin de promouvoir le bien- être. Il s'agit-là d'une objectivation du développement-sous-développement. Car, « la technique est posée comme un pur moyen, neutre, inscrit dans les virtualités du donné naturel de l'homme et permettant une maîtrise croissante de la nature. Le naturalisme et l'universalisme virtuel de la technique ramènent le sous-développement au refus pervers de l'utilisation des moyens disponibles pour en sortir. »[31]

L'objectivation du développement a favorisé l'élaboration des stratégies valorisant la maîtrise de la science et de la technologie. Cette maîtrise pose cependant des problèmes.

L'introduction de la technique dans les sociétés africaines s'effectue dans un contexte économique où le processus d'intégration de l'Afrique dans le système capitaliste mondial arrive à son terme. Le capitalisme mondial dont le centre est constitué par les pays qui, s'étaient les premiers lancés dans l'industrialisation, avaient acquis une

30 Cornelius Castoriadis, op. cit., p. 142.
31 S. Latouche, Faut-il refuser le développement, Paris, PUF, 1986, p. 9.

supériorité dans le domaine militaire, économique et politique, soumettant grâce à l'émergence du mode de production capitaliste, les autres peuples aux impératifs de leurs économies. La question de la technologie dans les pays africains renvoie par conséquent à un phénomène majeur de l'époque contemporaine à savoir le développement inégal et le sous-développement.

Avec le développement de la science et de la technologie, il faut le souligner, « s'est d'ailleurs élaborer une idéologie du progrès de nature foncièrement optimiste, qui voyait dans la science et ses applications l'instrument par excellence de la culture et croyait pouvoir démontrer que l'extension de la rationalité scientifique allait ouvrir à l'humanité des possibilités de croissances qualitatives pratiquement illimitées. »[32] Cette idéologie qui a une forte prétention universaliste a pour genèse historique l'Occident qui en dessine les frontières. Elle a pour fondement « la croyance, inouie à l'échelle du cosmos et des cultures, en un temps cumulatif et linéaire, en l'attribution à l'homme de la mission de dominer totalement la nature pendant son histoire progressive d'une part et la croyance en la raison calculatrice pour organiser son action d'autre part. »[33] Il s'agit de ce que Castoriadis appelle une "signification imaginaire sociale", elle s'enracine profondément dans l'imaginaire, la culture et l'histoire de l'Europe. Elle s'est constituée en Europe à partir du XIV siècle avec la naissance et l'expansion de la bourgeoisie, la prolifération des inventions des découvertes, l'effondrement progressif de la représentation médiévale du monde et des découvertes, la révolution cosmologique de Galilée et Copernic.[34]

L'idéologie du développement, produit de l'imaginaire européen, a donné lieu à un mythe que les pays africains en quête du progrès intègrent. Ce mythe qui sur le plan conceptuel, s'articule à travers « le binôme "développement sous-développement" introduit l'idée d'une continuité "substantielle" entre les deux termes qui se développent entre eux de façon relative. L'état de "sous-développement" n'est pas le contraire de "développement", mais seulement sa forme encore inachevée ou, pour rester dans la métaphore biologique, "embryonnaire", dans ces conditions, une accélération de

32 J. Ladrière, Les enjeux de la rationalité, le défi de la science et de la technologie aux cultures, Paris, Aubier/UNESCO, 1977, p. 185.
33 S. Latouche, op. cit., p. 13.
34 Voir les analyses de C. Castoriadis, Domaine de l'homme, les carrefour du labyrinthe II, Paris, Seuil, 1986, pp. 131-142.

la croissance apparaît comme la seule manière logique de combler l'écart, la relation s'établit sur le mode quantitatif du plus ou moins, présupposant une unité fondamentale entre les deux phénomène. »[35]

Le chemin du développement passe par la rupture avec les logiques et les langages issus des cultures traditionnelles. Ainsi, les pays anciennement colonisés doivent reproduire ce qui s'est passé en Europe entre le XVIIè et le XVIIIè siècle. On évacue aussi la déstructuration de ces sociétés liées à la conquête, à la colonisation et à la traite.

Le processus de transfert de technologie constitue donc le moyen par lequel les pays industrialisés peuvent permettre aux candidats à l'industrialisation que sont les pays sous- développés d'atteindre leur objectif. Or comme le souligne J. M. Ela, « l'analyse des flux internationaux de technologie montre que les transfert interviennent dans le cadre d'un *marché largement contrôlé par les grandes firmes multinationales. Contrôle qui réduit fortement le choix technologique des pays pauvres et imposent la technologie dominante pour chaque branche de production. Il n'est pas évident que les technologies transférées soient réellement des technologies de pointe.*»[36] Ajoutons avec Jacques Ellul que « ce que l'on transporte dans tous les pays du monde, ce ne sont pas des machines, c'est en réalité l'ensemble du monde technologique, à la fois pour que les machines soient utilisables et conséquences de l'accumulation des machines: c'est un style de vie, un ensemble de symbole, une idéologie.»[37]

La logique qui sous-tend le transfert des technologies ne permet pas aux pays africains de réinventer les valeurs et les technologies traditionnelles. Elle les oblige à s'inscrire dans la modernité à travers une logique mimétique.

Tout au long des années soixante et soixante dix, l'opinion prédominante en Afrique et sur le plan international attribue le sous-développement du continent à un retard historique qui doit être rattrapé. Les états africains se réclamant du libéralisme ou du socialisme sont persuadés que l'indépendance constitue une garantie certaine pour accélérer le rythme de la modernisation. Ainsi, pour les libéraux, l'intégration

35 G. Rist, Le développement, histoire d'une croyance occidentale, Presses des Sciences Politiques, 2001, p. 123.

36 7 J. M. Ela, "Au-delà des transferts de technologie ?" in Terroir, Revue africaine des sciences sociales, Yaoundé, n°001, mai 1992.

37 J. Ellul, Le système technicien, Paris, Calman-Lévy, 1977, p. 196.

dans la division internationale du travail et l'injection des capitaux étrangers dans l'économie nationale n'étaient pas incompatibles avec une accélération de la croissance. Le rôle de l'État devait consister à créer des conditions favorables à l'ouverture des débouchés, en mettant un accent sur la scolarisation, la modernisation de l'infrastructure et l'administration. La thèse des États se réclamant du socialisme préconisait qu'il appartenait à l'État de se substituer à la carence du capital afin d'accélérer le processus de modernisation. Ces deux thèses « partageaient les mêmes vues fondamentales concernant la "neutralité de la technique", c'est-à-dire qu'elles affirmaient que la direction de la modernisation était connaissable et connue. »[38] Cette direction est incarnée par les sociétés occidentales avancées, de l'Ouest comme de l'Est dont la similarité des objectifs apparaît à travers la consommation, l'organisation de la production, l'administration et l'éducation. C'est pourquoi, Samir Amin pense que « l'une et l'autre des thèses procédaient en fin de compte d'une même vision occidentalo-centrique et technico-économiste ».[39]

Pendant ce qu'il faut appeler les décennies du développement, les stratégies mises en place sur le plan international par les pays du tiers monde auxquels font parti les pays africains, auront pour finalité d'achever le processus d'obtention de l'indépendance économique. Ainsi le projet de Bandung (1955-1973) met un accent sur la volonté de développer les forces productives à travers l'industrialisation et la maîtrise des techniques. Ce processus mené sous la tutelle de l'État national favorise l'intégration dans le marché mondial. La bataille pour le nouvel ordre économique international (1974-1980), proposait une transformation de l'ordre international susceptible de concilier les intérêts à l'avantage de tous. Il s'agissait des revendications pour le relèvement substantiel et durable des prix de matières premières, la réduction de la dette, la création des conditions favorables pour le transfert des technologies et enfin l'ouverture des marchés des pays développés aux produits manufacturés du tiers monde. Quant au plan d'action de Lagos (1980), il avait mis en place une stratégie nouvelle de développement autocentrée.

Toutes ces stratégies ont fait faillite dans la mesure où selon Samir Amin, la stratégie du développement n'a pas été pensée en accord avec les exigences d'un

38 Samir Amin, La faillite du développement en Afrique et dans le tiers monde, une analyse politique, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 59.
39 Samir Amin, Ibid., p. 60.

développement autocentré mais plutôt en accord avec l'ordre international. « Cette vision était fondée sur une illusion naïve quant aux lois qui commandent le capitalisme mondial "réellement existant"»[40], l'Afrique est en passe d'être "marginalisée" car elle ne représente plus la "périphérie typique". Cette situation qui a longtemps été la sienne est en voie de destruction.[41]

C'est dans ce contexte marqué par la faillite des modèles et stratégies de développement qui depuis les années 60 préconisaient que l'avenir des pays africains devrait passer par le développement dont l'Occident est le centre et le moteur qui apparaît la mondialisation libérale produit de la modernité occidentale. Cette mondialisation qui est une reformulation des mythes fondateur du développement est la conséquence d'une mutation importante sur le plan économique.

Au cours du dernier quart du vingtième siècle, le monde a connu une transformation radicale sur le plan économique. Les trois modèles de développement qui régissaient l'économie mondiale depuis les années 1940 ont disparu. Il s'agissait de l'État providence pour les pays occidentaux, du système socialiste pour le bloc de l'Est et du développementalisme pour les pays du tiers monde. Ce système tripolaire a été remplacé par un modèle unipolaire caractérisé par la domination sans partage de l'économie de marché. Cette domination a comme conséquence l'émergence de la mondialisation qui se traduit par l'expansion à l'échelle mondiale de la production industrielle et de nouvelles technologies accompagnée par la circulation rapide et sans entrave du capital et par l'accroissement du pouvoir des compagnies transnationales. Cette évolution favorise une uniformité sur les plans économique et culturel. Elle ne transforme pas radicalement la polarisation qui se traduit par le contraste sans cesse grandissant entre la richesse et la puissance des centres du capitalisme d'une part, et la misère de ses périphéries.[42]

La logique de cette globalisation néolibérale préconise que les pays africains peuvent uniquement intégrer le système mondial dans la mesure où ils doivent en tant qu'auxiliaire répondre aux exigences d'accumulation des acteurs économiques dominants.

40 Samir Amin, Ibid., p. 99.
41 Samir Amin, Ibid., p. 107.
42 Voir Samir Amin, L'accumulation à l'échelle mondiale T1, TII, Paris, UGE, 1976.

L'idéologie néolibérale projette l'Afrique dans un futur idéal où le développement serait acquis grâce à l'attribution d'un rôle essentiellement économique à l'État afin qu'il soit plus efficace, ainsi qu'à travers une libération des énergies individuelles par l'économie de marché.

L'efficacité de l'État dans une telle perspective se mesure par la place que chaque pays occupe dans une économie de marché ouverte à la libre circulation des capitaux. Le rôle de l'État se limiterait à trois fonctions essentielles : assurer une stabilité économique par une gestion macro-économique qui évite les déséquilibres d'origine interne (inflation) ou externe (déficit commercial, taux de change inapproprié); faire respecter les contrats en application du principe du moindre coût des transactions; instaurer irréversiblement la propriété privée comme fondement de la société au même titre que la famille et les droits de l'homme.

Dans le domaine social, le néolibéralisme formule l'hypothèse selon laquelle la grande pauvreté de masse va disparaître, qu'il ne restera que la pauvreté des individus inaptes à s'insérer dans la compétitivité systémique, notamment pour des causes liées aux handicaps naturels primaire. Pour gérer cette forme de pauvreté, l'État mènera une politique d'aide sociale, sans toutefois créer des droits, en collaboration avec des associations charitables de la société civile nationale et étrangère.

Pour atteindre l'équilibre de la prospérité préconisée par l'idéologie néolibérale, les pays africains déjà confrontés à un endettement démesuré vont procéder à l'ajustement de leurs systèmes économiques aux orientations dictées par les puissances économiques occidentales. Ces politiques d'ajustement structurels ont déstructuré les systèmes économiques des pays africains en les détournant de leurs fonctions sociales et responsabilités, assumées depuis les indépendances. Ceci a eu comme conséquence dans la majorité de ces pays; une grande exclusion sociale des classes populaires urbaines et des catégories inférieures des classes moyennes ; les licenciements massifs dans la fonction publique, la liquidation de nombreuses sociétés d'État dont les salaires ont été renvoyés sur des marchés du travail en général saturés, parfois sans être véritablement indemnisés; la diminution des salaires réels par le biais de l'inflation ou d'une réduction drastique des salaires minimums; la suppressions des subventions à la consommation des produits essentiels qui permettent aux couches démunies de s'alimenter à un coût supportable; l'amputation des budgets de l'éducation et de la santé, ce qui a favorisé une

baisse du taux de scolarisation et un recul de la couverture sociale. Tout ceci a donné lieu à une croissance des inégalités sociales.

Pour trouver une solution aux échecs des politiques d'ajustement structurel, les pays africains vont mettre en place à travers le New Partnership for Africa Development (NEPAD), une stratégie pouvant permettre aux économies africaines de devenir plus compétitives. Ce dernier se fixe pour objectif une croissance du PIB de 7% par an sur 15 ans pour l'ensemble du continent. Cette croissance doit se matérialiser à travers cinq secteurs stratégiques qui sont : les infrastructures physiques comprenant la technologie de l'information et de la communication, le transport, l'énergie, l'assainissement ; les ressources humaines comprenant l'éducation et la culture le développement des compétences et l'inversion de la tendance à la fuite des cerveaux, l'amélioration de la santé ; la lutte contre la pauvreté ; l'agriculture ; l'environnement. Cependant, comme le constate B. Founou-Tchuigoua, « c'est le paradigme moderniste du développement, ou plutôt de la croissance par étapes, qui inspire sa perspective. Ce courant de pensée attribue en général aux mécanismes du marché et à la concurrence entre facteurs et entreprise, le rôle principal dans l'évolution des productivités et des techniques, lesquelles produisent sans intervention de l'État, une réparation optimale du revenu et le plein emploi. Il est parfaitement incapable d'intégrer la dimension sociale ».[43] C'est pourquoi, il s'inscrit dans une nouvelle phase de l'ajustement structurel, il « n'est qu'une version indigénisée de la gestion du surendettement ».[44] Le NEPAD ne favorise pas l'émergence d'un paradigme autre que celui du développement. Car il pose le problème du développement non pas en termes de paradigme, mais plutôt de modèle.

Face à une paupérisation croissante liée à l'incapacité des programmes d'ajustement à prendre en compte la dimension sociale, les populations urbaines et paysannes ne restent pas passives. Elles mettent en place des stratégies de résistance et de lutte contre l'exclusion à travers des créativités populaires à partir des lieux de mémoire ou l'imaginaire collectif met en place des logiques et des rationalités permettant de lutter efficacement contre la pauvreté générée par des logiques de développement fondées sur la maximisation du profit et qui considèrent que les normes de la consommation occidentale constituent un idéal universel d'accomplissement de l'homme. C'est sur le

43 B. Founou-Tchigoua, "Le NEPAD, utopie ou alternative" in Afrique exclusion programmé ou renaissance, sous la direction de Samir Amin, Paris, éd. Maisonneuve et Larose, p. 109.
44 Ibid., p. 110.

plan culturel que cette résistance s'exprime le plus. Ceci n'est pas sans nous rappeler le rôle joué par la culture dans la résistance des sociétés contre le colonialisme. A. Cabral et F. Fanon ont en leur temps montré que la lutte de libération est un acte de culture[45] et que la culture nationale se situe au centre de la lutte de libération[46] . Georges Balandier a mis en évidence comment la situation coloniale conduit à une prise de conscience du colonisé qui provoque une sorte de dérobade à la faveur des techniques culturelles radicalement "étrangères" au colonisateur.[47]

Dans le contexte actuel si la violence fait souvent sporadiquement irruption dans le champ social à travers les émeutes de la faim (Cameroun, Guinée, Sénégal, Burkina Faso) à l'occasion desquelles la jeunesse marginalisée et désoeuvrée s'attaque aux symboles des régimes dont la préoccupation principale des dirigeants semble être l'accumulation des richesses et la pérennisation au pouvoir, la forme de résistance à l'intérieur de laquelle s'enracine les projets d'alternance est à chercher dans un vaste mouvement social qui se développe à travers l'imaginaire sociale et qui permet aux laissés pour compte par le biais de la banalité de produire une pensée critique dont les acteurs politiques ne perçoivent pas toujours la perspicacité et la richesse. Pour mesurer la distance qui sépare l'État et la société, il faut explorer les signes, les gestes et les paroles qui se dégagent du vécu populaire et dont la charge symbolique permet de mesurer, le rejet et le ressentiment des couches populaires vis-à-vis des régimes politiques corrompus. À travers les caricatures dans les journaux, les blagues des gens dans les rues, les histoires racontées par les humoristes, les paroles véhiculées dans les chansons de certains rythmes musicaux (Bikutsi, Zouk love, Rap, Makossa), ainsi que dans la danse, s'exprime une dissidence dont les formes, la structure et les dynamiques constituent « la réinvention du politique à travers des phénomènes d'innovation qui montrent le dynamisme et la capacité des groupes marginalisés à promouvoir leur créativité dans les lieux de la vie quotidienne[48] ». Cette réinvention du politique par le biais d'une exploitation des ressources de l'imaginaire par les couches sociales marginalisées constitue un des registres de la déconstruction ou de la ratification de l'exercice du pouvoir dans l'État post-colonial.[49]

45 A. Cabral, Unité et lutte I, l'arme de la théorie, Paris, François Maspero, pp. 336-357.
46 F. Fanon, Les damnés de la terre, Paris, Maspero, 1970, pp. 141-175.
47 Cf. G. Balandier, Sociologie actuelle de l'Afrique noire, Paris, P.U.F., 1955.
48 J. M. Ela, Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 322.
49 A. Mbembe, De la postcolonie, essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine, Paris, Karthala, 2000, p. 186.

Cette culture du conflit avec l'État, se développe aussi dans les zones rurales où, les paysans élaborent une force de résistance non institutionnelle en s'opposant aux "projets de développement" qui véhiculent des formes de rationalité qui affichent un mépris de type colonial à l'égard des savoirs endogènes. Or, les technologies importées qui refusent toute exploitation féconde des logiques des sociétés indigènes sont au service d'une stratégie globale qui à son tour est le reflet technique et productif d'un choix sociale. Les politiques de modernisation qui hypostasient et fétichise le « modernisme » aboutissent à une impasse voir à un échec[50].

Ce climat de résistance transparaît à travers le développement d'un secteur informel qui s'articule au secteur moderne. Ce secteur est dit informel dans la mesure où il est constitué de populations urbaines marginalisées qui démontrent leur capacité autonome à générer des revenus à partir des activités non contrôlées, ne relevant apparemment ni du secteur capitaliste ni de l'État. Les pratiques socio-économiques générées dans ce secteur sont dans leur structure fondamentale caractérisée par l'esprit d'insoumission. Les acteurs de cette économie populaire s'illustrent par leur « refus de se plier à l'ordre établi, et par une tendance à susciter le désordre comme action populaire. »[51]

Ce secteur informel est en permanence en symbiose avec le secteur moderne. Cette symbiose est vécue quotidiennement au sens du couple et au niveau de l'individu. Ainsi, selon C. C. Vidrovitch, il n'est pas rare dans les villes africaines de voir des épouses de fonctionnaires compléter les revenus en s'adonnant à « l'informel » (plats cuisinés, beignets, bananes, etc.) ou alors des ouvriers qui consacrent leurs loisirs à un artisanat marginal de récupération.[52] Le secteur informel est une réponse rationnelle des pauvres face à l'insécurité et à la précarité urbaine. Toutefois, le secteur informel ne peut pas être porteur d'un changement véritable sur le plan sociopolitique dans la mesure où il reste « une structure de survie à réflexe individualiste visant, dans le meilleur des cas, un "réussite" sociale de modèle "petit-bourgeois", et l'interférence de courant de conservatisme social et culturel. »[53] Toutefois, la mise en place d'un projet alternatif sur

50 J. M. Ela, Quand l'État pénètre en brousse, Paris, Karthala, 1990.
51 J. M. Ela, Innovation sociale et renaissance de l'Afrique, ibid., p. 321.
52 C. Coquery-Vidrovitch, L'informel dans les villes africaines, Essai d'analyse historique et sociale dans Tiers monde l'informel en question, Textes rassemblés par Catherine Coquery-Vidrovitch et Serge Nedelec, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 180-181.
53 C. C. Vidrovitch, op. cit., p. 193.

le plan politique est liée à la capacité des différentes catégories d'acteurs de mettre en place des stratégies d'action permettant de faire jouer un rôle majeur aux sociétés civiles en renforçant leur capacité d'action et leur dynamisme.

Le refus des sociétés africaines d'assumer une modernité qui ne conduit pas nécessairement au bien être, et qui a conduit au développement de la paupérisation et de l'exclusion liées au mode de fonctionnement de la rationalité instrumentale, est la preuve que le paradigme du développement est en crise. Cette crise est celle d'un système de représentation qui structure l'imaginaire occidental qui est la source des idéologies du progrès de la modernisation et du développement. C'est ce qu'affirme Edgar Morin lorsqu'il écrit : « La crise du développement ce n'est pas seulement la crise de deux mythes majeurs de l'Occident moderne, la conquête de la nature (objet) par l'homme (sujet souverain du monde), le triomphe de l'individu atomisé bourgeois. C'est le pourrissement du paradigme de l'homofaber, où science et technique sens glorieux devoir accomplir l'épanouissement du genre humain.»[54] Comme on peut le constater, le paradigme occidental de l'homo-sapiens faber s'est avéré incapable de réaliser le progrès.

La faillite du développement en Afrique se traduit par une marginalisation économique croissante de l'Afrique sur le plan international, une aggravation du chômage et de la précarité, et des déséquilibres et dysfonctionnements qui s'accompagnent de conflits de nature politique.

Si certains analystes mettent en évidence la polarisation qui se traduit par un contraste sans cesse grandissant entre la richesse et la puissance des centres du capitalisme d'une part, et la misère de ses périphéries d'où la nécessité de la refonte de cette polarisation par les transformations structurelles, la majorité de l'opinion international occulte le rôle joué par un système économique international fondé sur des rapports inégaux, elle privilégie plutôt la vision selon laquelle les véritables obstacles au processus de modernisation sont liées aux structures traditionnelles réfractaire au changement. Ainsi, la distinction opérée entre d'une part les pays développés et les pays sous développés donnent lieu à l'institution d'un "grand partage" ethnocentrique car comme l'écrit Gilbert Rist « considérer le "développement" comme l'apanage des

54 E. Morin, "Le développement de la crise du développement" in Le mythe du développement, Sous la direction de Candide Mendis, Paris, Seuil, p. 216, cité par J. M. Ela, Innovation sociale et renaissance de l'Afrique, Ibid., p. 31.

sociétés modernes devenues maîtres d'elles-mêmes, du changement social et donc de leur destin, c'est aussi instituer une coupure radicale entre ces société et les autres qui paraissent "non modernes" ou "anti-moderne" parce qu'elles ne rechercheraient pas à (ou seraient incapables de) contrôler le changement social. Il y aurait donc d'un côté les peuples "maîtres et possesseurs" non seulement de la nature mais encore de leur histoire et de *l'autre des sociétés soumises aux aléas du changement dont la seule liberté tiendrait à la variété des interprétations qu'elles en donnent »*[55]. Ce découpage dichotomique induit d'autres découpages tels que tradition/modernité, rationnel/irrationnel, dont le but est d'accorder à la société moderne occidentale un statut exceptionnel et prépondérant.

Le caractère exceptionnel des sociétés développées explique leur besoin d'expansion car, « elles justifient leur pression économique puis politique sur les pays sous-développés *en postulant l'immobilisme des sociétés et cultures portées par les pays à développement différé; un jugement de valeur est exprimé qui vise à inférioriser toute société non industrielle ».*[56] Par conséquent, le développement et la modernité dont il est le corollaire résultent d'une dynamique extérieure. Les sociétés sous-développées doivent favoriser l'émergence d'une culture d'adaptation leur permettant de s'ouvrir aux apports de la modernité. C'est ce que confirme Balandier quand il souligne que «Dans le cas des sociétés actuelles en développement, la difficulté est multipliée. Le changement résulte moins du devenir interne que de l'action des forces extérieures ; en ce sens, c'est un mouvement d'origine étrangère qui est imputé à la société *pré développée et qui lui impose de se transformer sur le mode des sociétés industrielles.*[57]

Derrière les facteurs d'innovation ou de modernisation des sociétés, se cache en fait une logique de domination et d'intégration des sociétés non occidentales à la logique marchande. C'est la raison pour laquelle, chez les ethnologues et même chez certains anthropologues, le concept de modernité n'est pas soumis à une interrogation critique radicale alors qu'à l'instar du paradigme du développement, il est confronté à une sérieuse crise de légitimation qui ne saurait être occulté. Qu'en est-il donc du concept de modernité?

55 G. Rist, "« Le développement » changement social maîtrise ou tradition moderne" in Population et développement une approche globale et systémique, Sous la direction de Michel Loriaux, Academia Bruycant, L'Harmattan, 1998, p. 434.
56 7 G. Balandier, Sens et puissance, Paris, P.U.F., 1971, p. 188.
57 G. Balandier, op. cit., p. 120.

Max Weber explique les processus de modernisation qui se sont développés en Occident et nulle part ailleurs comme relevant de la nécessité historique, car ils sont l'expression d'un processus de rationalisation. Ce processus de modernisation s'explique selon Max Weber par l'existence en Occident exclusivement d'une science à un stade avancé, d'une théorie juridique rationnelle, d'un ordre social constitué par l'État et l'économie capitaliste qui s'interpénètrent et enfin par une organisation rationnelle du travail.[58]

Cette compréhension des processus de modernisation en tant que rationalisation, c'est-à-dire en tant qu'objectivation historique des structures rationnelles est aujourd'hui remise en question. Cette remise en question se traduit par une réflexion sur les différentes figures de la modernité que sont la raison, l'humanisme et la tradition.

Concernant la raison, sa perversion au courant du XXè siècle a poussé certains philosophes à se demander si on peut fonder la raison ou bien si celle-ci ne constitue qu'un modèle culturel parmi d'autres, ne possédant qu'une supériorité relative, voire aucune supériorité du tout sur d'autres modèles historiquement possibles. Pour M. Horkheimer et Th. Adorno, au XXè siècle, le progrès scientifique et technique était suffisamment avancé pour qu'un monde sans famine, sans guerre, sans oppression cesse d'appartenir au domaine de l'utopie. S'il n'en fut rien c'est parce que à travers un processus dialectique d'identification au mythe, la raison elle-même est devenue mythe à son tour. La croyance moderne à la toute puissance de la science et de la technique, ainsi qu'au caractère illimité de leur progrès a conduit à une alimentation de l'homme doublé d'une réification de l'existence sociale.[59]

Quant à l'humanisme, la réflexion qu'il inspire prend la forme d'une interrogation sur les pouvoirs du sujet. La philosophie moderne avait cru pouvoir fonder sur la notion du sujet tant la connaissance que l'autonomie morale, enracinant sur la capacité humaine d'accéder à la raison les bases d'un nouvel humanisme. Or, la pensée contemporaine prend acte des limites de ce rationalisme optimiste. Michel Foucault montre qu'en faisant de l'homme son principal centre d'intérêt depuis le début du XIXè siècle, la philosophie moderne s'est endormie d'un sommeil nouveau, non plus celui du dogmatisme mais celui de l'anthropologie. Voilà pourquoi, selon Foucault la fin de l'homme est la condition d'un recommencement de la philosophie.[60]

58 8 G. Balandier, op. cit., p. 120.
59 M. Horkheimer et Th. W. Adorno, La dialectique de la raison, Paris, Gallimard, 1974.
60 M. Foucault, Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966.

Concernant la tradition, Hannah Arendt s'est intéressée à la rupture avec la tradition opérée par la modernité c'est-à-dire avec un sentiment de continuité historique, d'où la valorisation de l'irruption de la nouveauté radicale, la trahison et l'oubli des normes traditionnelles. Montrant le caractère irréversible de la modernité à travers l'irruption du totalitarisme, H. Arendt montre que les modernes sont parvenus à un oubli du monde qui est précisément un oubli de l'homme. Le monde est devenu par la science et par la technique, étranger aux hommes et l'homme étranger au monde. Dès lors, histoire et nature ont cessé d'être connaissables. La perte du monde par l'homme est perte de l'homme lui-même.[61]

Ce pessimisme développé par M. Horkheimer, Foucault et H. Arendt, Habermas, tout en préconisant une réappropriation du projet de la modernité, reconnaît néanmoins que le projet global de la modernité n'a pas apporté le bonheur aux hommes. C'est la raison pour laquelle Habermas pense qu'« au lieu de renoncer à la modernité et à son projet, nous devons tirer des leçons des égarements qui ont marqué ce projet et des erreurs commises par d'abusifs programmes de dépassement. »[62]

Parallèlement à cette querelle entre les adversaires et les défenseurs de la modernité, un autre courant philosophique se développe dans la philosophie contemporaine. Ce courant philosophique entend opérer une rupture radicale avec la modernité qui cesse d'être ainsi un objet de référence. J. F. Lyotard, l'un des représentants les plus illustres de ce courant estime que les grands récits de légitimation tels : la dialectique de l'esprit, l'herméneutique du sens et l'émancipation du sujet raisonnable ont perdu leur légitimité. Et que l'époque actuelle se caractérise par « l'incrédulité à l'égard des métarécits »[63]

Cette critique de la modernité par les philosophes occidentaux est une preuve de la crise que traverse la modernité. Cette critique pour avoir un statut universel peut être étendue à la perception que la philosophie moderne a mis en place concernant les sociétés africaines.

Avec la modernité, on assiste à une amplification de l'image négative du Noir dans le regard de l'Occident. L'Afrique devient ainsi le lieu à partir duquel va se

61 H. Arendt, La crise de la culture, Paris, Gallimard, 1972.
62 J. Habermas, "La modernité un projet inachevé", Critique n°413, octobre 1981, p. 963.
63 J. F. Lyotard, Condition post moderne, Paris, Minuit, 1979.

constituer tout un ensemble de mythologies et de fantasmes qui la plonge en dehors de la raison et de l'histoire.

Hegel dit à ce sujet: « L'homme en Afrique, c'est l'homme dans son immédiateté… c'est un homme à l'état brute. Pour tout le temps pendant lequel il nous est donné d'observer l'homme africain, nous le voyons dans l'état de sauvagerie et de barbarie et aujourd'hui encore, il est resté tel. Le Nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline. Pour le comprendre, nous devons abandonner toutes nos façons de voir européennes. (…) Tout cela, en effet, manque à l'homme qui en est au stade de l'immédiateté: on ne peut rien trouver dans son caractère qui s'accorde à l'humain (…) ».[64]

Hegel en déduit que les Africains sont inaptes au progrès.

> Leur condition n'est susceptible d'aucun développement, d'aucune éducation. Tels nous les voyons aujourd'hui, tels ils ont toujours été. Dans l'immense énergie de l'arbitraire naturel qui les domine, le moment moral n'a aucun pouvoir précis. Celui qui veut connaître les manifestations épouvantables de la nature humaine peut les trouver en Afrique. Les plus anciens renseignements que nous ayons sur cette partie du monde disent la même chose. Elle n'a donc pas à proprement parler une histoire. Là-dessus, nous laissons l'Afrique pour n'en plus faire mention par la suite. Car elle ne fait pas partie du monde historique, elle ne montre ni mouvement, ni développement (…) ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est un monde anhistorique non développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel dont le plan se trouve encore au seuil de l'histoire universelle.[65]

Pour Hegel, le continent noir est une humanité en marge de la raison et de l'histoire. Avant Hegel, Buffon pour fonder l'histoire naturelle, ne sait pas exactement où situer l'homme africain parmi les êtres vivants. Voltaire, Montesquieu, Hume et Kant croient tous à l'infériorité des Noirs.[66] En effet, au siècle des lumières, la promotion de

64 Hegel, La raison dans l'histoire, Paris, 10/18, 1965, p. 251.

65 Hegel, Ibid., p. 269.

66 Cf. C. Coquery-Vidrovich, « Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire », in M. Ferro (dir), Le livre noir du colonialisme XVIè siècle – XXIè siècle de l'extermination à la repentance, Paris, Laffont, 2003, pp. 863-917, cité par J. M. Ela, L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 140.

la raison liée à l'idée des progrès est déterminante. C'est ce qu'établit Cassirer quand il affirme que dans la philosophie des lumières « le progrès véritable, donc ne concerne pas la raison ni par conséquent l'humanité comme telle, mais seulement son extériorisation, sa révélation empirique objective. C'est cette marche de la raison vers la transparence achevée qui constitue le sens véritable du processus historique. »[67]

Si on se réfère à ce principe énoncé par les lumières, les Africains sont réduits au rang d'une espèce animale inférieure à l'homme. On l'exprime en ces termes: « Tout sentiment d'honneur et d'humanité est inconnue à ces barbares ; nulles idées, nulles connaissances qui appartiennent à des hommes, s'ils n'avaient pas le don de la parole, ils n'auraient de l'homme que la forme (…) Point de raisonnement chez les Nègres, point d'esprit, point d'aptitude à aucune sorte d'étude abstraite. Une intelligence qui semble au dessous de celle qu'on a admiré dans l'Éléphant est le guide unique de toutes leurs actions. (…) livrés à leur passion comme des brutes, ils ne connaissent que leur jouissance ».[68]

Il apparaît donc que l'image négative de l'Afrique s'est construite à travers des stéréotypes à la force du mépris. Le poids de cette image a permis l'émergence d'un discours spécifiquement antinégriste puisant dans les deux répertoires du mythe biblique de la malédiction des fils de Cham et du primitivisme nègre. C'est ce qui fait dire à Grégoire Biyogo que « Les penseurs des lumières nous disent s'opposer à tout ce qui ne procéderait pas selon l'universel dans le temps même qu'ils justifient et répandent à l'obscurantisme et la terreur au nom des lumières. Les lumières ici écrivent nécessairement ici des anti-lumières.[69]

De tout ce qui précède, il ressort que les différentes critiques du concept de modernité et la perception que cette même modernité a des peuples africains constitue une rupture par rapport à l'idée que la modernité occidentale se faisant d'elle-même. Le discours philosophique de la modernité occidentale a largement constitué un fondement métaphysique dans l'entreprise d'occidentalisation du monde que constitue la modernisation des sociétés africaines menée à la lumière du paradigme du développement. C'est la raison pour laquelle reposant sur les mêmes postulats, la crise du développement s'accompagne nécessairement de la crise de la modernité. Par

67 E. Cassirer, La philosophie des lumières, Paris, Fayard, 1966.
68 9 Louis Sala-Molins, Le code noir ou le calvaire de Canaan, Paris, P.U.F., 1987, p. 55.
69 G. Biyogo, Histoire de la philosophie africaine, Livre IV, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 103.

conséquent, une rupture en Afrique avec le paradigme du développement est devenu une nécessité historique et épistémologique. Quelles peuvent être les modalités de cette rupture?

III. La rupture avec le paradigme du développement comme condition d'une réécriture de la modernité

Le paradigme du développement et les progrès de modernisation dont il est porteur, est confronté comme nous l'avons montré, à une crise liée à sa rencontre avec des réalités et des dynamiques propres aux sociétés africaines contemporaines. Cette crise du paradigme du développement est aussi la crise de ses postulats, de ses mythes fondateurs. La reconnaissance de la réalité de cette crise par les différents acteurs est l'expression d'une prise de conscience de l'existence d'une anomalie qui, selon Thomas Kuhn, « joue un rôle dans l'émergence de nouveaux phénomènes»[70]. Elle est « la condition préalable de tous les changements acceptables de théorie »[71]. Cette prise de conscience de l'anomalie s'accompagne d'une insécurité au sein de la communauté scientifique, car « comme on pouvait s'en douter, cette insécurité tient à l'impossibilité durable de parvenir aux résultats attendus dans la résolution des énigmes de la science normale. L'échec des règles existantes est le prélude de la recherche de nouvelles règles »[72]. Ces affirmations de Th. Kuhn s'appliquent bien à la situation actuelle du paradigme du développement dans les différents champs du savoir.

Par conséquent, sortir du paradigme du développement implique un rejet complet de ses postulats évolutionnistes et de ses mythes. Ainsi, après l'échec de l'économisme qui caractérise les théories et les politiques du développement et qui consiste à faire exister la réalité matérielle de façon autonome par rapport à l'univers social des représentations considéré comme obstacle au développement, il faut envisager les rapports entre la culture et l'économie en termes dialectiques. Car la culture affecte la production et la consommation des produits et les transformations économiques et sociales donne lieu à des phénomènes d'acculturation et de déculturation. Le développement est un phénomène culturel et la crise générée par sa faillite affecte la grammaire de la

70 Th. Kuhn, La structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 1983, p. 101.
71 Th. Kuhn, op. cit., p. 101.
72 Th. Kuhn, Ibid., p. 102.

civilisation négro-africaine. Car comme l'a montré F. Braudel, les civilisations sont des espaces, des sociétés, des économies et des continuités.[73] Or, la précarité historique qui caractérise la civilisation négro-africaine rend problématique la cohérence de ses structures profondes et anciennes qui lui donnent un visage singulier et qui font d'elle ce qu'elle est. Elle se trouve ainsi dans l'impossibilité d'opposer un « refus d'emprunter » qu'adopte chaque civilisation devant les biens culturels qui mettent en question ses structures profondes. L'élaboration d'un paradigme alternatif est l'expression sur le plan scientifique de la revalorisation de cette capacité à exercer ce droit à l'accueil ou au refus de ce qui dans la longue durée nous vient de l'extérieur.

C'est dans cette perspective qu'il faut réexaminer le concept de développement si chargé d'équivoques. Par développement d'un peuple, nous entendons un processus de transformation et de mutation durable et continu des structures politiques, économique, sociales et culturelle. Ce processus a pour finalité de satisfaire les besoins matériels, intellectuels, culturels et moraux. Par conséquent, il s'enracine à l'intérieur d'une culture, d'une société. Il est l'émanation d'un dynamique historique propre à la culture d'un peuple.

Le développement comme processus de mutation est propre à chaque peuple. Il est enraciné dans l'autochtonie et contribue à l'élaboration de l'identité culturelle. Cette identité peut être définie comme ce qui fait qu'un être est lui-même et se distingue des autres. C'est l'ensemble des caractéristiques qui rendent cet être différent des autres qui fait son identité.

Parler d'identité culturelle, c'est parler de l'héritage culturel d'un peuple, c'est-à-dire la résultante des relations qu'une société établit entre l'homme et la nature, entre les individus afin de trouver des solutions à ses problèmes. L'identité culturelle est par conséquent le fruit de l'histoire d'un peuple, elle détermine négativement ou positivement cette histoire. Elle constitue un facteur de production matériel et spirituel permettant à un peuple de se réaliser en assurant la continuité dans l'histoire.

L'identité culturelle n'est pas en totalité achevée, elle est soumise à une évolution dynamique et dialectique dans la mesure où elle se transforme tout en maintenant certains « invariants culturels » qui demeurent indemnes tout au long de l'histoire.

Cette relation entre le développement authentique et la culture est une preuve que le développement est fondamentalement endogène. Il est pensé, élaboré et mis en œuvre,

73 F. Braudel, Grammaire des civilisation, Paris, Flammarion, 1987, pp. 56-68.

contrôlé et maîtrisé par des forces intérieures. Il se réalise grâce au dynamisme propre au peuple concerné et en conformité avec le projet de société qui est le sien. Le développement d'un peuple ne peut par conséquent pas être le produit des forces extérieures.

Le développement à l'intérieur d'un espace culturel implique une appropriation de la mémoire et le développement d'une conscience historique. Or, qu'est-ce qui caractérise la conscience historique ?

Selon Cheikh Anta Diop, le facteur historique est le ciment culturel qui unit les éléments disparates d'un peuple pour en faire un tout, à travers un sentiment de continuité historique vécu par l'ensemble de la collectivité.

La conscience historique permet à un peuple de se distinguer d'une population parce qu'elle crée un sentiment de cohésion, elle « constitue le rempart de sécurité culturelle le plus sûr et le plus solide pour un peuple. C'est la raison pour laquelle chaque peuple cherche seulement à bien connaître et à vivre sa véritable histoire, transmettre la mémoire de celle-ci à sa descendance. »[74]

Si l'on considère que la mémoire collective et historique est un choix que les sociétés opèrent, il est important d'intégrer la dimension des faiblesses et des atouts. Il s'agit pour une société à la poursuite d'un projet de transformation qui affiche les fondements de sa culture de ne pas oublier sa responsabilité par rapport à son histoire. Ceci implique l'utilisation des matériaux du passé aptes à contribuer à une véritable renaissance culturelle.

En ce qui concerne l'Afrique noire, elle doit repenser dans la perspective d'une mutation culturelle véritable son apport à la politique, à l'économie et enfin à la science et la technologie.

Sur le plan politique, l'instauration d'une démocratie fondée sur la justice, la liberté et le respect de la dignité humaine doit partir d'une évolution critique de l'expérience historique. L'Afrique doit ainsi s'inspirer des concepts, des institutions et des entreprises qui, dans les sociétés traditionnelles, visent à valoriser la liberté d'expression, l'usage non abusif du pouvoir et les modes de redistribution mettant l'accent sur la justice. Une reconnaissance de ce noyau ancien de droits donne à la nation africaine « l'occasion d'accueillir comme un réveil et un enrichissement de la philosophie actuelle des droits de l'homme ».[75]

74 Cheikh Anta Diop, Civilisation ou barbarie, Paris, Présence africaine, p. 272.

75 M. Harris Memel-Foté, "L'esclavage lignager africain et l'anthropologue des droits de l'homme", Leçon inaugurale au collège de France, Paris, 1996, p. 57.

Il est indispensable à travers une interrogation, de porter un intérêt à toutes les périodes pendant lesquelles l'Afrique a développé des pratiques et des traditions de lutte pour défendre sa liberté contre la domination étrangère. Il s'agit notamment des résistances à la pénétration occidentale ainsi que la lutte pour les indépendances. Il serait aussi intéressant de promouvoir comme modèle toutes les grandes figures qui ont incarné toutes ces luttes d'émancipation.

Un intérêt doit également être porté aux formes d'oppression externes issues de l'esclavage moderne et de la colonisation ainsi qu'aux formes de despotisme enracinée dans nos culture et incarnées par l'esclavage dans nos les sociétés lignagères entre autres. Les États autoritaires post-coloniaux se sont largement inspirés de ces différentes formes d'oppression issues des traditions culturelles différentes pour se doter d'une pseudo légitimité.

Une telle démarche peut permettre à l'Afrique de se doter des systèmes démocratiques originaux s'articulant sur le noyau autochtone des droits et fidèles aux valeurs et aux idéaux universels des droits de l'homme.

Pour basculer dans une modernité politique leur permettant de s'intégrer à la mouvance universelle, les sociétés africaines doivent procéder à une formulation historique et théorique de la démocratie enracinée dans leur contexte socio-historique et débarrassée du paradigme culturel, idéologique et théorique importées d'Occident. Ce serait pour ces sociétés une manière d'affirmer leur liberté car être libre comme le souligne H. Arendt, c'est « pouvoir commencer quelque chose de nouveau de manière spontanée»[76]. C'est pourquoi l'exploitation de la mémoire et de la tradition ne doit plus servir à justifier les dérives autoritaires, mais plutôt à donner des arguments de légitimation permettant une matérialisation des nouvelles aspirations. L'usage non violent et pluriel de la parole s'impose. Car, elle donne un sens à la référence démocratique. Elle permet également que la restitution des sens et des pratiques fassent l'objet des transactions publiques.

La démocratie en Afrique doit tenir compte de l'indépassable historicité de l'expérience humaine. Elle doit maintenir l'équilibre entre la dimension universelle et la dimension historique. En évitant de tomber dans l'universalisme absolu ou dans un relativisme absolu. Elle doit être inséparable de l'idée de communauté et de promotion

76 H. Arendt, Qu'est-ce que la politique, Paris, Seuil, pp. 88-89.

des aspirations individuelles. Ce n'est qu'à cette condition comme le montre B. Kaboré, qu'on peut maintenir un équilibre entre d'un côté l'individualisme qui a tendance à dégénérer en égocentrisme, et de l'autre le maintien des liens de solidarité dont la trop forte prégnance peut donner naissance à des formes d'oppression de l'individu au nom du groupe.[77]

L'instauration d'un système véritablement démocratique en Afrique remet en question la dépendance des pays africains, car la démocratie cesse d'être un produit d'importation. La démocratisation des institutions politiques et juridiques africaines « exige que les Africains prennent en considération le peu des forces internes qui opèrent à leur détriment »[78].

Cependant, l'interrogation relative à la construction d'un autre paradigme et d'une autre modernité ne doit pas être confinée à la sphère politique uniquement. Elle doit être étendue à la sphère économique.La mise en place d'une alternative nouvelle sur le plan économique nous oblige à amorcer la réflexion sur les stratégies à mettre en place en Afrique face à la marginalisation économique liée aux contraintes exercées par les processus de globalisation actuelle. En d'autres termes, comment l'Afrique peut mettre fin à son rôle essentiellement périphérique dans une « économie monde » dont le centre de gravité demeure l'Occident depuis le XVè siècle.

Comme nous l'avons montré, l'esclavage et la colonisation ont permis au capitalisme de mettre en place un système d'accumulation et de contrôle des ressources du continent africain. Cette situation qui n'a pas fondamentalement changé connaît actuellement une aggravation. En effet, à l'ère de la mondialisation, on assiste à une mutation dont les deux principales lignes de force sont : la généralisation du marché et des révolutions technologiques dans les domaines de la communication et de l'automation. L'ensemble de ces mutations secrète une société globale fondée sur le marché. Ainsi, on assiste à un repli progressif de l'État nation et de sa fonction régulatrice au détriment des acteurs évoluant suivant une logique globale.

Cette évolution a comme principale conséquence, l'instauration de l'idéologie néo-libérale qui constitue un projet d'adéquation des collectivités humaines aux conditions d'un marché autorégulateur et de transformation de l'individu socialisé et culturellement situé en homo œconomicus isolé et froidement rationnel. Cette

77 B. Kaboré, L'idéal démocratique entre l'universel et le particulier, Paris, L'Harmattan, 2001.
78 C. R. Dimi, *Historicité et rationalité de la démocratie africaine*, Ibid., p. 187.

valorisation de l'individu par rapport groupe que l'idéologie néo-libérale impose violemment aux sociétés d'Afrique noire qui sont d'essence communautaire constitue un sérieux facteur de dépersonnalisation des individus dans la mesure où, en Afrique noire comme l'a montré Ibrahim Sow, les multiples réseaux éducatifs offrent plusieurs possibilités identificatoires à l'enfant dont la personnalité s'édifie grâce à « une triple relation polaire qui le situe:

- *verticalement : dimension phylogénétique par rapport à l'être ancestral ;*

- *horizontalement : dimension socioculturelle par rapport au système des alliances à la communauté élargie ;*

- *ontogénétiquement : par rapport à son individualité étroitement liée à son lignage et à la famille restreinte »*[79].

Avec la mise en œuvre des politiques de développement dans les pays d'Afrique par la Banque mondiale et le FMI, à travers une approche qui privilégie la croissance économique. « Les espoirs du développement endogène ou authentique sont abandonnés, en faveur d'une adaptation aux règles dictées par les organisations internationales et d'une insertion dans le marché mondial »[80]. Ces postulats pseudo universels fondés sur l'utilitarisme et la maximisation du profit individuel sont des schémas de développement importés du dehors qui nient les dynamiques traditionnelles locales et accentuent l'ethnocentrisme.

Pour dépasser la paupérisation croissante générée par la polarisation liée à l'approfondissement de la mondialisation capitaliste, nous pensons à la suite de Samir Amin que les pays africains n'étant pas encore entrés véritablement dans à l'ère de l'industrialisation doivent mettre en place des stratégies adéquates de développement autocentré et de déconnexion simultanément aux niveaux national et régional. Ces stratégies nationales de développement et les structures de régionalisation destinées à en améliorer l'efficacité doivent permettre de répondre à cinq défis majeurs qui sont les suivants:

La mise en place des structures adéquates de recherche scientifique et technologiques capables de développer des technologies appropriées et d'en assurer la diffusion et l'usage effectif dans un espace régional.

79 I. Sow, Psychiatrie dynamique africaine, Paris, Payot, 1977, pp. 30-31.
80 *Culture et mondialisation, Résistances alternatives,* Paris, L'Harmattan, 2009, p. 16.

La recherche des voies et moyens permettant de mettre les ressources naturelles de la région d'abord à la disposition de son développement plutôt qu'à celle de la consommation mondiale.

La construction d'un système financier régional capable de résister à la mondialisation financière mise en œuvre par le capital dominant.

La mise en œuvre des systèmes régionaux de communications destinées à donner à chaque région une autonomie relative par rapport au système mondialisé qui véhicule les cultures et les sous-cultures dominantes tout en opérant comme un instrument puissant de manipulation politique.

Briser le monopole des armements de destructions massives qui implique le partage d'une vision commune de la sécurité régionale complément de celle des nations unies.[81]

La matérialisation de ces nouvelles stratégies de développement sur les plans politique et économique, implique une valorisation et une réinvention de la science en Afrique afin que l'être humain puisse s'épanouir dans la totalité et la profondeur de son existence. Car, les grands défis de l'Afrique du XXIè siècle obligent à préparer l'avenir en formant une nouvelle génération de chercheurs capables d'apporter des solutions efficaces aux problèmes de la majorité de millions d'hommes et de femmes confrontés à la misère et l'exclusion. Il faut par conséquent promouvoir une science modeste capable de résoudre les problèmes qui se posent au quotidien. Une telle science n'est pas soumise à la logique du marché car, comme le souligne J. M. Ela, « face à l'offensive de la raison libérale dans les études africaines à travers le projet global qui à l'heure du marché, vise à *prendre l'Afrique en otage afin de la soumettre aux contraintes de la pensée unique, il est urgent de démasquer les ruses de cette pensée et de rompre avec l'opinion dominante qui tend à faire croire que la manière de concevoir et de faire la science en vue de produire et de vendre représente la science universelle, celle qui doit être mondialisée dans les différents lieux de production de la connaissance »*[82]. Face à la crise de la rationalité scientifique en occident qui se manifeste à travers les débats qui traversent l'épistémologie contemporaine. Il s'agit « de remettre en cause le type d'intelligibilité qui depuis Galilée, a fait croire que le monde objectif, construit selon le modèle mathématique, était le mode réel et le savoir

81 Voir Samir Amin,, "Le défi des régionalisations" in Afrique exclusion programmée ou renaissance, Ibid., pp. 159-161.

82 J.-M. Ela, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 388.

qui édifie ce monde, la seule autorité en matière de connaissance »[83]pour s'inscrire dans cette dynamique nouvelle dont l'objectif est d'inventer une nouvelle rationalité afin de réconcilier l'homme avec lui-même « les sociétés africaines doivent assumer les risque intellectuels qui les font entrer dans une culture de la recherche scientifique dominé par ce que j'ai appelé "la disonance cognitive" et "l'épistémologie de la transgression". Autour de ces concepts fondateurs s'exprime ce qui m'apparaît comme "l'esprit africain" de la science »[84].

C'est dans ce contexte qu'il faut revoir les concepts et les grilles d'analyse utilisés, car ils sont marqués par l'ethnocentrisme occidental et le culturalisme qui enferme l'Afrique dans le primitivisme. Ainsi, tout en prenant appui sur les efforts de création scientifique qui se font ailleurs. Il est nécessaire de repenser la science dans l'axe des relations entre le nord et le sud en vue de construire « une science métis »[85]. C'est pourquoi il faut changer d'attitude par rapport aux savoirs traditionnels. Ceci implique une rupture avec l'uniformisation de la science et le dogmatisme épistémologique des épistémologues modernes[86]. Une telle rupture permet une intégration de ces savoirs au mouvement de la recherche vivante. Car, « la valorisation du traditionnel en vue de la réappropriation active entraînera peut-être, dans le champ des *connaissances constituées, des réaménagements dont nous ne pouvons prévoir, pour l'instant, ni l'étendue, ni la portée. L'essentiel, cependant, est d'établir des ponts, de refaire l'unité du savoir, ou plus simplement, plus profondément, l'unité de l'homme* »[87].

Ces nouvelles alternatives ouvertes sur les plans politique, économique et scientifiques par des pensées critiques porteuses d'une utopie créatrice et concrète sont l'expression d'une nouvelle façon de saisir l'être au monde des peuples africains. Elle nous impose de cesser de penser l'Afrique et son avenir à partir de l'imaginaire et de l'histoire de l'Occident. Ces nouvelles alternatives contribuent à la création d'une modernité endogène qui n'est pas la caricature de la modernité occidentale.

83 J. M. Ela, op. cit., p. 389.
84 5 J. M. Ela, Ibid., p. 390.
85 J. M. Ela, Ibid., p. 393.
86 Voir Paul Feyerabend, Contre la méthode, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance, Paris, Seuil, 1979.
87 P. Hountondji, *Les savoirs endogènes pistes pour une recherche*, Sous la direction de Paulin Houtondji, Paris, Karthala, 1994, p. 13.

Élaborer des alternatives crédibles, enracinées dans les traditions et les futurs imagés dans les sociétés africaines, c'est réécrire la modernité. Tout au long de l'histoire contemporaine, les peuples africains à travers des multiples péripéties ont à leur manière réinventer la modernité. Ainsi, les luttes anticoloniales menées au nom des droits de l'homme que l'Occident bafouait, l'usage de l'amnistie comme alternative d'apurement d'un passé violent en Afrique du Sud, le rejet de l'extrapolation de l'histoire de l'Occident jetée comme une grille sur l'ensemble du monde, et la reconstitution de la continuité de l'histoire africain depuis l'antiquité opérée par Cheikh Anta Diop sont autant d'exemples de cette réécriture de la modernité opérée dans les sociétés africaines contemporaines. Il s'agit d'une remise en question du noyau obscur de la civilisation occidentale que constitue la suprématie qu'elle exerce sur le monde et qui est constitutive de son identité culturelle et à travers laquelle elle continue à construire son rapport avec l'autre. C'est cette culture de la suprématie qui attribue un seul visage à la modernité dont la variabilité des formes est répétée. Par conséquent, « le discours de l'autre où ses pratiques ne sont recevables que s'ils renvoient l'Occident à ses certitudes en le confortant dans son statut de modèle. Ce dernier fonctionne ainsi comme une formidable machine à modeler l'autre à son image, qui se superpose à toute réalité et en obscurcit la lecture »[88].

La réécriture de la modernité ouvre de nouvelles perspectives au développement d'une négativité à une mondialisation violente. Car pour bâtir un contrat politique, social et moral mondial dans lequel se reconnaîtraient toutes les composantes de la société humaine, il faut favoriser l'émergence d'une mondialisation démocratique et pluricentrique fondée sur la solidarité humaine plutôt que sur l'égoïsme des individus et des nations. C'est la raison pour laquelle le développement d'une conscience de la solidarité cosmopolite dont parle Habermas est nécessaire.[89] Au niveau des pays et des continents, une telle conscience est le prélude d'un universalisme authentique car l'universalisme aujourd'hui est un universalisme inauthentique qui considère que seule la société occidentale incarne l'universel.

Reformuler l'universel dans le contexte actuel afin qu'il soit une notion opératoire, c'est reconnaître que l'universel n'est pas un contenu, c'est une référence,

88 S. Bessis, L'Occident et les autres, Histoire d'une suprématie, Paris, La Découverte, 2003, p. 275.
89 J. Habermas, Après l'Etat-nation une nouvelle constellation politique, Paris, Fayard, 2000, p. 123.

une aspiration. Il ne peut être qu'une idée régulatrice. L'universel c'est l'horizon naturel de la raison, c'est le principe régulateur qui préside à la comparaison des cultures et aux relations interculturelles. Ce qui définit l'homme c'est sa capacité, à travers son inscription dans une société particulière, à s'arracher aux déterminations liées à son existence historique et de concilier l'esprit national et l'idéal d'universalité. Une telle conception de l'universel permet de dépasser le relativisme absolu et l'uniformisation de la mondialisation génératrice d'une exclusion des peuples africains et du Sud des bénéfices du développement global. Elle rend possible un véritable dialogue des civilisations qui nous éloigne des dangers d'un choc des civilisations.

Conclusion

Nous pensons que, le paradigme du développement comme grille de lecture fondatrice de l'histoire des sociétés est fondée sur l'évolutionnisme social. Cet évolutionnisme qui plonge ses racines dans la longue durée de l'histoire occidentale, repose sur une assise épistémologique fragile parce qu'elle est constituée par des composantes ethnocentrique qui réduisent le mouvement de l'histoire à un itinéraire unilinéaire. Il s'en suit une hiérarchisation des cultures. L'Occident est ainsi situé au sommet de la hiérarchie des sociétés humaines. L'appropriation de ce schéma évolutionniste a largement influencé les processus de développement et de modernisation en Afrique noire contemporaine. Ces processus ont connu un échec allant de l'incapacité à reproduire l'Etat-Nation européen en Afrique, à la mise en place d'un système économique fondé sur la pénurie, l'exclusion et la précarité. Les résistances des sociétés africaines à travers des stratégies élaborées à partir de leur mémoire collective et de leur imaginaire constituent un rejet du paradigme du développement et de la modernisation dont il est porteur. C'est la raison pour laquelle une rupture avec le paradigme du développement et de ses postulats oblige les sociétés africaines à repenser à partir de sa culture, ses rapports à la politique, à l'économie et à la science et la technologie. Il est aussi apparu que, pour basculer dans la modernité, les Africains doivent procéder à une formulation historique et théorique de la démocratie enracinée dans leur contexte historique et débarrassée du paradigme culturel, idéologique et théorique importé d'Occident. Sur le plan économique, l'idéologie néo-libérale fondée sur des postulats

pseudo universels reposant sur l'utilitarisme et la maximisation du profit individuel ainsi que la polarisation de la modernisation doivent être rejeté pour mettre en place des stratégies de développement autocentré dont la finalité est d'ajuster les économies africaines aux exigences internes et non aux exigences de la division internationale du travail. Et sur le plan scientifique, les sociétés africaines doivent développer une science endogène et ouverte afin de résoudre les problèmes quotidiens des hommes. Toutes ces stratégies constituent une réécriture de la modernité, réécriture qui rompt avec une vision occidentalo-centriste de l'universel. Cette réécriture de la modernité contribue à mettre en place un universalisme authentique qui ouvre la voie à un véritable dialogue des civilisations.

Bibliographie

Aristote, *La métaphysique,* nouvelle éd., 1953 2 Vol., Traduction de J. Tricot.
Amin Samir, *Impérialisme et sous-développement en Afrique*, Paris, Anthropos, 1988.
Amin Samir, *L'accumulation à l'échelle mondiale T1, TII*, Paris, Union générale d'édition, 1976. Amin Samir, *Impérialisme et sous-développement en Afrique*, Paris, Anthropos, 1988.
Amin Samir, *La faillite du développement en Afrique et dans le tiers monde, une analyse politique*, Paris, L'Harmattan, 1989
Amin Samir, "Le défi des régionalisations" in *Afrique exclusion programmée ou renaissance*, Sous la direction de Samir Amin, Maisonière et Larose, 2005, pp. 129-169.
Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Seuil, 1995. Arendt Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
Balandier Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire,* Paris, P.U.F., 1955. Balandier Georges, *Sens et puissance*, Paris, P.U.F., 1971.
Bessis Sophie, *L'Occident et les autres, Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte, 2003.
Biyogo Grégoire, *Histoire de la philosophie africaine*, Livre IV, Entre la post-modernité et le pragmatisme, Paris, L'Harmattan, 2006.
Braudel Fernand, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1993. Braudel Fernand, *La dynamique du* capitalisme, Paris, Flammarion, 1985. Césaire Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955. Cabral Amilcar, *Unité et lutte, l'arme de la théorie*, Paris, Maspero, 1975.

Castoriadis Cornelius, *Domaine de l'homme, les carrefour du labyrinthe II,* Paris, Seuil, 1986.
Coquery-Vidrovitch Catherine, "L'informel dans les villes africaines : Essai d'analyse historique et sociale" in *Tiers monde l'informel en question ?,* Textes rassemblés par Catherine Coquery-Vidrovitch et Serge Nedelec, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 171-196.
Dimi Charles Robert, "L'État nation en Afrique contemporaine dans son rapport au droit" in *Terroir, Revue africaine des sciences sociales et de culture,* Yaoundé, n°1-2, Avril 2006, pp. 83-91.
Dimi Charles Robert, *Historicité et rationalité de la démocratie africaine,* Paris, L'Hamarttan, 2007.
Cassirer Ernst, *La philosophie des lumières*, Paris, Fayard, 1966.
Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres, mythe ou vérité historique ?,*
Paris, Présence africaine, 1967.
Cheikh Anta Diop, *Nation nègres et culture*, T_I, T_{II}, Paris, Présence africaine, 1979. Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence africaine, 1981.
Do-Nascimento José, "Deux paradigmes concurrents de la modernité en Afrique" in *La renaissance africaine comme alternative au développement*, sous la direction de José Do-Nascimento, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 19-93.
Ela Jean Marc, "Au-delà des transferts de technologie ?" in *Terroir, Revue africaine des sciences sociales,* n°001, Yaoundé, mai 1992.
Ela Jean Marc, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire,* Paris, L'Harmattan, 1998.
Ela Jean Marc, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006.
Ela Jean Marc, *Quand l'État pénètre en brousse,* Paris, Karthala, 1990. Ellul Jacques, *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.
Fanon Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1970.
Feyerabend Paul, *Contre la méthode, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil, 1979.
Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
Founou-Tchuigoua Bernard, "Le NEPAD, utopie ou alternative" in *Afrique exclusion programmé ou renaissance,* sous la direction de Samir Amin, Paris, éd. Maisonneuve et Larose, 2005, pp. 77-110.

Habermas Jürgen, "La modernité un projet inachevé", *Critique n°413*, octobre 1981.
Habermas Jürgen, *Le Discoursphilosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.
Habermas Jürgen, *Après l'Etat-nation une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000. Hegel, *La raison dans l'histoire*, Paris, 10/18, 1965.
Horkheimer Max et Adorno Th. W., *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.
Houtondji Paulin, *Introduction à l'ouvrage, Les savoirs endogènes pistes, piste pour une recherche*, Sous la direction de Paulin Hortondji, Paris, Karthala, 1994, pp. 1-34.
Kaboré Boniface, *L'idéal démocratique entre l'universel et le particulier*, Paris, L'Harmattan, 2001.
Ki Zerbo Joseph, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Hatier, 1978.
Kuhn Th. S., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1970.
Ladrière Jean, *Les enjeux de la rationalité, le défi de la science et de la technologie aux cultures,* Paris, Aubier/UNESCO, 1977.
Latouche Serge, *Faut-il refuser le développement ?,* Paris, P.U.F., 1986. Lévi-Strauss Claude, *Race et histoire*, Paris, Denoël, 1987
Lenine, *Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Moscou, édition du progrès, 1982.
Lyotard Jean François, *La condition post moderne*, Paris, Minuit, 1979.
Mbembe Achille, *De la post-colonie, essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
Mbembé Achille, *Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988.
Memel-Foté Harris, *L'esclavage lignager africain et l'anthropologie des droits de l'homme,* Leçon inaugurale, Collège de France, 1996.
Morin Edgar, "Le développement de la crise du développement" in *Le mythe du développement*, Sous la direction de Candide Mendis, Paris, Seuil, p. 216.
Rostow W. W., *Les étapes de la croissance économique,* Paris, Seuil, 1963.
Rist Gilbert, *Le développement histoire d'une croyance occidentale*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2001.
Rist Gilbert, "« Le développement » changement social maîtrise ou tradition moderne ?" in *Population et développement une approche globale et systémique*, Sous la direction de Michel Loriaux, Louvain-la-Neuve, Paris, Academia Bruycant, L'Harmattan, 1998,
Sala-Molins Louis, *Le code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, P.U.F., 1987. Sow Ibrahim, *Psychiatrie dynamique africaine*, Paris, Payot, 1977.

Uzoigwe Godfrey N., "Partage européen et conquête de l'Afrique : aperçu général", in *Histoire générale de l'Afrique,* Vol. VII, L'Afrique sous domination coloniale 1880-1935, UNESCO/NEA, 1987, pp. 39-66.
Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Champs Flammarion, 2002.
Williams Éric, *Capitalisme et esclavage*, Paris, Présence africaine, 1968.
Ziegler Jean, *Le pouvoir africain*, Paris, Seuil, 1979.

Eixos e curvas para a criação de um espaço intermediário e poético

Tania da Rocha Pitta
(UFPE/CEAQ - Sorbonne / Atelier Christian de Portzamparc)

O termo maradigma proposto por Glória Kirinus emerge de uma percepção poética do mundo, ele propõe leituras de horizontes flexíveis, ele traz consigo todo o universo simbólico do mar que é formado por ondas, por curvas que seguem uma mesma direção, aquela que as leva à praia.

Partindo desta idéia, procuraremos descrever rapidamente - pois não temos aqui muito espaço - o conjunto de experiências, de crenças e de valores que influenciam a maneira pela qual o indivíduo compreende a cidade e reage a ela definindo simbolicamente seu meio-ambiente, comunicando a partir dele, procurando estruturá-lo.

Glória Kirinus fala da recriação da linguagem, que seria "desencantar significados, acordar outros e substituir alguns". Em vez de recriarmos a linguagem verbal, gostaríamos de falar aqui da recriação da linguagem espacial que redefine nossa relação ao mundo.

Retomando a citação que Glória Kirinus faz do biólogo Maturana,[1] nós diríamos, com uma visão mais espacial do que verbal, que os espaços de convivência

1 "As palavras são nós em redes de coordenações de ações que surgem na convivência. Por isso mudar os significados das palavras implica mudar os domínios de ação, e mudar os domínios de ação implica mudar o modo de conviver. E por isso também é certo que se não se mudam as palavras, não mudam as ações que elas configuram, e não muda o modo de viver."

também são nós em vias coordenadas de ações que permitem o percurso na cidade. Por isso mudar os significados dos espaços implica mudar os significados da forma, e mudar os significados da forma implica mudar o modo de conviver. E por isso também é certo que se não se mudam as formas, não mudam os significados que elas configuram, e não muda o modo de viver.

O espaço vivido no cotidiano é aquele das morfologias, das figuras geométricas no interior de uma trama, composta de marcos, de referências, de cheios (as construções) e de vazios (as ruas, as praças...), com lugares agradáveis como também angustiantes... Quando o visitante passeia, seu inconsciente e seu consciente interpretam a cidade, sombra e luz se confundem se harmonizam ou outras vezes se opõem para dar ênfase à poesia de todos os dias.

Procuraremos aqui compreender a estrutura e o significado do espaço de uma cidade de estilo barroco, visto que sua concepção espacial influencia a arquitetura dos nossos dias. Ilustraremos o sentido do tecido urbano com o mito do Minotauro escrito por Friedrich Dürrenmatt, pois tanto o mito quanto o espaço mudam de acordo com o espírito do tempo.

Na estrutura do tecido urbano da época clássica, temos a rua, que forma a trama, que traça o espaço público. No solo se é decidido o que é publico e o que é privado. A maior preocupação está voltada ao vazio, ao exterior que está contido na cidade. As redes de locomoção (ruas) como também as de encontro (praças) são importantes, é por elas que as pessoas passam, se encontram, mas é também por elas que a cidade respira e que a luz flui. A época clássica segue uma estética tradicional.

Durante a época barroca, que é o que nos interessa aqui, temos a expansão deste vazio e nele, a representação das instituições. Hoje, não vivemos exatamente o mesmo barroco, pois com a intervenção dos modernos, a cidade se tornou híbrida, e com eles, a relação entre o cheio e o vazio também mudou. Eles vão conceber o espaço a partir do interior e não mais do exterior. Como conseqüência, temos o fim da cidade composta por ruas bordadas de casas. A estética e os materiais utilizados na construção também mudam, eles respondem a indústria.

Em cada época a visão do espaço é coerente com o mundo da produção dos objetos, porém, modela-se, corta-se, separa-se o vazio do cheio de maneira diferente. Pois todo espaço deve estar de acordo com seu tempo e com sua sociedade, tanto "as

imagens dos deuses, [como] as representações dos objetos considerados sagrados só podem ser compreendidos se restituirmos a atitude específica da consciência simbólica, que visa precisamente, através de uma forma visível, uma sobre-realidade invisível" (Jean Jacques Wunenburger).

Na época barroca, a cidade deveria refletir o cosmos. A arquitetura era construída com contrastes de claro-obscuro, muitas vezes sem variação de coloração, procurando tocar profundamente cada alma que passeia. No caso da cidade de Noto que tomaremos aqui como exemplo, percebemos ao visitá-la na Sicília Oriental, que os sofrimentos e os prazeres do homem são representados em cada detalhe, em cada movimento da forma. Formas que são valorizadas pela expressão da luz, que configuram a cidade, que dão sentido à vida dos moradores.

No cotidiano, cada morador se acomoda e admira seus lugares preferidos. Quando demoramos nesta cidade, que foi no passado, destruída por um terremoto, percebemos a presença do herói grego Hércules. Como cada cidade tem pelo menos uma divindade que a caracteriza, esta cidade utópica tem seu herói solar. Tanto a cidade como o herói são conhecidos pelas suas proezas.

A fonte de Hercules, localizada em uma praça, colora a imaginação dos moradores com sonhos heróicos. Os que a frequentam lutam contra o lado mortífero do destino. Conhecido principalmente pelas suas proezas, a passividade de Hercules frente ao destino é menos importante, como também a dos habitantes que vivem sob os caprichos da natureza. O mito diz que ele preparou uma fogueira, pois não suportando mais a dor do sangue envenenado do centauro Nessus impregnado em sua roupa, ele se jogou em suas chamas. Como na cidade, encontramos no mito a injustiça do destino e a dimensão sagrada e mítica do fogo. Como que hipnotizados pelo medo de um novo terremoto, os moradores parecem às vezes viver no século XVII em um cotidiano uniforme, barroco, sempre em um mesmo ritmo.

Aqui, as igrejas permitem aos moradores viverem fora do tempo e em harmonia e intimidade com suas formas. Pois, todo espaço que capta nossa sensibilidade tem o poder de transcender nossa condição mortal. Assim, estar sob a cúpula de uma igreja barroca ou sob a concavidade de uma gruta faz com que se esqueça a passagem do tempo e a morte.

Neste tecido urbano bem calculado geométricamente, a beleza das formas arredondadas ficou petrificada nas esculturas das fachadas dos edifícios criando um jogo

entre consciente e inconsciente, enquanto que no interior de cada edifício, procurou-se construir uma beleza outra, mais profunda, mais íntima.

O barroco procura não somente transmitir emoção para aquele que passeia, mas também para aquele que desfruta o interior da construção. Ao entrarmos no edifício, ao vermos o interior da sua cúpula, nos deparamos com um céu interior, um céu em outra escala. E a gruta, nossa primeira habitação, transmite pela concavidade do seu teto, o mesmo sentimento. Temos nos dois casos um lugar de intimidade e de obscuridade clareadora da alma. São lugares que fazem parte dos arquétipos da profundidade, dos arquétipos maternais, da mulher. A alma do visitante é acolhida em uma profundidade cósmica. É provavelmente o apego a estes elementos que fez com que o barroco valorizasse o vazio.

A gruta e a igreja fazem parte de um mesmo simbolismo. Como afirma Gilbert Durand, as igrejas "souberam admiravelmente assimilar a potência simbólica da gruta, da cripta e da abóbada".[2]

Goethe, por exemplo, ao falar da gruta de Santa Rosalia protetora de Palermo, diz que "o canto dos padres parou de repercutir na gruta; a água escorria em um depósito logo ao lado do altar; rochas sobressaindo do altar-mor, verdadeira nave da igreja, fechavam ainda mais a cena. Reinava um grande silêncio neste lugar deserto, entregue, parecia, à morte; uma grande limpeza, em uma caverna selvagem; o vistoso do culto católico, particularmente do culto siciliano; em todo seu lado implícito e natural…[3]"

É importante levar em conta o que diz Gilbert Durand sobre o "espelho de Pigmaleao", que seria aquele que tem uma estética e uma ética que é próxima do barroco. Ele diz sobre este espelho que se trata de uma pintura, que ele mostra "sempre a expressão da alma através da mímica, indo até as tensões da careta, às vezes caricatural, do corpo, e através do simbolismo dos objetos, dos gestos, das situações[4]", encontramos isto nas ornamentações.

Igrejas e grutas são « cavidades geográficas perfeitas, a cavidade arquétipo, "mundo fechado onde trabalha a matéria dos crepúsculos", ou seja, lugar mágico onde as trevas podem ser revalorizadas em noite".[5] Estes lugares apreciados pelos moradores

2 DURAND, Gilbert, Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit., p. 276.
3 GOETHE, Voyage en Italie, op. cit., p. 276 et 277.
4 DURAND, Gilbert, Beaux Arts et archétypes, p.47.
5 DURAND, G., Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, p. 276.

escondem intenções invisíveis, sonhos acordados de coragem. Através de um mergulho na intimidade, estes lugares permitem eufemisar a angústia e a morte.

A arquitetura desta cidade procura emocionar através da valorização da escultura, do ornamento e do trompe-l'œil, ou seja, das aparências, como também pela "focalização da feiúra, do inquietante, do abominável, ou simplesmente pela acentuação da dissimetria".[6]

E, esta dissimetria, faz parte do plano urbano de Noto que deveria ser perfeitamente simétrico. Sua estrutura urbana foi provavelmente inspirada do plano de cidade ideal feito por Vicenzo Scamozzi. Em sua planta, no centro da cidade, se encontra a praça principal, e envolta dela, os edifícios mais importantes da cidade. Em seguida, quatro praças satélites organizadas em torno deste centro foram desenhadas. Em cada praça tem um mercado e edifícios menos importantes que os da praça principal. Diz-se que esta maneira de planejar a cidade pode também ter sido influenciada pelo teórico italiano Pietro Cataneo que publicou em 1554, *I quattro primi libri di architettura*: ele era conhecido pelo planejamento de praças satélites.

Porém, o terreno escolhido para construir a nova cidade era irregular, sua parte inferior era instável, as ruas se enchiam d'água nas épocas de chuva. Esta imperfeição do terreno obrigou a que se criasse uma dissimetria no projeto urbano da cidade. E é esta dissimetria que confere a Noto sua beleza particular.

Noto é como uma pérola dissimétrica perdida no mar.

Para cada cultura seu espaço. E para cada espaço seu tempo, sua beleza. A forma arquitetural representa a maneira de viver de uma sociedade.

Ilustrando o tecido urbano de Noto através do mito do Minotauro, diríamos que o labirinto é composto de paredes cobertas de espelhos, espelhos que permitem refletir a imagem de todos aqueles que estão no seu interior, ao infinito.

Através da dança, o relato do mito mostra as diferentes fases da vida do Minotauro. Dança que se dança na cidade, entre suas arquiteturas, que também são compostas de ritmos, harmonias e contrastes. Toda arquitetura que acolhe em seus traços a técnica e a sensibilidade da música convida à dança.

O Minotauro que é condenado a passar a vida no labirinto tem então sua imagem refletida nele, imagem de um ser nativo, que não sabe ainda quem ele é. Poderíamos

6 DURAND, Gilbert, Beaux Arts et archétypes, p.44.

quase dizer que ele é um monstro, mas em seus sonhos noturnos, ele é humano. O espelho que cobre as paredes do labirinto reflete seu sofrimento, seus sonhos, seus desejos.

Na história contada por Dürrenmatt, quando uma mulher, que provavelmente é Ariana, entra no labirinto, o Minotauro é confrontado à sua dualidade. Nas paredes, não é mais a mesma imagem que ele está acostumado a ver que ele vê. Não é mais sua imagem refletida milhões de vezes, mas a de uma mulher. E é na presença desta mulher que…

"Seu mundo vem de se abrir à dualidade. Ele vê, refletido em todo lugar, os olhos, a boca, a longa cabeleira preta deslizando sobre seus ombros, ele vê sua pele branca, o pescoço, os seios, o ventre, a púbis, as coxas, todo este corpo fluido e móvel".[7]

E na cidade barroca…

"A criatura dançava através do seu labirinto, através do mundo de suas imagens, ela dançava como uma criança monstruosa, ela dançava como um pai monstruoso que teria procriado ele mesmo, ele dançava como um deus monstruoso no universo das suas imagens".[8]

É para esta dança que a estrutura e as formas da cidade foram criadas. É no ritmo da arquitetura barroca que o Minotauro dança sua monstruosidade, em uma dança noturna cheia de mistérios e de ambigüidade. É este ritmo que põe a cidade em movimento.

Mas a cidade de hoje vive outro barroco, que é fragmentado, plural. Entre tantas formas, o que voltou foi esta valorização do vazio. A vontade é de emocionar o visitante através de curvas sinuosas que ondulam em torno de um eixo que nos permite compreender nosso espaço e por consequência nos encontrar. Estas curvas criam uma inflexão que dá movimento ao espaço vazio. Nesta nova linguagem espacial, "não são somente corpos diferentes que se relacionam. Eles trazem a exclusão, como também o que faz a inclusão [...] eles se atraem e se repelem"[9]. E é, entre estes edifícios, no distanciamento entre eles, que o espaço intermediário, de encontros, se cria.

7 DÜRRENMATT, Friedrich, La Mort De La Pythie Suivi De Minotaure, p. 70.
8 DÜRRENMATT, Friedrich, La Mort De La Pythie Suivi De Minotaure, ibid., p. 68.
9 BEAU, Bertrand, De la fragmentation, Contribution aux Cours du Collège de France donnés par C. De Portzamparc, 2006. Document inédit. Atelier Christian de Portzamparc.

Enquanto que a trama, com sua generosidade, "se divide tantas vezes quanto for necessário para 'segurar' as curvas e trazer a unidade"[10]. E é graças à trama e à inflexão criada entre os fragmentos que as curvas ondulam livremente. Temos um espaço vazio que é o espaço de encontro entre a ordem viril criada pela trama e a desordem noturna e feminina criada pelas curvas. Este lugar de encontro é também formado pela luz do sol que cria na forma um jogo de claro-escuro.

Nestes vazios podemos navegar com mais poesia nos horizontes do imaginário. Num espaço em que a pluralidade permite e promove novas formas. Dentro de uma cidade formada por dois pensamentos cartesianos e opostos fundada sobre princípios geométricos e matemáticos, se desenvolve outra maneira de fazer espaço, que é próxima da forma do mar, com ondas que seguem a praia, ou seja, seu eixo.

Com o aparecimento de novos espaços, outras funções e outras maneiras de existir surgem. Alguns lugares antigos morrem, uns se apagam não correspondendo mais ao seu tempo ou são destruídos, outros, se transformam, pois os que estão em volta mudam, e assim a experiência espacial do morador muda obrigatoriamente. O labirinto então se transforma, temos um labirinto onde Teseu é tolerante e em vez de matar o Minotauro, torna-se seu amigo, e se põe a dançar com ele. E então, alegremente…

«... O Minotauro começa a dançar. Ele dança a dança da fraternidade, a dança da amizade, a dança do bem-estar, a dança do amor, a dança da proximidade, a dança do calor. Ele dança sua alegria, ele dança o compartilhamento do seu ser, ele dança sua liberação, ele dança o fim do labirinto, ele dança o afundamento estrondoso das suas paredes e dos seus espelhos, ele dança a amizade entre os Minotauros, os animais, os homens e os deuses."

10 BEAU, Bertrand, De la fragmentation, ibid.

Referências bibliográficas

BEAU, Bertrand, *De la fragmentation*, Contribution aux Cours du Collège de France de C. De Portzamparc, 2006. Document inédit. Atelier Christian de Portzamparc.

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

DURAND, Gilbert, *Beaux Arts et archétypes*, PUF, Paris, 1989.

DÜRRENMATT, Friedrich, *La Mort De La Pythie Suivi De Minotaure*, éd. De Fallois L'Âge D'Homme, 1989.

GOETHE, *Voyage en Italie*, traduit de l'allemand par Jacques PORCHAT, traduction révisée, complétée et annotée par Jean LACOSTE. Préface de Jean LACOSTE, « *Goethe, ou la nostalgie du voyageur* ». Bartillat, Paris, 2003.

Desenvolvimento e Modernidade: os desafios de um tempo

Tânia Elias Magno da Silva[1]
(UFSE)

Não se pode dissociar modernidade, desenvolvimento e progresso, este último traduzido pelos avanços do conhecimento científico e as conquistas no campo tecnológico, pois são processos imbricados um no outro e interdependentes. Vários são os problemas apontados como decorrentes dos chamados "tempos modernos", tempos da modernidade, e que nos colocam numa encruzilhada para os tempos futuros. A questão da sustentabilidade da vida na Terra é um dos temas que tem estado presente em quase todos os debates sobre as sociedades humanas e os rumos civilizacionais. Como os povos antigos que buscavam nas estrelas respostas para velhas dúvidas, o homem moderno parece buscar nas telas dos computadores a resposta para os enigmas de seu destino e de sua origem. Vive sob uma nebulosa de incertezas, a par de tantas questões solucionadas. A busca de uma saída para a crise planetária nos obriga aceitar o diálogo com todas as formas de produção do conhecimento, se quisermos entender a natureza humana e compreendermos o processo social de vida no planeta, a fim de podermos contribuir para a continuidade de nossa existência.

1 Doutora em Ciências Sociais; professora e pesquisadora da Universidade Federal de Sergipe; coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas Itinerários Intelectuais, Imagem e Sociedade – NPPCS/UFS, membro da Rede de Estudos em Nanotecnologia, Sociedade e Meio Ambiente – RENANOSOMA- ITP/USP. E-mail- taniamagno@uol.com.br.

Pensar o mundo hoje é pensá-lo na lógica da globalização, com todos os seus efeitos positivos e negativos. Não se trata de gostar ou não, de querer ou não, de estar a favor ou contra, trata-se de compreender que o processo de amalgama do mundo sob a égide do capital tem cumprido a sua missão. Morin está correto ao afirmar que não existem mais esquinas perdidas no mundo onde possamos nos esconder ou abrigar. O mundo tornou-se pequeno, o homem mais veloz, e a tradicional noção de espaço e tempo ficou cada vez mais afetada. Há uma nova geografia da espacialidade a nos desafiar. A presente comunicação tem como objetivo discutir a relação entre modernidade e desenvolvimento e os desafios colocados para a sobrevivência humana diante dos avanços e conquistas no campo tecno-científico em termos de mudança de paradigmas. Na busca de uma melhor compreensão deste fenômeno e de possíveis respostas aos desafios que estão colocados seguiremos inicialmente algumas trilhas deixadas no final de 1960 e início de 1970, por Josué de Castro a respeito das mudanças que já se faziam sentir em sua época. Embasado em sua experiência de vida como cientista e homem de ação e apoiado na análise prospectiva, questionava os rumos civilizacionais, o modelo de desenvolvimento calcado na lógica expansionista do capital e a defesa do progresso a qualquer preço como referendum para as mudanças em curso no planeta. Como afirmava Josué de Castro no início dos anos de 1970.

O jogo possível do homem de amanhã é baseado mais nas mutações do que na evolução. Usando o método da prospectiva, devemos ter a prudência de admitir que a característica da nossa era não é a evolução. As paisagens de todo o mundo mudaram pela influência da tecnologia. Ou o homem muda de pensar ou desaparece. Daí, a necessidade de que haja uma transmutação humana à altura da transmutação geral que se está a passar no mundo, sob a forma de civilização.[2]

Embora conservasse o seu otimismo, Castro revela-se preocupado com o destino da humanidade e do planeta. Como um animal pré-atômico, como gostava de se denominar, pois nascera antes da tragédia de Hiroshima e Nagasaki, alerta para o perigo de uma guerra atômica:

> Nós não podemos passivamente esperar o futuro, pois, assim, seremos esmagados por ele. (...) Podemos ser espectadores num mundo ameaçado

2 In: VISÃO MUNDIAL, Portugal, 07 de maio de 1970. P. 30.

> pela bomba atômica? Na hora em que começar o "match" atômico não haverá espectadores (…)
> (...) nada se passa nesse nosso Mundo, unido pela técnica e desunido pela política e pela ideologia, nada se passa que não repercuta realmente por todos os quadrantes da terra. Daí a importância e necessidade de conhecermos cada vez mais todos os sentidos, todos os problemas. Daí essa necessidade de não sermos mais especialistas nem teóricos. (…) nem especialista no sentido daqueles homens que dizem que só sabem daquilo que sabem e que por isso mesmo não sabem daquilo que sabem.[3]

Em discurso proferido no Colóquio realizado em Portugal em 1970, retoma em bases mais amplas e realistas teses defendidas por ele há mais de vinte anos. A respeito das conquistas tecnológicas e científicas de seu tempo, como a chegada do homem à Lua, destaca dois pontos: um positivo, ligado às conquistas tecnológicas, as quais denomina de "uma revolução tecnológica, que passa por verdadeiras mutações", enfatizando que "a tecnologia planetarizou os mundos" e, outro negativo, relativo ao desconhecimento do homem dos verdadeiros problemas da terra:

> (…) o homem estava curioso para conhecer a Lua, mas ele não conhece a Terra. Quero dizer que ele não conhece os verdadeiros problemas da Terra (…) estes são a coexistência do homem com o próprio homem, é a ameaça da fome coletiva, é a exterminação do homem, seja biologicamente, seja pela explosão da bomba (…) tudo mudou no mundo exceto o pensamento do homem. Esta maneira nova de pensar é que deve criar uma nova característica do mundo, entre as pessoas, entre os grupos humanos, entre os países, etc.… Eu digo que é uma nova consciência política mundial.[4]

Segundo Castro, a crise fundamental contemporânea não era nem econômica, nem política, nem ideológica, era básica e estruturalmente cultural. Era preciso uma revolução cultural para modificar os rumos que haviam conduzido a crise que ameaçava

3 Estas afirmativas foram extraídas do colóquio, O homem Biológico no ano 2000, promovido pela Sociedade Geográfica de Lisboa, em 1970 e, de entrevista concedida à Revista VISÃO MUNDIAL, no mesmo ano.

4 Josué de Castro: Du Tourisme Qui Coûte Cher, Jornal COMBAT, Paris, 1965. Entrevista concedida a Maurice Achard.

o futuro do planeta, pois "Uma cultura carente de humanismo, repleta de interesses práticos e elitistas, não nos levará senão a sermos destruídos pelas consequências dela".

Consciente das responsabilidades de sua geração pelos rumos que o modelo de desenvolvimento calcado no consumismo, no desperdício, no aumento do fosso entre ricos e pobres, bem como pela corrida armamentícia e pela difusão de uma ideologia da guerra e não da paz, considera a sua geração fracassada e contestada, mas que não queria admitir seu fracasso, "não admite a crítica e a reprime com força". Neste sentido, só via como saída uma revolução radical, definida não, no sentido de cortar as cabeças, mas no sentido da mudança.

A mim não me assusta porque o desenvolvimento exige um processo de destruição criativa. Não estamos numa fase de evolução de nada, mas sim de revolução de tudo.

> (...) A imagem da revolução, da transformação, é a explosão. Vivemos numa época de explosão da produção, a da tecnologia, a da bomba atômica e a demográfica. Por isto, diante desta velocidade endiabrada que dirige o mundo, o único recurso que temos para buscar uma saída é o pensamento, mas o pensamento…

Do pensamento todos tem medo. Temem-no os progressistas do materialismo capitalista e do socialista. Os dois tem medo do pensamento.

Suas reflexões levam-no a questionar a essência e a verdade das coisas e a ponderar sobre os limites do conhecimento científico:

> (...) O real não existe. Nós sabemos que o real só é possível na perspectiva de quem observa um determinado fato, um determinado fenômeno; só no momento de se observar um fenômeno possível é que ele se transforma no real. Mas depende sempre o seu resultado, ou a sua apresentação, ou as impressões que nos causam, da perspectiva em que nos encontramos. A ciência? É um prolongamento de nossos sentidos. A ciência começa no sentido comum. Deste modo, ela vem de nossos sentidos. (…) Na verdade, não é a ciência a última palavra da essência das coisas. Nós vemos, através da ciência, o jogo das aparências. Quanto a mim, o conhecimento fez-se mais pelo coração, pelo amor, pela amizade. Porque pelo amor, se compreende,

> se penetra e se vai muito mais dentro. Aquilo que o padre Teilhard de Chardin chamava "a alma da coisa.(...) [5]

Os depoimentos de Josué de Castro feitos no início de 1970 sobre ciência, tecnologia, progresso, sobre os chamados "novos tempos" são atuais e estão em perfeita sintonia com os estudos recentes sobre a crise de paradigmas nas ciências sociais e com os postulados da teoria da complexidade[6]. Para ele, o problema mais grave do homem de seu tempo era o da convivência do homem com o próprio homem, da intolerância, resultado da crença desmesurada no poder da tecnologia e na desumanização decorrente desse processo. Na verdade era preciso que o homem se libertasse dessa crença.

> (…) Ele liberta-se de todas as formas de sujeição natural, liberta-se das forças da natureza, mas não consegue libertar-se do próprio homem. A maior escravidão que sofremos é a própria cadeia, a própria escravidão da civilização tecnológica em que estamos absorvidos. (…)
> A espada nuclear de Damócles pesa sobre a humanidade. Uma crise será inevitável. Ela não faz esperar.[7]
> (...) Contudo sou otimista, com a bomba nuclear, creio que o mundo acabou com a guerra — a guerra mundial, pelo menos. Anteriormente a guerra era a realidade e a paz utopia. Hoje, é o contrário, a guerra é impossível e, portanto, é a guerra que passa a ser utopia.

Diante da contradição de vivermos num mundo que não pode fazer a guerra, uma guerra mundial nuclear, mas cuja economia é baseada na economia da guerra,

5 In: SEARA NOVA, Portugal, 1970. P. 4. A respeito dessa nova discussão sobre o conhecimento e a ciência, vide: MORIN (1994) e Morin (1992). Nesta obra vide em especial, a segunda parte "A vida das idéias (noosfera)".
Em várias ocasiões Josué de Castro já havia se referido ao amor como forma de conhecimento. No discurso que profere em 1952, na Academia Brasileira de Medicina Militar, vai abordar esta temática ao falar de Espinoza e o "Amor Intelectuallis"

6 Vide a respeito MORIN (2002).

7 Morin, em Terra-Pátria, chama a atenção para a ameaça damocliana: (...) Na verdade, iniciou-se uma luta mundial multiforme, até o fim deste século ou talvez além dele, entre as forças de associação e as forças de dissociação, entre as forças de integração e as de desintegração. A sua luta é aleatória e o futuro abre-se sobre esta incerteza. (...) A bomba de Hiroshima fez entrar a idade de ferro planetária numa fase damocliana, em 1945. (...) Uma outra ameaça damocliana se ergueu após o alerta ecológico de 1970-1972; (...). MORIN, Edgar, KERN (1994, p. 25 – 26).

reflete sobre a árdua tarefa que cabia às gerações mais jovens:

> (…) tudo muda no mundo: o mundo muda de pele, muda a cor da pele e a textura da pele. (...) Não há mais nada hoje que seja igual ao que foi ontem (…) ou o homem muda de pensar ou desaparece (…) nós estamos nessa era de transição. É possível que estejamos vivendo a aurora da civilização.

Esta crítica aos rumos que a civilização havia tomado em detrimento do modelo de desenvolvimento em curso no mundo e sob a égide do capital já havia sido feita por ele em meados da década de 1950 e mais, já havia denunciado os rumos de uma crise eminente a ameaçar o futuro da vida no planeta. Eram "os apóstolos da paz", contra os "profetas da guerra e da destruição":

> As vozes isoladas dos verdadeiros apóstolos da paz ou perdem-se abafadas pelo alarido dos profetas da guerra e da destruição, mais numerosos e mais bem armados para defender suas mensagens de intolerância ou de incompreensão, ou são mal interpretados ou mal compreendidos. São vozes um tanto estranhas porque suas mensagens se contrapõem a muitos conceitos e preconceitos considerados como definitivos e estratificados na consciência coletiva.[8]

Em entrevista concedida em Santander, em início de 1970 ao jornalista Jaime de La Fuente, intitulada "Vivimos en una época de Explosiones"[9], irá refletir sobre os problemas mundiais e a necessidade de uma revolução no pensamento, a necessidade de uma cultura humanista para que pudéssemos vislumbrar um futuro de paz.

> A crise contemporânea não é econômica nem política, nem ideológica. É básica e estruturalmente cultural (...) Temos tido progresso em tudo,menos no aspecto cultural, e o homem, creia-me, não se salva sem uma revolução cultural (...) Uma cultura carente de humanismo, repleta de interesses práticos e elitistas , não nos levará senão a sermos destruídos pelas conseqüências dela. A bomba atômica é imperativa: ou se muda o modo de pensar ou desapareceremos.

8 Jornal do Commercio, Recife, 18/04/1954.
9 DE LA FUENTE, Jaime. Vivimos em uma época de Explosiones – Conversaciones de verano com Josué de Castro em Santander. Santander/Espanha, PUEBLO, 01/08/1970.

A solução para os problemas do mundo seria uma saída pacífica, pois "Na fase de violência se perde muito a lucidez e a consciência das circunstâncias"[10], mas apesar da ameaça de uma guerra nuclear pairar sobre o mundo, como esta seria fatal para a vida no planeta, acreditava que a bomba nuclear havia acabado com a possibilidade de uma nova guerra, ao menos uma guerra mundial, pois nesta não haveria vencedores, por isso afirmava convicto: "Anteriormente a guerra era a realidade e a paz utopia. Hoje, é o contrário, a guerra é impossível, e, portanto, é a guerra que passa a ser utopia".

Diante das manifestações de revolta e de protestos, em especial por parte da juventude em várias partes do globo, em especial as que sacudiram a França e a Alemanha em 1968 e as quais presenciou como professor em Vincennes, na França, ponderava que, apesar dos tumultos estas deveriam ser vistas como um bom presságio, indicador de um despertar de consciências, pois ao contrário do que muitos pensavam "não é a revolta que caracteriza o nosso tempo, mas pelo contrário, o conformismo" e acrescenta:

> Já Camus o tinha dito: "a verdadeira paixão do século XX é a servidão". Eis porque eu me alegro com o recente surto de contestação. Ela existe (a revolta)[11] em todo lado, tanto a leste como a oeste manifesta-se contra toda a civilização, culpada de não ter sabido encontrar resposta para os problemas essenciais: o perigo atômico, a fome e as guerras. A contestação é um despertar, um retorno à objetividade nas sociedades onde as consciências adormeceram.[12]

Apesar dos tempos tumultuados que vivia no final da década de 1960 e início de 1970, dos prognósticos sombrios que já se anunciavam, inclusive sobre a crise planetária

10 Josué de Castro: Las dudas de um pacifista, entrevista realizada por Túlio Raul Rosembuj. Madri, s/d.
11 Grifo meu.
12 Josué refere-se a vários acontecimentos que abalaram a Europa e os EUA em especial, mas também o Terceiro Mundo, tais como: a revolta dos estudantes na França e na Alemanha em 1968; a Primavera de Praga; o Movimento Hippie nos EUA como protesto às armas atômicas e à guerra do Vietnã; os movimentos de Libertação Nacional na América Latina, liderado por jovens na sua maioria, entre outros. A década de 60 e início de 70 presenciaram um crescente surto de manifestações de protestos e revoltas contra o "status quo". Alguns pensadores da época viram nestes movimentos um prenúncio de um período de "direitização". Vide: CUEVA, Agustín. Guinada Conservadora, In: CUEVA, Agustín. (coord.) Tempos Conservadores. A direitização no Ocidente e na América Latina. São Paulo: Hucitec, 1989. P. 19 – 38.

e os problemas ambientais, a esperança é a tônica de suas argumentações, pois acreditava que a esperança e solidariedade deveriam contaminar o planeta como um todo, afinal toda a sua vida havia sido baseada em esperanças, a esse respeito argumentava:

> Não é possível que alguém que se preocupasse como eu, com o problema da fome, do subdesenvolvimento e da miséria não estivesse sempre com esta ansiedade, esta preocupação e angústia sobre o futuro da humanidade. Por outro lado, como homem de ciência, que procura ver, vislumbrar o que pode trazer a ciência e a técnica à humanidade, ao mesmo tempo que essas a ameaça, só um homem que tem esperança e que no fundo é um otimista a longo prazo — depois de todas as tormentas porque estamos passando ou iremos passar! — acredita que virá certamente uma era de civilização verdadeira para o homem do amanhã.[13]

Um homem de seu tempo, tempos de mudanças velozes, de um mundo que começava a tomar consciência dos problemas gerados pelo industrialismo sem freios, por uma cultura do consumismo e do desperdício, por um aumento cada vez maior do fosso que separava as nações ricas e prósperas do mundo das nações pobres e subdesenvolvidas, dos diferentes problemas ambientais como: a contaminação por agentes poluidores das reservas naturais, contaminação dos lençóis freáticos, dos mananciais de água potável, do solo, destruição da camada de ozônio, desmatamento desenfreado das reservas florestais, aumento das áreas desérticas em todo o planeta entre outros, esteve sempre sintonizado com os movimentos que surgiam.

No início da década de 1970 na Conferência Internacional sobre Meio Ambiente realizada na cidade de Estocolmo, na Suécia, a primeira a ter como pauta os problemas ambientais, se defrontaram duas correntes de pensamento: a primeira preocupada com o desenvolvimento tecnológico antipoluição e a segunda com a profilaxia e a preservação

13 Sobre a temática da crise planetária e do movimento denominado "Nova Era", vide, entre outros: MORIN, Edgar e KERN, Anne Brigitte. Terre Patrie. Paris, Du Seuil, 1993. TIEZZI, Enzo. Tempos Históricos, Tempos Biológicos - A Terra ou a Morte, os Problemas da Nova Ecologia. São Paulo: Nobel, 1988. CONTI, Laura. *Ecologia - Capital, Trabalho, e Ambiente*, 2a ed. São Paulo: Hucitec, 1991. AL GORE. *A Terra em Balanço, Ecologia e o Espírito Humano.* São Paulo: Augustus, 1993. JR. Harold Helfrich. (Coord.) *A Crise Ambiental - A Luta do Homem para Viver Consigo Mesmo.* São Paulo: Melhoramentos, 1974; *Nosso Futuro Comum. Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento*, 2ª. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1991. TERRIN, Aldo Nafale*, Nova Era, A Religiosidade do pós-moderno.* São Paulo: Loyola, 1996.

do que poderia ser salvo da destruição, portanto contra o modelo de desenvolvimento em vigor, Josué alinhava-se a esta segunda corrente e na época coordenava um grupo de estudos em Vincennes que estudava a preservação da Amazônia de um mau tipo de desenvolvimento. O grupo de Vincennes tem um caráter pioneiro, pois esta era uma temática que não fazia parte das discussões acadêmicas, em especial nas áreas das ciências humanas e muito menos com equipe multidisciplinares, como a que foi criada por Josué na França.

A questão ambiental a partir de 1970 é cada vez mais inserida em seus discursos e estudos, embora desde meados da década de 1940 quando publicou Geografia da Fome (1946), esta questão já estivesse implícita em suas análises sobre a problemática da fome e do subdesenvolvimento, este conceituado como um produto inevitável do desenvolvimento. "É o outro lado da medalha", afirmava Josué.

Em entrevista concedida em 1972, deixa explícito seu entendimento da relação entre fome e poluição, ou melhor, da fome como um problema ambiental:

> (…) os países subdesenvolvidos são presas da fome, da miséria, das doenças de massa, do analfabetismo. O Homem do Terceiro Mundo conhece essa forma de poluição chamada "subdesenvolvimento". E devo dizer que esta é a forma mais grave, mais terrível de todas. (…) O desenvolvimento traz consigo, de um lado, suas riquezas, suas novas fabricações e, de outro, seus dejectos. O Terceiro Mundo está no lado dos dejectos. (…) o subdesenvolvimento que sofrem é a secreção de um tipo de desenvolvimento, concebido sem respeito pela Natureza e no qual o homem não passa de um instrumento da produção. (…) Para dominar realmente o problema do meio ambiente, seria preciso, além de uma ampla consulta geral indispensável, a autoridade de um "governo mundial", ou se, a expressão incomoda, de uma instância planetária soberana a ser definida.(…)"[14]

"Não há pior contaminação ambiental que a intromissão dos países poderosos nos assuntos internos dos países pobres.[15]

Segundo afirmava havia soluções técnicas para resolver o problema da fome a nível mundial, por isso não havia nenhum perigo de "morrermos de fome tecnicamente.

14 TERRE ENTIÈRE. Número dois, setembro, 1972. Entrevista feita por Jean Prédine e Roger Wellhoff.
15 In: A SEMANA, Caracas, Venezuela, 20 de junho de 1972.

Podemos morrer de fome politicamente".[16]

Crítico e alinhado com uma outra proposta de desenvolvimento e progresso, embasada em novos paradigmas, advertia que era necessário passar da deformação à formação dos homens, processo que exigiria a reintegração da noção de sagrado à esfera da vida comum, mas para que tal ocorresse era indispensável separar o sagrado da religião, pois:

O sagrado está profundamente ligado às relações entre o espírito e o mistério irredutível do real. As religiões são, somente, formas transitórias do sagrado, perecíveis porque se cristalizam. Antes de Constantino, havia cristão e quase não havia Igreja. Quando Constantino fez do cristianismo a religião do Estado, passou a existir uma Igreja, mas deixou de haver cristãos.

O sagrado é, de fato, inerente àquilo que somos e ao que fazemos. A vida é sagrada, a natureza é sagrada. É preciso transferir a noção de sagrado das religiões para o mundo inteiro.

Para Josué só havia um caminho a escolher, o da paz. Tratava-se apenas de escolher o tipo de paz e é com certa ironia que conclui a respeito da escolha:

> Trata-se apenas de escolher o tipo de paz: ou a paz da harmonia entre os homens considerada como uma sociedade solidária, dentro de uma cultura realmente universal, essa paz dos homens vivos, ou a paz dos cemitérios, em que será transformado o planeta, se realmente predominar a loucura dos homens.[17]

16 SILVA, (1998).

17 Os depoimentos foram extraídos de várias entrevistas concedidas entre 1968 e 1972 e representam os últimos depoimentos de Josué de Castro, evidenciando sua preocupação diante das perspectivas futuras dos rumos da sociedade humana. Neste final de século estamos vivenciando as considerações de suas reflexões baseadas na Prospectiva. Vide: Conversando com Josué de Castro em SEARA NOVA, Portugal, 1970, p. 4 e 8; Aprés la Conférence Mondiale sur le Commerce et le développement, entrevista de Jean Wolf. In: LA VIE AFRICAINE, nº49, 21 de maio de 1964; Josué de Castro (Um Animal Pré Atômico), depois de uma catástrofe só escaparão os caranguejos. In: VISÃO MUNDIAL, Portugal, 1 de maio de 1970, p. 33 - 37; Josué de Castro fala ao S.I. Entrevista de Afonso Cautela. In: Revista SECULO ILUSTRADO, Portugal, 29 de agosto de 1970. nº 1701, p. 16 – 21; Esprit nouveau dans un monde nouveau. Revista UNIVERS (Tema Construire) Publication annuelle de la Sociéte Teillard de Chardin, Bruxelas, 12 de setembro de 1968. nº 5, p. 67 - 70; Josué de Castro; Du Tourisme qui coûte Cher. Entrevista de Maurice Achard. In: COMBAT, Paris, 1970; Josué de Castro - Cidadão do Mundo. Entrevista de Gonçalves Araújo. In: VISÃO MUNDIAL, Portugal, 14 de março de 1969, p. 31 - 33; Entretien avec Josué de Castro. Entrevista de A. M. Duchesne, In: REVUE CHRÉTIENNE DE CULTURE. maio de

Novos Rumos do Planeta?

A fome, segundo Castro, era o problema crucial que desafiava os governantes e que necessitava de uma solução urgente, bem como deveria ser visto como a ponta de um iceberg a denunciar as causas de sua existência. Segundo este autor era necessário despertar a chama da humanidade que parecia estar adormecida na consciência dos homens diante de uma estranha tolerância para com a intolerável calamidade da fome no mundo. Refletindo com base nas crises que já se anunciavam no final de 1960 e início de 1970, chama a atenção para a necessidade de pensar em uma nova visão de humanidade, muito próxima da "consciência planetária" proposta por Morin (1993), de uma responsabilidade para com o planeta e esta mudança radical só poderia começar na irmandade dos homens contra a mais terrível situação de miséria humana: a fome.

Esta nova visão de humanidade obriga-nos a rever nossos paradigmas, bem como a repensarmos nosso modelo de desenvolvimento. Não é possível justificarmos a exclusão social de três quintos da população do mundo condenada à fome e a miséria, para que dois quintos apenas desfrute dos avanços científicos e tecnológicos, viva dos confortos que a modernidade pode proporcionar, tenha o direito de sonhar.

Adentramos o novo século com guerras fratricidas, guerras econômicas, perseguições étnicas, intolerância para com o Outro. A miséria e a fome continuam a campear por extensos territórios em todo o planeta dizimando milhares de pessoas por ano, mas parece que cada vez mais nos acostumamos com a desgraça alheia e toleramos o intolerável. Agimos como se não tivéssemos nenhuma responsabilidade sobre o destino do planeta e sobre os nossos semelhantes.

Apesar dos progressos conseguidos, da modernidade que nos circunda, adentramos o século XXI nos deparando com cenas de barbárie típicas de eras pretéritas. Ao lado de grandes conquistas no campo científico e técnico, significativa parcela da população morre de fome, não diminuímos as disparidades econômicas e sociais entre

1968. nº 293. p. 3 - 5 e 24; Josué da Castro; las dudas de um pacifista. Entrevista de Túlio Raul Rosembug. Madrid s/id; Entrevista com Josué de Castro. In: Revista SEARA NOVA, Portugal, julho de 1972, no 1521. p. 8 - 10; Outra vez Josué de Castro. In: Revista ÍNDICE, Madrid, 1970. P. 55; La Surpopulation est un faux probleme. In: LES INFORMATIONS, Paris, 8 de maio de 1972. nº 1408. p. 100 - 106; Repenser Le Monde - A locution de M. Josué de Castro. Revista CITES UNIES, Paris, janeiro 1968. nº 52 – 53. p. 57 - 59.

as nações, ao contrário, acentuamo-las. Temos um mundo em guerra, não uma nova Grande Guerra como se temia no final da década de 1950, mas pequenas e intermináveis guerras fratricidas espalhadas pelos quatro cantos do planeta e alimentadas pelos interesses econômicos de grandes corporações e países que lucram com a morte e dizimação de povos inteiros. Guerras que dizimam anualmente milhares de pessoas e deixam outras tantas inválidas, guerras alimentadas pelo ódio e a intolerância. Guerras que põem em risco o equilíbrio da vida, mas que se banalizaram pela forma como são noticiadas pelos meios de comunicação e que parecem não comover mais os que delas estão distantes. É como se a guerra e a morte de inocentes fosse um fato normal e necessário. A morte e o sofrimento do "outro" foi naturalizada e banalizada pela lógica discriminadora da modernidade.

Banalizamos a violência. Estamos cada vez mais intolerantes, individualistas e egoístas, estamos nos tornando tribais num mundo globalizado. Vivemos em guetos mesmo que de alto luxo. Queremos distancia dos que não consideramos iguais a nós. Não os enxergamos, não temos o menor interesse por seus dramas. Buscamos cada vez mais um cordão de isolamento social. Eis um retrato do que nos trouxe a modernidade.

Há uma relação entre o Eu, o Outro e a intolerância. Héritier (2000, 24) esclarece que a intolerância é sempre, essencialmente, a expressão de uma vontade de assegurar a coesão daquilo que é considerado como que saído de Si, idêntico a Si, que destrói tudo o que se opõe a essa proeminência absoluta. A intolerância cresce à medida que nos isolamos e nos distanciamos dos que nos parecem diferentes, dos que nos obrigam a pensar a alteridade e mais, a conviver com ela. Neste sentido, a intolerância serve aos propósitos dos que se julgam ameaçados.

Alain Touraine (1999) nos ensina que quando estamos todos juntos, não temos quase nada em comum; e quando partilhamos crenças e uma história, rejeitamos os que são diferentes de nós. Paradoxalmente somos cada vez mais intolerantes em nome da tolerância. Fechamo-nos em círculos pequenos e ignoramos o destino do Outro em nome do respeito à diferença, à individualidade, a alteridade e acabamos tolerando o intolerável.

O perigo de tolerar o intolerável é o alerta que Susan George faz em O Relatório Lugano (2002), uma obra de ficção que denuncia o projeto saneador da modernidade /desenvolvimento, que tendo como propósito pensar o futuro bem estar

da humanidade, condena os mais pobres a sua própria sorte. As medidas propostas pelos especialistas responsáveis pelo fictício Relatório já estão sendo executadas, pois uma parte considerável do mundo habitada pelos mais pobres parece não mais fazer parte dos planos de ajuda para o desenvolvimento, bem como suas populações vem sendo dizimadas pela fome, doenças e guerras, deixadas à própria sorte, sem que nos preocupemos com o fato. É uma lógica perversa que exclui os desvalidos como se eles fossem os responsáveis por sua miséria.

Os binômios desenvolvimento/modernidade e ciência/técnica são o corolário de nossos tempos, contudo apesar de todo o avanço conseguido em várias áreas do conhecimento, inúmeros são os problemas apontados como decorrentes da modernidade e que nos colocam numa encruzilhada para os tempos futuros. A questão do inchaço das cidades, da poluição, da violência, da intolerância, dos desafios para o controle das armas de destruição em massa, das guerras, da fome (que ainda grassa no planeta), das minorias, da escassez cada vez maior dos recursos naturais, com destaque para a questão da água que, segundo alguns analistas, será o mote de futuras guerras, que parece já estão em curso, compõem o elenco desses problemas.

O inchaço das cidades é um tema que tem preocupado os urbanistas, gestores urbanos, e estudiosos da questão, em especial quando se referem às cidades latino-americanas que, na visão de muitos cientistas passam por um momento de crise territorial. Conforme declarou o professor colombiano Emilio Pradilla Cobos[18], em recente visita a Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, "Numa perspectiva futura, até 2050 nenhuma cidade irá resolver seus problemas. Esta é uma das tragédias das cidades latino-americanas causadas pelo neoliberalismo".[19]

Para Pradilla as cidades latino-americanas "cresceram em nichos ecológicos e não souberam resolver problema como a captação e o despejo da água. Não vou nem entrar no problema do lixo... Estamos contaminando os lençóis freáticos e o solo e não temos uma solução possível em vista". Em sua exposição o professor e urbanista destaca vários pontos de análise para se pensar a cidade nestes novos tempos: transporte e transito, violência e empreendimentos privados são alguns dos itens abordados e que mereceram uma reflexão.

18 Professor da Universidade Autônoma Metropolitana, Xochimilco, na Cidade do México e da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

19 Extraído de Envolverde – Revista Digital de Meio Ambiente e Desenvolvimento. Vide a respeito: http: HTTP://envolverde.ig.com.br/materia.php?cod=51129&edt=1

Os estudos sobre a questão urbana têm se voltado cada vez mais para a relação sociedade e meio ambiente, pois à medida que o espaço urbano vai sendo construído, os problemas relativos ao ambiente natural passam a compor um somatório com os relativos ao ambiente sócio-cultural, tendo em vista que o meio ambiente é uma totalidade que engloba o meio físico, biótico e as sociedades e culturas humanas que nele interagem. Um dos problemas que tem preocupado tanto os estudiosos da questão ambiental urbana, como os planejadores urbanos e os estudiosos que se debruçam sobre as complexidades da vida citadina, diz respeito ao problema do lixo produzido e sua destinação.

Por problemas ambientais devem ser entendidos não apenas os relativos à devastação, destruição e empobrecimento do meio natural, mas os expressos pela exclusão social, como a fome, o desemprego, a falta de condições dignas de moradia, a carência educacional, a deficiência dos serviços de saúde, de transportes, enfim de cidadania.

Durante mais de cinqüenta anos o tema chave das agendas mundiais foi o combate à pobreza no mundo e o conceito de subdesenvolvimento surge como explicativo da realidade vivida pelos países pobres do Globo. No afã de combater o subdesenvolvimento foram estabelecidas inúmeras estratégias de desenvolvimento para as regiões carentes. Milhões de dólares foram aplicados em sucessivos programas que tinham como meta "alavancar" as deficientes economias e preparar a "decolagem" dos países pobres.

Em contrapartida a essa "ajuda" das nações ricas e desenvolvidas para com as nações pob res e subdesenvolvidas, o fosso entre ricos e pobres se acentuava cada vez mais e, em sua ânsia e necessidade de expandir-se, o capital completou a sua partilha do mundo, não se esquecendo de fincar pé e impor a sua regra em nenhum recanto do planeta.

A esse processo de expansão capitalista total dá-se o nome de Globalização. De modo que pensar o mundo hoje, é pensá-lo na lógica da globalização, com todos os seus efeitos positivos e negativos. Não se trata de gostar ou não, de querer ou não, de estar a favor ou contra, o processo de amalgama do mundo sob a égide do capital tem cumprido a sua missão.

Na década de setenta do último século uma nova questão se fez presente e imperativa nas agendas mundiais que discutiam a situação planetária e acabou por colocar

em cheque toda a lógica desenvolvimentista até então considerada correta: o planeta estava agonizando. A corrida desenfreada do desenvolvimento capitalista, alicerçada no mito do progresso, havia provocado e continuava de forma exponencial a provocar danos irreparáveis à vida no planeta. O destino da Terra e de toda a humanidade estava na berlinda.

A questão da sustentabilidade da vida na Terra é atualmente uma temática presente em quase todos os debates sobre as sociedades humanas e os rumos civilizacionais. Como os povos antigos que buscavam nas estrelas respostas para velhas dúvidas, o homem moderno busca nas telas dos computadores decifrar os enigmas de seu destino e de sua origem. Vive sob uma nebulosa de incertezas, a par de tantas questões solucionadas.

À medida que as respostas nos chegam através dos avanços conseguidos nas várias áreas do conhecimento, as perguntas se acumulam e as incertezas tomam conta de nossas vidas e assim, apesar de tantas descobertas e avanços no campo do conhecimento científico e tecnológico, continuamos presos à incerteza de nosso destino, embora ele seja traçado por nós mesmos em nosso processo de vida.

Mobilidade/Liberdade como marco da modernidade

O homem que adentra o novo século é um ser veloz, filho do ar, das ondas eletromagnéticas, sempre em movimento, mas sem se fixar em lugar algum. É filho de Hermes, o deus de pés alados, mas também é filho de Vulcano, o forjador de armas, senhor das guerras, pois o século XX foi, e o século XXI também está sendo, marcado não só pela velocidade das mudanças, mas por guerras, grandes e terríveis guerras mundiais, com toda uma imensa seqüela de mazelas que até hoje marcam a humanidade. As conquistas no campo das estratégias de guerras deveram-se aos avanços científicos e tecnológicos, que tanto serviram para salvar vidas como para eliminá-las. Não é mais preciso sair de casa para destruir o inimigo, basta controlar um painel eletrônico e apertar botões, e em poucos segundos somos capazes de varrer da face do planeta a vida. E, assim, novamente, temos a certeza de que tornamos o mundo pequeno.

Apesar de estarmos vivendo sob a contínua ameaça de um botão apertado em hora imprópria, ou por descuido, ou ainda a mando de algum tresloucado e, desta forma

assistir ao fim da vida em nosso planeta, os avanços no campo da Biologia, Química, Física e da Ciência Médica têm aumentado a nossa expectativa de vida, que está cada vez mais longa. Na Idade Média a expectativa de vida não ultrapassava os 35 anos, no início do século XX esta média tinha se elevado um pouco, mas aos 50 anos uma pessoa já era considerada senil. Na década de 50 do último século a expectativa de vida girava em torno dos 60 anos. Hoje, em algumas regiões, em especial nos países mais ricos, ela já ultrapassa os 80 anos e, segundo as pesquisas que vem sendo desenvolvidas neste campo de conhecimento, calcula-se que até o final do século XXI, a média de vida da humanidade deverá ultrapassar os 100 anos.

Estamos tendo um conceito de longevidade diferente de nossos antepassados. Embora a expectativa de vida tenha crescido para muitos, boa parte da população da Terra, que reside em regiões pobres, ainda carece do mínimo para sobreviver e a fome ainda é a causa de boa parte das mortes, principalmente entre as crianças, e ocorrem, muitas vezes, mascaradas por enfermidades delas decorrentes. Assim, a média de vida em alguns países, e em regiões pobres de outros, ainda é muito baixa. Os avanços da ciência e da tecnologia não estão acessíveis ou a disposição de todos igualmente. Vivemos cada vez mais em mundos separados e distantes, embora as distancias tenham se encurtado e seja possível viajar numa velocidade inimaginável há cem anos.

O historiador Eric Hobsbawm (1995), após uma análise minuciosa sobre os principais marcos históricos, políticos e sociais dos últimos cem anos, concluiu que o século XX havia sido um breve século. Para o sociólogo italiano Giovanni Arrighi (1995), em seu estudo sobre os longos 600 anos de hegemonia da economia capitalista mundial, o século XX teria sido "um longo" século. As perguntas que os dois analistas fazem acerca do século que acabamos de deixar para trás e sobre os desafios do novo século, coincidem de certo modo e, sem dúvida, estão afinadas com a preocupação de outros analistas sobre os rumos que a humanidade irá tomar no século que se inicia. Vivemos como bem afirma Morin (1994) tempos de incerteza.

O acelerado desenvolvimento tecnológico resultante das conquistas e avanços na área científica mudou o sentido de nossa inserção no mundo com a quebra de fronteiras tradicionais que delimitavam os espaços limítrofes de circulação de uma classe em relação à outra. As ondas magnéticas da viagem virtual estão potencialmente abertas a todos que puderem nelas navegarem, até mesmo aos piratas do novo tempo, aos caçadores de informação alheia, os "hackers", sem dúvida uma nova e estranha pirataria.

Nas telas do computador, essa poderosa espaçonave doméstica, as identidades são diferenciadas e selecionadas apenas em relação ao seu potencial de navegação e aos seus campos de interesse, o contato pessoal é substituído pela imagem virtual, neste sentido o público e o privado passam a desempenhar um novo papel. Há conseqüentemente um novo redimensionamento dos conceitos de tempo/espaço, dentro/fora, perto/longe, aqui/lá.

O século XX foi marcado por grandes e significativos avanços e conquistas no campo do conhecimento científico e tecnológico que avançam rapidamente já nesse início do século XXI. As novas tecnologias de comunicação encurtaram as distancias e o mundo tornou-se pequeno, o homem mais veloz, e a tradicional noção de espaço e tempo ficou cada vez mais afetada. Em termos concretos o mundo não cresceu nem diminuiu, mas navegamos e nos comunicamos atualmente quebrando as fronteiras da tradicionalidade espacial e temporal. Há, nesse sentido, uma nova geografia da espacialidade a nos desafiar.

Em termos reais as distâncias continuam as mesmas se o trajeto for pensado em termos lineares, contudo não é essa mais a realidade nem a lógica da comunicação que mede as distancias no mundo moderno, pois não é mais preciso sair de casa para estarmos juntos de irmãos distantes, não precisamos enfrentar o perigo e as aventuras de uma viagem se a realizamos no conforto de nossa casa, em segurança. Andamos pelo mundo sem que sejamos incomodados e sem que incomodemos as pessoas dos lugares por onde andamos, sem que precisemos nos envolver com os problemas corriqueiros dos lugares onde estamos/não estamos. Entramos e saímos com a rapidez que queremos ou que a tecnologia a nossa disposição nos permita.

A mobilidade desses novos tempos está associada à condição de liberdade, cada vez mais reivindicada como um direito de nossa época, em que as fronteiras do mundo tornam-se cada vez menores e até inexistentes, em alguns casos. O acesso a informação rápida e globalizada faz de uma parcela da população mundial turistas permanentes,[20] sem necessidade de vistos e passaportes. Ligados via Internet esses viajantes quebram os limites de espaço/tempo convencionais. Estão em quase todos os lugares sem deslocarem-se de seus nichos protetores. Não ferem o princípio ordenador e saneador da modernidade, ao contrário, são o seu referendo. Deslocam-se não premidos por um

20 A respeito desse conceito ver BAUMAN (1999), em especial o capítulo 4, "Turistas e Vagabundos".

instinto de sobrevivência, como último recurso para preservarem as suas existências, para fixarem-se, mas porque desfrutam do "status" de poder ir e vir a qualquer momento, pois estão inseridos nos códigos da nova ordem, são os incluídos.

Esses novos "Argonautas", viajam sem compromisso/envolvimento/pertencimento com os lugares em que aportam, sempre por pouco tempo. Cumprem apenas a regra de um jogo que os coloca nesta aventura que é a mobilidade. Aliás, como bem assevera Bauman, o nome do jogo é mobilidade:

> (...) a pessoa deve poder mudar quando as necessidades impelem, ou os sonhos o solicitam. A essa aptidão os turistas dão o nome de liberdade, autonomia ou independência, e prezam isso mais do que qualquer outra coisa, uma vez que é a "conditio sine qua non" de tudo o mais que seus corações desejam (1998: 114).

Os viajantes do jogo da mobilidade/liberdade/escolha são esperados e saudados, bem-vindos, pois mal chegam já estão de partida, não há insegurança a ameaçá-los, nada os prende ou os expulsa, apenas a sua vontade é que orienta as chegadas e partidas, os roteiros da caminhada. Pertencem a uma rede e as relações humanas ampliam-se ou reduzem-se conforme as pessoas estejam situadas: dentro ou fora da rede. O espaço que codifica esta nova realidade foge aos limites dimensionais do espaço territorial/arquitetônico, é cibernético, liberta os viajantes dos obstáculos físicos ou temporais, dos limites do aqui e lá. Há, consequentemente, um novo redimensionamento dos conceitos de tempo/espaço, dentro/fora, perto/longe, aqui/lá.

O desenvolvimento tecnológico mudou o sentido de nossa inserção no mundo com a quebra de fronteiras tradicionais que delimitavam os espaços limítrofes de circulação de uma classe em relação à outra. As ondas magnéticas da viagem virtual estão potencialmente abertas a todos que puderem nelas navegarem, até mesmo aos piratas do novo tempo, aos caçadores de informação alheia, os "hackers", sem dúvida uma nova e estranha pirataria.

Nas telas do computador, essa poderosa espaçonave doméstica, as identidades são diferenciadas e selecionadas apenas em relação ao seu potencial de navegação e aos seus campos de interesse, o contato pessoal é substituído pela imagem virtual, neste sentido o público e o privado passam a desempenhar um novo papel.

Esse "Admirável Mundo Novo"[21] trouxe consigo uma nova mística assentada na crença do progresso inexorável, em seu nome tudo é e pode ser justificado. A respeito desse culto ao progresso como máxima de um tempo Morin e Kern (1994) em Terra Pátria são bem cautelosos e chamam a atenção dos leitores para a necessidade de se repensar o nosso conceito de desenvolvimento e progresso que tem conduzido o planeta ao esgotamento dos recursos naturais, ao aumento do fosso que separa ricos e pobres, bem como a crescente onda de intolerância que vem marcando a política dos países ricos frente às ondas migratórias das populações das regiões pobres do globo que buscam uma alternativa de sobrevivência.

Mas, ao lado dessa nova ordem de mobilidade produziu-se uma nova forma de exclusão, de um lado a mobilidade significa e é o símbolo maior da liberdade, bandeira defendida como conquista da ciência e da técnica, de outro significa a reclusão, pois nem todos podem participar do jogo da mobilidade/liberdade. A contrapor-se aos incluídos, os viajantes modernos, estão os banidos, também fruto dos tempos modernos, do modelo de desenvolvimento em curso.

Fora da rede, os banidos estão separados por obstáculos físicos e distâncias temporais, estão sujeitos as barreiras convencionais da sociedade, para estes prevalecem às tradicionais fronteiras, há territórios permitidos e áreas proibidas. A anulação tecnológica das distâncias temporais/espaciais, liberta uns e confina outros. Como esclarece Bauman:

> Para algumas pessoas ela augura uma liberdade sem precedentes face aos obstáculos físicos e uma capacidade inaudita de se mover e agir à distância. Para outras, pressagia a impossibilidade de domesticar e se apropriar da localidade da qual têm pouca chance de se libertar para mudar-se para outro lugar. Com "as distâncias não significando mais nada", as localidades, separadas por distâncias, também perdem seu significado. (...) Alguns podem agora mover-se para fora da localidade - qualquer localidade - quando quiserem. Outros observam, impotentes, a única localidade que habitam movendo-se sob seus pés (1999: 25).

A modernidade tem produzido um novo tipo de excluídos sociais, que perambulam pelo mundo em busca de um porto seguro, mas em nenhum lugar em

21 Referencia a obra de Aldous Huxley (1968)

que chegam são bem recebidos, pois são vistos como uma nova ameaça, e não raro tratados como lixo, a modernidade do lixo (Silva, 1999). Para muitos, os imigrantes legais ou ilegais, que aportam em busca de melhores condições de vida, fugindo de perseguições étnicas, religiosas e políticas, buscando a tolerância que não encontraram em seus países de origem, atrás do "El Dourado" representado pelas regiões mais ricas do mundo, significa a "invasão dos bárbaros", e deve ser rechaçada a qualquer preço.

Delineando caminhos para o amanhã

Os desafios no campo das ciências sociais para dar respostas às questões que surgem em detrimento dos novos valores que se fazem presentes na vida social e que afetam de forma direta ou indireta populações inteiras são cada vez mais prementes e perturbadores, pois será preciso abdicar de algumas verdades científicas tidas, até então, como inquestionáveis e admitirmos que no campo do conhecimento é como se ainda engatinhássemos.

O racionalismo científico que marcou o desenvolvimento das sociedades ocidentais a partir do século XVIII e moldou a lógica do mundo pelos valores decorrentes da ocidentalização do pensamento, se nos trouxe por um lado conquistas e avanços significativos "nos fez modernos", por outro foi o responsável por um modelo de desenvolvimento perverso e destruidor, tanto para o meio natural como para as culturas humanas. Não se trata, contudo, de abdicarmos do conhecimento acumulado e partir do zero, não vamos voltar às cavernas e nem reinventar a roda, mas é preciso abandonar a postura dogmática e preconceituosa de que só através da ciência tradicional encontraremos respostas para os desafios que vivenciamos.

A nossa empreitada é bem maior do que muitos julgam e bem mais desafiadora, pois precisamos recuperar todo um saber acumulado por culturas milenares e que foi abandonado e desprezado na poeira do tempo como crendices desprovidas de sentido. Alguns desses saberes perderam-se para sempre, pois os povos que os detinham foram dizimados em nome da cruzada racionalista financiada pela empreitada especulativa do capital, quer marcada pela cruz, quer marcada pela espada.

É preciso redescobrir conhecimentos, encontrar novos métodos de investigação e interação com o meio que nos cerca. É preciso aprender a ouvir e enxergar, a sentir,

a conviver com as outras formas de vida que conosco dividem o planeta. É preciso encontrar novas formas de sociabilidade, de desenvolver a arte de viver de forma harmônica com os nossos semelhantes e com a natureza. É preciso respeitar a unidade e a diversidade e compreender que trazemos essa dualidade em nós mesmos. Mas, sobretudo, é necessário que as benesses da modernidade possam estar à disposição de todos. A fome, a miséria, a exclusão social têm que ser eliminadas da face do Globo. Não é possível que uma ínfima parte da população do mundo desfrute dos bônus do progresso conquistado e a maioria tenha que arcar com o ônus da empreitada. O fosso que separa as nações ricas das nações pobres precisa, urgentemente, ser diminuído para que evitemos, como alertava Josué de Castro já na década de 1960, uma explosão pior que a da bomba atômica, a explosão dos famintos.

Estes são alguns dos desafios que temos que vencer se queremos o respeito das gerações futuras, aliás, diante dos dados apresentados pelo último relatório sobre as condições climáticas do planeta, o certo seria dizer, se queremos ter gerações futuras. Está em jogo a construção de um novo sentido de humanidade que leve em conta o homem e a natureza, e não o homem versus a natureza, o homem como natureza, pois fazemos parte e dependemos da natureza. A idéia de natureza deve incluir as sociedades humanas e não se opor a elas e este é um grande desafio, pois desenvolvemos o mito das duas naturezas, a que comporta plantas, animais e minerais e a natureza humana. O novo sentido de humanidade precisa partir do principio que somos sapiens e demens, ludus, faber, e mitologycus (Morin, 2002). A Terra é o grande útero gerador de nossa vida, dela dependemos, se a destruímos, estamos destruindo a nós mesmos, não há outra natureza que nos acolha, não sobreviveríamos numa bolha de plástico estéril, embora essa ficção alimente o imaginário de muitos.

Vivemos a era planetária, não há mais esquinas perdidas no mundo, não há mais recantos isolados onde possamos nos refugiar, nos esconder, fugir de nosso próprio destino. Para melhor ou para pior cada um de nós, rico ou pobre, como nos lembra Morin (Morin, 1994), trás em si, sem saber, o planeta inteiro. A mundialização é ao mesmo tempo evidente, subconsciente e onipresente.

O caos, a desordem e a incerteza que caracterizam o nosso tempo, tempo da modernidade e/ou como afirmam outros da pós-modernidade, parecem conter os prenúncios de uma nova era, os ruídos de uma transformação histórica anunciada pelo

cantochão incômodo dos banidos que, de porta em porta pelos continentes anunciam-se como os novos revolucionários, porta-vozes de um novo humanismo, cuja racionalidade basear-se-á na construção do novo homem, que é *demens* e que é *sapiens*.

Referências bibliográficas

ARRIGHI, Giovanni. O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 1995.
BAUMAN, Zygmunt. O Mal-Estar da Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998.
_____. Globalização. As Conseqüências Humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
GEORGE, Susan. O Relatório Lugano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.
HÉRITIER, Françoise. "O Eu, o Outro e a intolerância". In: A Intolerância. Foro Internacional sobre a Intolerância, UNESCO, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997/ Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. P. 24-27.
HOBSBAWM, Eric. Era dos Extremos. O breve século XX. 1914-1991. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
HUXLEY, Aldous. Admirável mundo novo. Rio de Janeiro: DIFEL, 1968.
MORIN, Edgar & KERN, Brigitte. A Terra Pátria. Portugal: Instituto Piaget, 1994.
_____. Ciência com Consciência. Portugal: Europa-América, 1994
_____. O Método IV, As idéias: a sua natureza, vida, habitat e organização. Portugal: Europa-América, 1992.
_____. O Método V. A humanidade da humanidade. A identidade humana. Porto Alegre: Sulina, 2002
SILVA, Tânia Elias M. da. Josué de Castro: Para uma Poética da Fome. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica, 1998. Doutorado.
_____. A Modernidade do Lixo. In: Candeeiro. Revista de Política e Cultura da Seção Sindical dos Docentes da UFS. Ano 2, vol. 3, outubro de 1999. Aracaju: ADUFS. P.18-24. ISSN 1517-1175.
TOURAINE, Alain. *Poderemos Viver Juntos? Iguais e diferentes.* Petrópolis, Rio de Janeiro: 1999.

O processo de remitologização da natureza amazônica através da literatura de Paes Loureiro

Maria Goretti Ribeiro
(UFPB)

Luminares em torno do processo de remitologização na literatura modernista.

O processo de remitologização na literatura ocidental do século XX foi uma tendência a "recorrer à mitologia como instrumento de organização da matéria artística e meio de expressão de certos princípios psicológicos 'eternos' ou, pelo menos, de modelos nacionais estáveis da cultura". Refere-se à "idéia da eterna repetição cíclica dos protótipos mitológicos primitivos sob diferentes 'máscaras'". Deste modo, "os escritores tentavam mitologizar a prosa do cotidiano criando seus personagens a partir da alternância original dos heróis lendários e mitológicos". O mitologismo se tornou instrumento de estruturação da narrativa e mantém estreita relação com a psicologia universal do inconsciente, abrindo caminho para a interpretação do fenômeno literário em termos simbólico-mitológicos. Tal tendência resultou de certa tomada de consciência da crise cultural burguesa e da superação dos limites histórico-sociais e espacio-temporais. (Cf. MIELIETINSKI, 1987, p. 1-3).

Gilbert Durand (1997, p. 6) concebe que o imaginário humano está representado nas artes e na cultura como "uma espécie de museu de todas as imagens passadas, possíveis, produzidas e a serem produzidas" ou ainda que "um conjunto de imagens e de relações de imagens – que constitui o capital pensado do *homo sapiens* – nos aparece como o grande denominador fundamental onde vêm se arrumar (ranger) todos os procedimentos do espírito humano".

A literatura ocidental está fundamentada em pilares míticos clássicos greco-latinos enquanto a matéria poética se inspira em modelos arquetípicos transmitidos de geração a gerações de poetas, de dramaturgos, de romancistas, de contadores de histórias, entretanto cada época dialoga com os mitos de uma forma diferente e com objetivos distintos.

É inquestionável que a literatura brasileira se formou de mitos recidivos da literatura européia até o Modernismo do início do século XX, recriando o imaginário estrangeiro na mesma medida em que o ato criador carrega o fardo das influências. Ainda que o Modernismo se ufane dos albores e calores de seus manifestos nacionalistas em favor de uma produção autenticamente nacional, sabe-se que esse movimento foi totalmente influenciado pela vanguarda européia, ao menos na primeira fase. A despeito das motivações regionais nortistas e nordestinas filtradas das tradições folclóricas brasileiras, a tendência à mitologização no Modernismo brasileiro, principalmente dos anos 40 a 70, conserva os resíduos folclórico-mitológicos que construíram as narrativas gregas desde Homero. Percebem-se traços do pensamento mitológico clássico no nosso imaginário poético, em cuja representação manifestam-se arquétipos universais modelados pelo ufanismo romântico, este que criou um modelo de herói que não tinha o nosso perfil, bem como uma cosmogonia pagã que não nos pertenceu.

Ana Pizarro (1994) comenta que os europeus trouxeram os mitos de imposição quando aportaram na nova América; veio com eles sua cultura, desceram de seus barcos os seres míticos e as utópicas construções de felicidade que hoje fazem parte do repertório de nosso imaginário. Portanto, a imaginação brasileira é mitofágica desde a colonização, os modernistas apenas ressuscitaram o imaginário greco-latino disseminado no Ocidente.

O escritor Paulo Leminski (1994, p. 60) afirma que a mitologia grega é "porção substantiva da cultura ocidental e sempre foi o primeiro alimento do poeta culto, seu *soft-were* do fantástico, referencial de imagens, delírio compartilhado". Ressaltando o valor da mitologia na literatura, nas artes, na cultura, ele diz que "essa imensa máquina imaginária atravessou viva a Idade Média, reacendeu no Renascimento italiano e sobreviveu, impávida, até o romantismo do século XIX, quando começou o seu processo de esquecimento", renascendo de forma própria no Modernismo.

Por seu turno, explicando a relação entre mitologia e *poiesis*, Paes Loureiro (2000, p. 68-69) comenta que o poético e o mítico sempre apresentam constantes afinidades:

> É próprio do poético ter a dimensão de mito, tornando-se dimensão transfiguradora de fases históricas que são entendidas e idealizadas como épocas das origens, como se nelas tudo estivesse nascendo. Como se tudo estivesse em perene começo. Um exemplo seria o da Grécia Antiga, outro a Amazônia até praticamente os dias atuais. São épocas históricas de evolução social equilibrada em que se percebe uma especial relação com a natureza e em que os grandes choques de mudança ainda não aconteceram. É nesses contextos que o mito e a poesia assumem o papel histórico complementar de memória estética dos homens. E neles – mítico e poético – contribuem para situar o presente em relação ao passado, reorganizando o passado em função do presente. A presença desses fatores, analisados em culturas como a da Amazônia, pode revelar o papel imaginário estetizador e poetizante, no conjunto de funções que a constituem e estruturam.

Em conferência realizada na cidade de Lisboa, Portugal, por ocasião de um seminário sobre Belém do Pará, ele diz que

> a poesia ocidental tem uma tradição de matriz rural ou da natureza, desde os textos fundadores da cultura judaico-cristã, como por exemplo, o Gênesis e o Cântico dos Cânticos. Passa, também, via tradição pagã e mítica greco-romana, pela obra de Hesíodo, Homero, Virgílio e perdurando até os românticos. Essa tradição foi historicamente rompida pela modernidade da poesia de Baudelaire, que faz da cidade e não mais do campo, matéria de poesia. A partir dele, cada vez mais, a poesia encontra domicílio na cidade, sob novas formas de mitificação e transcendência. Uma nova mitologia a partir do cotidiano é fortalecida pela liberdade de expressão, conceitos, formas, materiais e o alargamento das noções de beleza e, mesmo, do estético. Exemplos dessa nova percepção poética são Manuel Bandeira, no Brasil, Fernando Pessoa, em Portugal, Jorge Luis Borges, na Argentina.

O processo de remitologização realizou-se na literatura modernista sob a forma de transculturação narrativa, preferencialmente através do regionalismo e do primitivismo literário, como atitude de oposição ao vanguardismo europeu que se expandia nos grandes centros urbanos influenciando os escritores com suas artes absolutamente novas e sedutoras. O objetivo era conservar a cultura brasileira. O regionalismo tornou-se ponte entre a modernidade e a tradição, revitalizando formas

esclerosadas da literatura oral, trazendo elementos folclóricos, representações de etnias, de raças, diversidades culturais e comportamentais para a arte literária.

De acordo com Rama (1975, p. 71-79), os transculturadores trazem para a sua criação os registros da fala local, o cantar e o contar espontâneos, os tipos regionais, o relato episódico, "as vozes sussurrantes transpostas das fontes orais" enquanto "as culturas regionais voltam a estabelecer contato com as fontes, sempre vivas, diríamos inextinguíveis, da criação mítica, sobre as quais tinham levantado seus edifícios cognitivos", revigorando e reinventando o relato mítico.

> Os transculturadores descobrirão o mito. Mas essa descoberta não se fará sob a forma da narrativa culta da época, ou seja, como plasmações literárias já congeladas sobre as quais tenta novas variações à luz do irracionalismo que mitifica o discurso racional pré-existente, mas como um repertório quase fabuloso de materiais que não tinham sido explorados nem utilizados livremente pela literatura narrativa do regionalismo, embora vivesse na região fronteiriça a ele. (...) Os narradores dessa linha reconhecerão e aceitarão as redes analógicas com que tecem os mitos, recuperarão as percepções sensíveis sobre os objetos e suas relações associativas que lhes dão base, transladarão os enquadramentos culturais à realidade, para poder vê-la através da colaboração mítica, voltam a fazer sua a 'ciência mítica'.

Zilá Bernd (s.d., p. 79) entende o transculturador como de um tipo de escritor "impuro", caracterizado, principalmente, pela oposição ao discurso canônico hegemônico, fiel à memória ancestral, que ocupa vários lugares ao mesmo tempo e que recupera formas arcaicas do falar popular.

Paes Loureiro pode ser considerado um "transculturador" porque seu projeto estético está comprometido com a tradição cultural local. Tomando a matéria poética como produto da vida humana, ele escreve sobre os interesses socioculturais da gente nortista, falando sua linguagem, revelando sua sabedoria e seu rico imaginário e redimensionando-os no tempo e no espaço e trabalha sua *poiesis* para transmitir as tradições locais dentro de um processo de transformação da realidade: dos costumes, da vida do caboclo e do índio. Ele tem consciência de que "cultura do povo é fonte inesgotável de inspiração, de símbolos, de experiências, de trabalho acumulado, de beleza, de utopias" (2000, vol. 4 p. 78).

Cantares Amazônicos

A poesia regionalista de Paes Loureiro amálgama mitologia clássica greco-latina e lendas nacionais, criando através da "fórmula mágica" do imaginário literário condições de o leitor mergulhar na natureza amazônica, contemplá-la e conhecer sua essência. A trilogia *Cantares Amazônicos* constrói um percurso lírico-épico no labirinto misterioso desse mundo verde e fluido. No primeiro livro, intitulado *Porantim*, que significa "remo mágico" ou "arma de guerra", 43 cânticos falam das águas que jorram como uma "descarga seminal" na terra, tomando de empréstimo a feliz expressão de Benedito Nunes (2002, p. 87) no prefácio desta obra. *Ritual de iniciação* metaforiza a cosmogênese amazônica ao pendor do estilo metalingüístico desse escritor:

> Era o tempo naquele, quando não existia
> a noite, nem o fogo e as caças e os peixes
> eram comidos assados ao sol.
> [...]
> A noite, essa uma, era fêmea
> e o hímen-lua vinha oculto
> em sombras sombras sombras umbras
> [...]
> Era o tempo naquele
> em que o rio,
> sem começar a ser o rio-mesmo,
> fazia sua linguagem
> e era o tempo.
> (*Cântico I*)

O segundo livro, *Deslendário*, representa a Amazônia desmitificada pela violência do homem de negócios, que ao degradar a Natureza e desconstruir mitos, destrói a sobrevivência do nativo e o seu sentido-no-mundo:

> Amazônia! Amazônia!
> A destroçada árvore de lendas.
> A desmatada agenda de cereais
> O desmentido estandarte de minérios.

Outrora era Tupã lento ensinando
Jesus Menino a nadar entre iaras.
Agora o capital acumulando
a latifúndia razão
a primitiva
a concentrada estação da mais-valia
E a desvalia do homem, atroz, desadorado,
em relatórios, cifrões, mercadorias,
– adeuses presos em cárceres de calos –
expulso de suas terras,
no ingênuo rio gêmeo de estrelas com essas noites.
(*Deslendário*)

Altar em chamas, o terceiro livro, congrega a temática urbana dos conflitos contemporâneos provocados pela posse da terra, pela devastação das florestas e pelas reminiscências do tempo:

Um índio à porta da fé
cantando esmola
a ouvidos que passam
a pés que passam
a cheques, talões que passam.
Implora, não moedas
para a sopa noturna, como pensam
e pensa.
A esmola que ele implora é a própria vida
(*Um índio à porta da igreja*).

Desta maneira, *Cantares Amazônicos* envolve o leitor com o primitivismo saudável da Natureza e alude ao resultado funesto do desenvolvimento da Amazônia, talvez com a intenção de dinamizar a poesia do lamento e de evadir a angústia do poeta ao ver a devastação dessa Região tão grande, tão rica e, ao mesmo tempo, tão vulnerável. O lamento poético pela destruição desse relicário recria imagens míticas bastante significativas, como a das míticas amazonas que lutavam contra o poder masculino, matando os homens que invadiam suas florestas. Tal imagem explica a origem do

nome Amazônia e conota seu destino de luta pela sobrevivência mediante o drama interminável das destruições. Numa espécie de estratégia de defesa, agora,

> As mulheres devoram seus amantes
> cantando as odes mágicas.
> Saltam nas águas/ e se tornam peixes.
> É longa a espreita
> (*Paisagem I*)

Transformando-se em sereias e habitando aqueles rios imensos, tornam-se tão perigosas quanto as sereias gregas ou a Serpente que lá se alonga. A metáfora estabelece um jogo comparativo entre o poder de sedução e o perigo letal que representa esses entes híbridos para os homens, efetivamente para aqueles que, como Ulisses, tinham pressa de encontrar a sua Ítaca. Lendárias guardiãs das florestas sagradas, elas podem salvar da destruição esse espaço que, outrora, era eminentemente feminino e sagrado, quando

> Princípio espaço esperma rio e canoeiro.
> Pássaro no alto,
> Arcanjo sobre peixes.
> Amazonas em cio
> cavalga pororocas,
> com seio de barrancos decepados
> réu em macaréu.

O erotismo é a motivação primordial de *Cantares Amazônicos*. A energia do Eros flui no Rio, personagem central em quase todos os poemas:

> Fecundo de sementes
> segue o rio
> e véus em vão se partem
> nos altares
> à flor das águas impuras.
> O sexo enredado de serpentes,
> as espumas da vida deslizando
> entre lábios de ondas e de lendas no clitóris da selva
> (*Cântico VII*)

para garantir a fecundidade da terra por ele deflorada. O himeneu da Amazônia reconstrói imagens simbólicas do Rio e da Terra como os Grandes Pais arquetípicos. Antropomorfizado,

> o rio desce o homem.
> A onda casticida
> se repete

rasga, penetra e fecunda as entranhas sagradas da Amazônia:

> As virilhas do rio
>
> espumam praias.
> Rosa dos ventos – cio –
> abrem-se coxas.
> Quilhas falomórficas
> penetram.
> Esquiva-se o barranco,
> as ilhas ilham-se,
> no mistério dos sáurios e crustáceos.
> Decápode animal
> A sombra avança,
> ejaculando medo e seus cilícios...
> (*Cântico XXI*)

Experiências oriundas de culturas ancestrais e o pressuposto estado original incognoscível manifestam-se nos versos como uma irrupção do inconsciente, trazendo o hierosgamos simbólico dos elementos naturais em estado puro no começo de tudo, a partir do momento em que a espuma espermática do rio insemina a terra e

> desfalece
> – agonia de agouros –
> colo virgem da selva
> verde mãe...
> (Cântico XVI).

Há uma persistência dessas imagens arquetípicas, cujos símbolos estão impregnados de significado emocional do princípio imanente de fertilidade na Idade de Ouro em que reinava a Grande Deusa Virgem como *Tellus Mater*. O desejo de retornar ao estado nirvânico de comunhão com o sagrado se refaz em cada canto à Natureza amazônica, sobretudo quando predomina a motivação do imaginário genesíaco impregnado de viscosidade seminal, como se esse solo lamacento fosse um grande útero fecundado. O imaginário poético retorna à era paleolítica reescrevendo-a na geografia fluida, verde e quente da Amazônia, cultuada ora como nubente a ser desvirginada ora como a Grande Mãe da vida e da morte, cuja carne feminal se abre passivamente para receber o sêmen fecundante desse

Rio
de muitos nomes,
Ser
e muitas formas e fomes

Espelho contra espelho
Rio só linguagem.
Rio sim sêmen de Deus
Amazonas
água e lama
(Cântico VI)

Modelada sob os auspícios do arquétipo do Grande Feminino, sobejam imagens de magnitude, grandeza, beleza, fertilidade e mistério que requisitam o entendimento do sentido simbólico do materno sagrado substancializado na linguagem poética como uma epifania.

Idealizada, mimetizada por Paes Loureiro, a Amazônia é noturna e subsume temas do Feminino arquetípico, como trevas, renovação cíclica, gestação, descida, retorno, penetração, viscosidade, profundezas, ritmo das águas, da morte, dos fluidos, do ventre gestacional, a cujos temas se prende uma constelação de imagens eróticas resultantes do líquido seminal ou muco orgástico do Rio fecundo que, ao lado da Serpente, adquire valor primacial como representação da grandeza dessa Região e do medo que provoca nos seus habitantes. A potencialidade erótico-vital da Natureza

amazônica se desvela em formas concretizadas da fluidez, noturnidade, opacidade, acolhimento, estagnação, aprisionamento, cilada dos rios, das florestas, das montanhas, das cavernas, dos abismos, das pedras, que revelam a experiência elementar do homem com o Feminino *in illo tempore* através do inconsciente coletivo. A imagem da Floresta mãe vem inverter e sobredeterminar a valorização ritual da intimidade erótica para atenuar o grande medo humano de suas entranhas devoradoras:

> No alto o fruto pende
> Maduramente aberto
> Em ventre de folhagens.
> Em joelhos e nós
> Escala dermes e cascas,
> Que de bem perto quer ver
> E que se oferta em delta.
> Aporta perto e espia
> Nos lábios labaredas que o engolem
> E dentro desse verde vasto sexo,
> Amazonsexo selva riocorrente,
> Encontra um olho fixo ocupante.
> (*Cântico XVIII*)

As imagens da Serpente incluem-se nesse diapasão, expressando o imaginário da sexualidade, do renascimento periódico, da imortalidade e da fecundidade. Portanto, a numinosidade destes conteúdos se manifesta como imaginário das sensações (percepção e sensibilidade), anélito primal das essências naturais sorvidas desse mundo fantástico e misterioso que transporta o leitor para além de si mesmo, modificando formas de ver e sentir que, como o sonho, revela a alma no estado mais puro.

O imaginário mitopoético em torno da Cobra-Grande

Muitos mitos navegam no rio poetizado por Paes Loureiro para cultuar a sacralidade da Amazônia: "Jocasta aberta em mar", "Rei Édipo Rio/ No Trombetas Tirésias ri suas águas", "Por esse rio passou o Santo Graal", "as lembranças de Glaura entre bacantes e Raimundas erguendo asas de espuma no implume igarapé", "Afoga-se

a Uiara em seus cabelos. / e, abandonado, o homem, de seus mitos, passa boiando boi-homem de bubuia,/ no esquife das ondas mortuárias", saurus, anjos, arcanjos, Yaras, Uiaras, boiúnas, centauros, até Luzbel:

Anjo de luz
ou Luzbel:
ó incerteza...
E tudo mana sempre o mesmo nada.
Árvores não havia. Nada voz.
A lenda sim movia-se nas águas
parindo sombra (cobra
entre a linguagem e a onda...)

Lábio sorvendo lábio labareda.
e a lenda enreda o tempo
ardido
ardendo

ar ido
ar sido ar sendo
terracaída
almacaída (Cântico II)

É evidente a alusão ao mito genesíaco da queda com preponderância da Serpente. Inegavelmente ctônica, a Serpente EDÊNICA é a mística guardiã da Árvore da Vida e da Morte, que ensejou a peregrinação do homem fora do Jardim, como o é a Cobra-Grande nos rios amazônicos[1]. A Serpente do Jardim do Éden recebeu o nome de *Lucifer*, que significa luz e conhecimento. Ela é o Anjo caído, na cultura judaica que proferiu a palavra da sedução para provar o fruto proibido: "Lábio sorvendo lábio/ labareda./ e a lenda enreda o tempo/ ardido/ ardendo/ ar ido/ ar sido/ ar sendo/ terracaída/ almacaída". O jogo imagético e fônico destes versos conota o significado da Serpente mítica destilando o veneno através das palavras.

1 Para a seita gnóstica ofita esse animal representa o princípio de redenção das amarras ao Jardim do Éden.

Vestindo a pele do ente mítico, a Serpente representa um dos maiores enigmas da relação do humano com a Natureza. Guardiã dos rios amazônicos, a Cobra-Grande seduz o homem para a descoberta da vida biológica, personificada na Boiúna, ela se reveste da imagem arquetípica do eros e do *logos* Feminino, concentrando a idéia de que sensibilidade e erotismo duelam nas tramas da matéria bruta que compõe o grande útero verde, desafiando o caboclo a encontrar nele o Paraíso perdido.

A Serpente reina com muitos nomes e histórias nessas matas e "riomares": Boiúna, Cobra Grande, Cobra Norato, Mãe d'Água. Surge das águas e da floresta, brilhante como prata, de olhos luminosos como dois faróis. Porém, qualquer que seja o nome com que a batizem, ela é a rainha daqueles espaços "propiciatórios". Com efeito, as lendas das titânicas cobras do Norte do Brasil devem ter se originado do medo humano desse colosso que se espraia nos rios. A faiscante Cobra-Grande ou a Boiúna entra nos igarapés, devassa lagos, lambe os nenúfares enluarados, atraindo o olhar extasiado do caboclo manauara, que noticia sua expressiva presença com fascínio e medo.

Vestindo-se com as lendas populares dessa região em que se hibridizam a cultura indígena e os mitos clássicos greco-latinos, "A serpente do Gênesis/ reedita-se Bioúna/ do Éden de suas águas águas águas" (*Cântico XXXII*) dos poemas loureanos. Em *Paisagem com Boiúna* é o deus- monstro que suscita sacrifícios e vítimas extasiadas de respeito e pavor:

> Ilha Pequena. Lago Juá.
> A cunhantã foi deixada pelos pais.
> Nos braços, dádivas, ais à cobra-grande…
> Arara, oh! Cobra arara!
> Cuçucui meiú.
>
> Arara, oh cobra arara!
> Eis aqui teu sustento!
>
> Cantiga sob escamas
> Boiúna bubuiando
> Olhar mundiante...
> Cunha cativa (que não sendo donzela
> Ser dádiva,
> Ser o inulto alimento desse encanto).

Silêncio no universo.
Em confeitado rio
Sono sob escamas...

O imaginário do povo nortista gestou uma Serpente que pode se metamorfosear em embarcação para melhor atrair e desorientar suas vítimas, também a forjou engravidando belas silvícolas que campeiam em seu território, como Cobra Norato, que nasceu da conjunção da Boiuna (do Tupi, *Mboi*, cobra, e *Una*, prata) com uma índia manauara. Nos versos de Paes Loureiro, "a cobra- grande/ (escama escama estrelas/ alfas e centauros)/ Arma o bote no céu/ contra Jacy..." (*Deslenda fluvial III)*, pois ela é a senhora absoluta das matas e das águas, dominando o tempo e o espaço mítico, lendário, real e mimético, com diferentes e valiosos significados simbólicos. Em *Cantares Amazônicos*, a cobra representa a circularidade temporal, o ciclo existencial do nascimento à morte nos mitos de origem, transformação pela condição existencial da Natureza ainda mistificada pelo rio urobórico:

O rio desova o rio
e em ondas se descama.
Após perder o rio
Pele de cobra,
O rio mundial a selva
E como estrada
Engole a cauda
E desencanta o rio
Em seu destino móvel
(Cântico XIII)

O ouroboros, símbolo do retorno às origens, é a Serpente devorando a própria cauda uma representação da situação primordial do ser humano quando não se estabelecia diferenciação entre o caos e o inconsciente. Neumann (1996) se refere a ele como símbolo elementar do Feminino matricial apresentado em inumeráveis ritos e mitos associado ao útero e ao interior da terra porque guarda o sentido de devorar e devolver. Desta forma, o "estar contido" na totalidade ctônica do uroboros materno representa o momento inconsciente da humanidade, o plano da natureza, a ligação do

homem primitivo com os mundos vegetal e animal em que se realizaram com toda força de expressão os mistérios do Feminino. Consoante Neumann, comparada à força geradora da Natureza (nascimento, morte e regeneração) inscrita nos ciclos da vida, Mulher e Serpente obedecem ao mesmo nível de significação.

Em *Porantim*, as imagens simbólicas da Serpente estão intrinsecamente relacionadas com o arquétipo Feminino: "Cobracorrente/ o rio mundia a selva" (*Cântico X*). É perceptível que quase todas as suas imagens simbolizam o Feminino e conotam perigo, sedução, punição e morte para o homem. Numa época arcaica, este animal figurava nos mitos cosmogônicos e escatológicos, nos rituais de passagem, de fertilidade, de colheita e de mistério como símbolo telúrico de beleza, grandeza e sapiência da Deusa Mãe. Foi o significado do mito bíblico da queda que transfigurou esse réptil em diabo da sedução para o pecado, emblematizando-o como ente nefasto, principalmente a partir da Idade Média, cujo sentido simbólico predomina milenarmente na literatura, tal sentido está metaforizado nestes versos: "O sexo enredado de serpentes,/ arcanjos abrasados,/ em busca da memória incinerada" (*Cântico VII*). Estas imagens míticas da Serpente na literatura de Paes Loureiro ensejam uma releitura dos mitos de origem e certa compreensão da realidade amazônica por meio de uma percepção valorativa do heroísmo do índio e do caboclo que sobrevivem nesse mundo-sem-fim de águas e florestas à revelia da civilização.

A Serpente é o animal que mais tem suscitado simbolizações e rico repertório de mitos e lendas desde remotos tempos. Associada, simultaneamente, ao cosmo e ao caos, representa um dos maiores enigmas da relação do homem com a terra e com o divino. O sentido dessa relação só pode ser compreendido através de uma imersão no imaginário coletivo, que congrega fantasias e realidades construídas a partir das experiências que os homens primitivos acumularam no convívio com monstruosos répteis, quando a natureza pródiga das origens abrigava gigantescos predadores.

Antes mesmo de qualquer compreensão do sentido dessas simbolizações, é preciso dizer que a gama de papéis míticos e imagens arquetípicas da cobra são devidos ao seu m*isterium tremendum et fascinans,* que imprimiu medo e encantamento nos homens de todas as épocas e lugares, motivando, por isto, narrativas fantásticas e maravilhosas – resíduos inconscientes, às vezes, conscientes – do culto e da adoração que esse medo e encantamento conservam até hoje. Resvalando-se entre a fuga e o bote, entre a astúcia

e a surpresa, à revelia da perseguição e do quase extermínio de sua espécie pela ação predadora do homem, a Serpente ainda representa o triunfo do inconsciente pré-humano sobre a consciência em evolução, uma vez que continua inspirando imagens tão substanciosas de pavor e sedução. Esse medo vem criando formas magníficas de representação do mal, uma delas é a Serpente mítica que até hoje conserva a credibilidade humana em cobras metamorfocizadas em homens ou mulheres.

A riqueza desse imaginário é fruto de um conjunto de elementos que compõem o ser total desse espécime rastejante. Filiforme e flexível, capaz de se enrolar em espiral ou em círculo ao ponto de poder devorar a própria cauda, ápoda, sem pelos ou plumas, deslizando sobre o ventre em ondas simultâneas e contínuas, a Serpente concentra sua função primária no ato de comer. De curiosa anatomia, um canal alimentar, similar a um estômago deambulatório, cuja extremidade se fende na boca enorme que inocula veneno letal e engole a presa sem mastigar, a cobra provoca repugnância e pavor. Costuma-se dizer que é um ser nefasto e frio, afrodisíaco e letal, mágico e demoníaco que cospe fogo pela boca,[2] atrai a vítima pelo olhar, devora-a e hiberna sempre rejuvenescendo com a perda da pele velha. Fácil é compreender a importância que adquire um ente com essa forma com quinze metros de comprimento capaz de engolir um boi inteiro.

O pavor, se é que assim podemos denominar o espanto extático do *ab origine* diante de um animal de tal envergadura, agenciou o culto e a adoração e este réptil como a Deusa Mãe da Vida e da Morte. A Serpente mítica é feita à imagem das divindades dos oceanos, um ser arcaico e fundamentalmente inumano. Na cosmogênese grega, segundo a Teogonia de Hesíodo, ela é o próprio "Oceano", assim como também, representa o espírito de todas as águas. Muitos rios da Grécia e da Ásia Menot têm o nome de Ophis (serpente). Na mitologia grega, Aquelôo (o maior rio da Antiga Grécia), certa vez se metamorfoseou em serpente para enfrentar Hércules. E quem já não ouviu dizer que um rio se serpenteia? Na Grécia antiga, a Serpente aparece nos mitos e ritos relativos à história e ao culto de Apolo, de Dioniso e de Esculápio. Apolo inaugura sua carreira libertando o Oráculo de Delphos da hipertrofia das forças naturais de Píton. O mito de Príapo e numerosas narrações em diversos lugares do mundo tematizam

2 Um mito nórdico narra a agonia de Loki, o deus manhoso, sendo punido pelos deuses celestes por meio de um suplício muito comum em narrativas maravilhosas: amarrado a uma rocha, Loki tem o seu rosto exposto à aspersão abrasiva do veneno de uma enorme serpente.

o nascimento de heróis provindos da fecundação de uma mulher por uma Serpente o que determina não apenas o seu simbolismo fálico, mas também genético. A terrível Medusa e as infernais Eríneas têm serpentes como cabelo.

As civilizações mais antigas a colocaram nos templos, renderam-lhe cultos, ofereceram-lhe vítimas sacrificais e se diversificaram apologias à sua valência (positiva e negativa). O Egito adorou a Serpente Atum como seu primeiro deus, único na origem, aquele que emergindo das águas primordiais, cuspiu os outros deuses e toda a criação. A Serpente Apófis, monstro do caos, encarna o senhor dos infernos, enquanto a "Serpente alada" facilita a transmigração do faraó morto para o reino dos deuses eternos. O *uraeu* (espécie de diadema usado pelos faraós) traz a imagem majestosa da Serpente que favorecia, além de eternidade do imperador, soberania absoluta e saber sobrenatural. Acreditava-se que ela revelava seus segredos à deusa dos subterrâneos, Isis, que, por sua vez, os transmitia ao Faraó. Por isso essa cobra era considerada oráculo dos deuses.

O mito da Serpente Celeste é familiar a quase todas as culturas arcaicas. Também sua destruição antes do arroteamento da Terra e do aparecimento do homem é contada por diferentes povos. A tradição suméria, persa, hindu, germânica, chinesa, maia e asteca são uníssonas quando narram os mitos e lendas da grande Serpente das origens. Verifica-se em quase todas narrativas desses povos um modelo urobórico que criou o cosmo a partir do grande ovo gerado ou guardado por uma Serpente demiúrgica.

A Serpente Celeste persa é um monstro bicéfalo que se enrosca no universo, habita o cume das montanhas e as águas primordiais, de preferência algumas fontes, por isso tem o poder de secar as águas da terra e dos céus. Essa mesma divindade vive no imaginário mítico da América Latina. O *Codex Troanus* dos maias, guardado em Madri, mostra a Serpente Celeste bicéfala. Maias e astecas a descrevem caminhando todas as manhãs e todas as noites no firmamento. Nos mitos pré-colombianos do México, ela engole o sol em seu curso noturno e o regurgita pela manhã (imagem associada ao uroboros). Uma lenda da América Central e do Sul conta que homens de uma determinada região alimentaram uma Serpente, desde pequena, com corações de vítimas sacrificiais e ela tornou-se tão grande que os deuses foram obrigados a matá-la.

O planalto central do México, e até mesmo a América Central e do Sul, era o reino dos deuses serpentes. Segundo Soustelle (1992, p. 138), no centro de todo o simbolismo e das crenças religiosas Nahuatl da cultura asteca estava Quetzalcoatl

– a Serpente Emplumada; Coatlicul, "aquela com saias de serpente"; Cihuacoatl, a "Serpente fêmea" e Chicomecoatl, a "Serpente sete". Para os astecas o deus supremo Uitzilopochtl personificava o Sol no zênite. Sua mãe Coatlicue, a deusa terrestre da "saia de serpente" gerara inúmeros deuses estrelares chamados "Os Quatro Centros". Ela foi milagrosamente fecundada por uma bola de plumas caída do céu que se transformou em Serpente. Seu primogênito, Uitzilopochtl, nasceu armado com duas serpentes de fogo, expulsando do panteão seus irmãos.

Na mitologia hindu, a Serpente Ananta, guardiã do Nadir, é o sustentáculo do mundo,[3] e está ligada ao grande deus da morte, Shiva, simbolizando a reabsorção cíclica e a estabilidade do universo. A Índia também acredita em gênios meio homem meio cobra, os nâga, que guardam a energia vital das águas e a fertilidade universal.

Elisabeth Loibl (1984, p. 211) diz que, de acordo com o imaginário popular germânico à cobra era conferido poder sobre as armas, de modo que o sucesso ou o fracasso nas guerras dependia da atuação da Serpente protetora sobre o armamento utilizado. Já nos lares prussianos, as cobras tinham seu lugar garantido embaixo do fogão. Em certa época do ano, quase sempre na primavera, eram "convidadas" pelas orações dos sacerdotes a saírem de seus esconderijos. Ao aparecerem, eram colocadas sobre a mesa e cobertas com uma toalha branca de algodão, ao tempo em que lhes eram oferecidas as melhores iguarias da casa. Finda a cerimônia, o chefe de família comia as sobras deixadas por elas para gozar de boa sorte em seus empreendimentos durante o ano. Em muitas culturas mantém-se o costume de se comer carne de cobra para favorecer a clarividência e o conhecimento.

O fato é que as Serpentes míticas e lendárias, como Quetzalcoatl, Píton, Boiúna, Cobra Norato, dentre outras de semelhante estirpe, migraram das florestas, das aras sacrificais, dos templos, dos tronos e dos rios de diferentes culturas orientais e ocidentais para as narrativas orais e escritas, hibridizando-se, transfigurando-se, transubstanciando-se. Os contos de fada as metamorfosearam em lindas princesas e vice-versa, o parnaso muitas vezes as transfigurou em musa, o cinema as fez vilãs de sagas maravilhosas, a épica moderna de Bopp a personificou como um aventureiro romântico e astucioso em busca da filha da rainha Luzia.

3 Dependendo da cultura, crocodilos, elefantes, tartarugas e outros animais são substitutos da Serpente que sustenta o mundo.

Assim como o medo primitivo criou essas imagens terrivelmente fascinantes da Serpente o terror do índio e do caboclo amazônico ao presenciar a cena de um animal desse porte engolindo outro quase do seu tamanho, criou o repertório de lendas que se acumulam na mente dos nativos e são maravilhosamente reaproveitadas pelos escritores regionalistas.

Considerações finais

A reorganização do ecossistema, a sustentabilidade do planeta, os resultados destrutivos do processo indisciplinado de civilização, a inclusão social, a reestruturação psicológica da humanidade, se constituem grandes questões temáticas e objeto de reflexão nestes tempos atuais, híbridos e caóticos. O retorno aos mitos funciona como um ingrediente essencial para todos os códigos de conduta moral, ética, política, religiosa, pois sua linguagem descreve realidades conscientes e inconscientes que servem de modelo arquetípico de identidades individuais, pessoais e culturais.

O fenômeno mitopoético modernista assume papel histórico complementar de memória literária na obra de João de Jesus Paes Loureiro. Esse escritor se serviu de mitos e lendas nacionais, fundindo o tempo mítico-lendário das origens – época em que ainda não se registra mudanças radicais provocadas pelo evolucionismo capitalista – com a modernidade e a flagrante destruição desse paraíso verde, cuja cultura ainda representa no século XXI a mais teimosa resistência para conservar o que resta no mundo de Natureza primitiva, o "Jardim das Graças" perdido, e a mais rara permanência da atmosfera de harmonia entre o homem e o mundo natural. Paes Loureiro (2002, p. 65) assegura que esta "cultura que continua sendo, como uma luz aurática brilhando, e que persistirá enquanto as chamas das queimadas florestas, provocadas pelas novas empresas que se instalam, com a entrada do grande capital na região e a mudança das relações dos homens entre si, não destruirem, irremediavelmente, o *locus amoeno*".

Patrimônio cultural da humanidade, a Amazônia é um tesouro natural único no mundo. Na literatura de Paes Loureiro é a deidade que produz uma verdadeira teogonia cotidiana apta a inspirar um imaginário poético universal no dizer deste poeta, "uma imensa e verde cosmo- alegoria" das origens. Os mitopoéticos *Cantares Amazônicos* propiciam uma cerimônia de comunhão com o sagrado através do *hierosgamos* do Rio

com as Florestas virgens, *epitalâmio* necessário para garantir a sobrevivência do homem na face da terra.

Imbricado, afetivamente, com essa energia cósmica, o poeta se extasia e elabora um projeto de recuperação poética desse Paraíso laborando na obra, por intermédio da memória mítica, a confabulação do passado com o presente a fim de assegurar a adesão social para conservar esse mito vivo chamado Amazônia.

Referências Bibliográficas

BERND, Zilá. MAGOZZI, Jacques (orgs.). *Fronteiras do literário*: literatura oral e popular no Brasil/França. Porto Alegre: UFRGS Editora da Universidade, s.d., p. 79.

CAMPBELL, Joseph. *Mitologia na vida moderna.* Tradução de Luiz Paulo Guanabara. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002.

_____. *As máscaras de Deus*: mitologia primitiva. Tradução de Carmem Fischer. São Paulo: Palas Athena, 1992.

_____. *O poder do mito.* Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990, p. 123.

CASCUDO, Luiz da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro.* 9. Ed. Rio de Janeiro, s. d.

_____. *Lendas brasileiras para jovens.* São Paulo: Global, 2006.

_____. *Contos tradicionais do Brasil.* 17. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos.* Tradução de Vera da Costa e Silva *et al.* 11. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

COELHO, Maria do Carmo Pereira. *Elementos míticos no Minossauro.* Brasília: Regional, 1990. COTTERELL, Arthur. *Enciclopédia de mitologia*: nórdica, clássica e celta. Tradução de Margarida de Vale de Gato. s. l.: Livros e Livros, 1998.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário.* Tradução de Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURAND, Gilbert. *Mito, símbolo e mitodologia.* Tradução de Hélder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1982 (Coleção Clivagens, nº 7).

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos.* Tradução de Sônia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

JUNG, Carl Gustav. *Símbolos de transformação.* Tradução de Eva Stern. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

JUNG, C. G. *O espírito na ciência e na arte*. Tradução de Maria de Morais Barros. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1991, pp. 54-88.
LARSEN, Stephen. *Imaginação mítica*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
LOUREIRO, Paes. *Obras reunidas*. São Paulo: Escrituras Editora, 2000.
NEUMANN, Erich. *A grande Mãe*: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. Tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Silvia Mourão Netto. São Paulo: Cultrix, 1996.
OLIVEIRA, Vera Lúcia de. *Poesia, mito e história no Modernismo brasileiro*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
PITTA, Danielle Perin Rocha (org.). *Ritmos do Imaginário*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.
PITTA, Danielle Perin Rocha. *Iniciação à teoria do Imaginário de Gilbert Durand*. Rio de janeiro: Atlântica Editora, 2005 (Coleção filosofia).
PIZARRO, Ana. *De ostras e canibales*. Santiago: Editorial Universidade de Santiago, 1994. RAMA, Angel.*Transculturação narrativa latino-americana*. Cadernos de opinião, nº 2, Rio de Janeiro, 1975, pp. 71-78.
RONECKER, Jean-Paul. *O simbolismo animal*: mitos crenças, lendas, arquétipos, folclore, imaginário. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1997.
SANTOS, Eurico. *Histórias, lendas e folclores dos bichos*. Rio de Janeiro: Ediouro, s. d. SANTOS, Teobaldo Miranda. *Lendas e mitos do Brasil*. 5. Ed. São Paulo: Editora Nacional, 1980.
SILVA, Antônio de Pádua Dias da. NÓBREGA, Geralda Medeiros. RIBEIRO, Maria Goretti. *O mito do ciborgue e outras representações do imaginário*: androginia, identidade, cultura. João Pessoa: Editora Universitária, 2004.

Comunicação, palavra e políticas públicas: a importância do conceito envolvimento para a construção da cidadania sustentável

Evandro Ouriques[1]
(UFRJ)

"[...] as palavras são nodos de redes de coordenação de ações, não representantes abstratos de uma realidade independente de nosso que fazer. É por isso que as palavras não são inócuas e não dá no mesmo que usemos uma ou outra numa situação determinada. As palavras que usamos não revelam apenas nosso pensar, mas projetam o curso do nosso quefazer. Ocorre que o domínio em que se dão as ações que as palavras coordenam não é sempre aparente em um discurso e há que esperar a sucessão do viver para sabê-lo. [...] Os seres humanos, somos o que conversamos: esse é o modo como a cultura e a história se encarnam em nosso presente."[2]

Humberto Maturana

[O objetivo é] "otimizar a prática e as políticas estéticas da expressão escrita e oral, um meio que todos possuem desde a alfabetização e é subestimado como instrumento poderoso

1 Evandro Vieira Ouriques é cientista político, jornalista, conferencista, terapeuta de base analítica e escritor. Coordenador do Núcleo de Estudos Transdisciplinares de Comunicação e ConsciênciaNETCCON.ECO.UFRJ, que criou, é diretor de Comunicação e Cultura do Núcleo de Estudos do Futuro. PUC.SP, membro da INTERCOM, da Sociedade Brasileira de Pesquisadores em Jornalismo e da Compares-Associação Internacional de Estudos Ibero-Eslavos. É pesquisador do Programa Avançado de Cultura Contemporânea PACC.FCC.UFRJ.

2 MATURANA, Humberto. Emociones y Lenguaje en Educacion y Política. Dolmen Ediciones, Santiago de Chile. 1997. pp 105-6

de auto estima e inclusão social. O poder da conscientização das infinitas possibilidades, que a prática e a instrumentalização da palavra podem alcançar, é surpreendente".[3]
Heloísa Buarque de Holanda.

"É preciso amar as pessoas como se não houvesse amanhã."
Dado Villa-Lobos, Renato Russo e Marcelo Bonfá

Introdução

A *experiência de envolvimento* é a própria *experiência de comunicação* (AMARAL, 2006), ou seja, da *comunicação como encontro* (PERUZZOLO, 2006), da *comunicação como rede*, que, por sua vez, é a própria *experiência do humano* (WATZLAWICK, BEAVIN e JACKSON, 2002). O *envolvimento*, portanto, é a experiência da *linguagem*, da *língua*, do *diálogo*, das *literaturas*, da *cultura*, ou seja, da experiência positivante a que se referem por exemplo a Declaração Universal dos Direitos Humanos (em especial o Direito à Comunicação), o Estatuto da Criança e do Adolescente e a Carta da Terra, na presente dinâmica das "questões centro- periferia, global-local, inclusão-exclusão, e tantas outras relacionadas às novas lógicas dos processos de globalização em curso, [que] vêm se constituindo como os problemas centrais da economia, da política e da cultura deste século XXI" (HOLLANDA, 2008:1).

O presente artigo pertence a uma linha de investigação que entende, com Terry Eagleton, que

> "Com o deslanchar de uma nova narrativa global do capitalismo, junto com a guerra ao terror, pode muito bem ser que o estilo de pensamento conhecido como pós-modernismo esteja agora [2003] se aproximando de um fim. Foi, afinal, a teoria que nos assegurava que as grandes narrativas eram coisa do passado. Talvez sejamos capazes de vê-lo, em retrospectiva, como uma das pequenas narrativas que ele próprio tanto apreciava. Isso, no entanto, propõe à teoria cultural um novo desafio. Se for para se engajar numa ambiciosa história global, tem que ter recursos próprios adequados, tão profundos e abrangentes quanto a situação que defronta. Não se pode dar o luxo de continuar recontando as mesmas narrativas de classe, raça e

3 HOLLANDA, Heloísa Buarque de. A inclusão pela palavra: literatura e cidadania. Projeto de Pesquisa, Programa Avançado de Cultura Contemporânea-PACC.FCC.UFRJ. 2008/2. p.6

> gênero, por mais indispensáveis que sejam esses temas. Precisa testar sua força, romper com uma ortodoxia bastante opressiva e explorar novos tópicos, inclusive aqueles perante os quais tem mostrado até agora [...] uma timidez excessiva" (EAGLETON, 2005:297).

É exatamente no sentido desta contribuição que desde os anos 60 persisto em que a questão central da teoria social é a fonte de referência que o *indivíduo* utiliza para a decisão comunicativa, uma vez que sua ação é definida pelos valores nos quais ele se referencia, consciente ou inconscientemente. Esta minha linha de investigação e ativismo social encontrou forte reação contrária sobretudo durante os anos 80 e 90, talvez o ápice do pós-modernismo, uma vez que a teoria cultural subestimou, negou ou abandonou as questões as quais me dedico, antes delas terem sido resolvidas. É ainda Eagleton quem mostra de forma cristalina, em seu livro publicado originalmente no Reino Unido em 2003, *Depois da teoria: um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo*:

"Tem sido acanhada [a teoria cultural] com respeito à moralidade e à metafísica, embaraçada quando se trata de amor, biologia, religião e a revolução, grandemente silenciosa sobre o mal, reticente a respeito da morte e do sofrimento, dogmática sobre essenciais, universais e fundamentos, e superficial a respeito da verdade, objetividade e ação desinteressada[4]. Por qualquer estimativa, essa é uma parcela da existência humana demasiado grande para ser frustada. Além disso, esse é um momento bastante embaraçoso da história para que nos achemos com pouco ou nada a dizer sobre questões tão fundamentais" (EAGLETON, 2005:144).

É clara a imensa contribuição da teoria cultural ao trazer para o centro do debate as questões de gênero, poder, sexualidade e etnicidade, até então consideradas marginais. Por exemplo, são conquistas fundamentais (1) "uma inegável serenidade no "corporalismo" contemporâneo [...] que traduz um hedonismo tribal, no qual a solidariedade, a ajuda mútua e a generosidade têm lugar" (MAFFESOLI, 2007:42); (2) "a verdadeira centralidade subterrânea [dos dias de hoje], aquela sobre a qual reina, para usar a expressão simmeliana, o "rei clandestino" da época [...] [que] "gera intranqüilidade e até mesmo espanto" [,] mas quase sempre o trovão é necessário para

4 OURIQUES, Evandro Vieira Ouriques. Sobre a ação desinteressada em Gandhi e a ética na midia. 2004. http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos.asp?cod=291ASP021

arrancar o torpor degradante de uma vida sem sabor" (MAFFESOLI, 2004:188); e a descoberta das possibilidades de produção e criação que só estão sendo oferecidas nesses últimos anos pelas novas tecnologias, por um lado, e pelas favelas e pela periferia com o seu *conhecimento orgânico*, "como é conhecida a produção intelectual vinda destes movimentos [e que] mostram um alto grau de originalidade política e cultural e mesmo de agressividade crítica que sinaliza fortes mudanças (HOLLANDA, 2008:5).

Voltarei portanto à grandeza da contribuição da pós-modernidade em muitos outros trabalhos. Aqui o importante é que a construção de cidadania implica necessariamente em valores consensuados que fundamentem a *vinculação social* e que trabalhem ao mesmo tempo este ponto cego da pós-modernidade e a lúcida percepção que ela tem da necessidade urgente do trabalho colaborativo. Em outras palavras, *cidadania* implica em tratar de *amor*, *biologia*, *religião*, *mal*, *morte*, *sofrimento*, *verdade*, *objetividade*, *ação desinteressada* e *revolução*, implica obrigatoriamente que enfrente-se estas questões para que a *experiência de liberdade* seja a mesma da *experiência da vinculação social*, como mostrei em outro lugar (OURIQUES, 2006b:30-1) e conto com sua gentileza para acompanhar esta longa citação:

> "(1) A base da presente cultura [...] é a abolição da referência como modo de reconhecimento do real. Traumatizado pelo totalitarismo das meta-narrativas absolutas e últimas, vive-se um relativismo que se quer paradoxalmente absoluto e último, onde "tudo é válido", e toda Diversidade (Diferença) legítima apenas por ser Diferença: por isto Mattelart[5] mostra que hoje a liberdade não pode mais ser apenas o exercício da vontade e clama pelo domínio do processo de formação da vontade. […].
> (2) A manifestação central desta cultura é a falta de responsabilidade individual (corrupção, criminalidade, hipocrisia, indiferença, etc.) em relação à racionalidade e aos desejos.
> (3) O resultado desta cultura é a desagregação social sob a violência de todas as formas, entendendo-a como a afirmação do sujeito na supressão da afirmação do Outro.

Essa irreferenciação (d'Ornano, 1998) constitui o obstáculo principial [...] uma vez que o viver humano acontece, como mostra Maturana (2004), sem risco

5 MATTELART, 2003:187

de biologização do social, em redes consensuais -coerências comportamentais- de conversações, entendidas como o entrelaçamento da linguagem e do emocionar. Em 1992 [indiquei] a necessidade vital de compreender o papel que a afetividade tem na Comunicação [...]. É na vinculação, no exercício do amor (base do biológico e do social) que os sistemas vivos podem interagir recorrentemente, e suas ontogenias se tornarem co-ontogenias ou derivas estruturais co-ontogênicas (Maturana, 2004). A Teoria de Santiago, de Humberto Maturana e Francisco Varela, está [como dito] para muito além do caminho da biologização do social. Como reconhece Mattelart (*id*:165), estes extraordinários biólogos chilenos lembram que "as capacidades cognitivas do indivíduo vinculam-se não somente a um cérebro, mas a um corpo [inscrição corporal do espírito], diferentemente de certos setores das ciências cognitivas que reduzem a inteligência humana a um sistema mecânico".

Portanto, a irreferenciação é a não-comunicação -a não-educação- na medida em que sem referência não há alteridade (Diversidade). Que, por sua vez, só é possível na relação com a identidade: é apenas quando o sujeito é igual a si mesmo (e nomeia-se "Eu", distinto assim em sua corporeidade e encontrado na semelhança do si mesmo) é que ele é diferente de todos e tudo.

É portanto vital para a Comunicação e a Educação, bem como para todo pensamento sobre o humano, investigar esta unidade original do sujeito, que a tecno-cultura substitue pelo *self* espectral ou duplo virtual, extirpando a auto-reflexividade da consciência, a consciência de si mesmo, e consequentemente, o vigor da conversação e, assim, da cidadania, que se torna apenas mais um sintoma da [eventual] ruptura esquizofrênica pós-moderna entre ato e palavra.

> Com a irreferenciação estão abalados, de uma só tacada, a Comunicação, a Política, a Academia e a Educação: a Comunicação na medida em que o sujeito e a sociedade, fraturados, entendidos um em relação ao outro como exterioridades absolutas, estranhos, apresentam dificuldade dramática de vivência consensual; a Política, já que a experiência de comunicação, ao invés de ser entendida como aquela que se produz entre, e portanto livre e surpreendente, é entendida e financiada como aquela que dirige-se a, "pura" persuasão de funcionalidade sistêmica, impuro convencimento de um Outro com o qual não se tem vinculação; da mesma maneira, não havendo mais debate público de argumentos -coluna vertebral da cidadania- desaparece a

> responsabilidade pública, que funda a Política; e a Educação e a Academia, pois a arte por excelência do político, do reitor e do professor, como mostrou o helenista Pierre Vernant, é justamente a linguagem, morta ao ser usada como mera instrumentalidade no exercício da "própria vontade". Portanto, sem a Semelhança (a vinculação social, o patamar comum de valoresuniversais) e sem a Alteridade (a Diversidade), esta que é o comum estruturante dos elementos comunicacionais, a Comunicação e a Educação se tornam disfuncionais e, no limite, impossíveis, como disse argutamente Amaral em relação à Comunicação: pois é a alteridade que estrutura a comunidade, como interação; o sentido, como diferença; o real, como atrator; a verdade, como possível (de sim e de não); a linguagem, como ligação; e o fundamento, como decisão. Paradoxalmente referenciada portanto pela irreferenciação, a pós-modernidade entende o real apenas como produção imagética, uma "representação de nada de outro", totalmente dessubstancializado".

Não é à toa, portanto, que o resultado do abandono das questões acima citadas, no vácuo relativista da pós-modernidade, tragicamente sincrônico à *totalização pelo capital* gerada pela ascensão do pensamento neo-liberal, é a imensa crise socioambiental que vivemos. Trata-se então da urgência de avançar a construção e experimentação de conceitos que permitam a ação coordenada não-capturada. Aqui trabalho justamente um destes conceitos, o de *envolvimento*, decisivo para que sejam possíveis instituições sociais "ordenadas de tal forma que a autodoação [o outro nome das políticas públicas e da responsabilidade socioambiental, digo eu] seja recíproca e irrestrita" (EAGLETON, 2005:285), de maneira a que seja menos necessário o sacrifício, "no sentido abominável de alguns terem de renunciar à própria felicidade para o bem dos outros' (*id.*).

A questão

Em outro artigo (OURIQUES, 2005), mostrei porque os *valores comuns* só são possíveis de serem alcançados através do *domínio do processo de formação da vontade* (MATTELART, 2003), assim, do exercício da *Desobediência Civil Mental* (OURIQUES, 2005; 2008), quando encontramo-nos em redes, e da *Gestão da Mente Sustentável®* (OURIQUES, 2005; 2008), quando encontramo-nos em organizações, metodologias

que criei, de maneira transdisciplinar, nômade e híbrida, para construir uma *mente livre* (OURIQUES, 2007b), através da eliminação, do fluxo dos *estados mentais* (pensamentos, perceptos, percepções, sentimentos e afetos), dos valores da captura pelo *instituído* e pelo *mesmo*, que atravessam ou tendem a atravessar o indivíduo, sobretudo na presente sociedade mediática. E que, assim, falam e sentem por ele (OURIQUES, 2007a).

Dedico-me às citadas metodologias, que são "modelos de reflexão mais operacionais" (HOLLANDA, 2008:3), para ajudar a instalação de falantes de *si*, portanto falantes *de fato*, sejam eles pessoas físicas, jurídicas ou redes, através do "domínio da linguagem e [d]a conscientização do poder político desta aquisição" (*id.*:7), a única maneira de termos *inovação* e não apenas, repito, *mais do mesmo*. De certa forma, os resultados que tenho verificado confirmam a correção da via de transformação social através (1) da conquista de *jurisprudência*, como apontou Deleuze, ou seja, em minhas palavras, da atitude política de fazer o Judiciário, e as demais instituições, como o Mercado, aceitar uma nova prática que passa assim a ser reconhecida, como o *copyleft*, no quadro de transformações do direito autoral; e através (2) das metodologias de ação política não-violenta, tais como as praticadas por Gandhi e Martin Luther King (GALTUNG, 2003) e as crescentemente presentes, em ação e ou potencialmente, na *cultura das redes*, mesmo que talvez esta esteja "baseada muito mais na cooperação e trocas objetivas do que na permanência de laços" (ANTOUN, 2008:45), laços cuja ausência tanto incomodam, como sabemos, Zygmunt Bauman[6].

Uma vez que na mentalidade positivista ainda dominante de *desenvolvimento*, que é, como se sabe, uma decisão patriarcal, linear e de graves conseqüências psíquicas, culturais, econômicas, políticas e sociais, tendem a desaparecer todos os saberes que não sejam referentes a ela *mesmo*, trago agora um pouco do que o historiador das religiões Mircea Eliade esclarece sobre o pensamento indiano no tocante ao *descondicionamento* da condição humana, pensamento ao qual dedico-me em várias outras oportunidades (OURIQUES, 2001; 2002), no conjunto de meu interesse por sociabilidades do Ocidente Antigo e não-ocidentais:

6 Entendo mesmo que este estado futuro, que se constrói hoje, como recomenda Rosa Alegria, especialista em tendências com atuação internacional, e que é o primeiro mestrado em estudos do futuro conquistado no Brasil, poderá corresponder ao momento em que a humanidade passe a designar-se de maneira não-patriarcal. Ou seja encontre uma palavra, um conceito, um novo nome que a re-invente e a referencie não mais apenas no gênero masculino (TARNAS, 2002).

> "é a condição humana que constitui o objeto da filosofia européia mais recente, e sobretudo a temporalidade do ser humano; é a temporalidade que torna possível todos os outros condicionamentos e que, em última instância, faz do homem um "ser condicionado", uma série indefinida e evanescente de "condições". Ora, essa questão do "condicionamento" do homem (*e do "descondicionamento", seu corolário bastante negligenciado no Ocidente*) [*o grifo é meu*] constitui o problema central do pensamento indiano. A partir das *Upanisad* a Índia não tem se preocupado seriamente a não ser com um só grande problema: a estrutura da condição humana" (ELIADE, 1996:11).

E ele prossegue, mostrando que a dedicação a este problema se dá:

> "para saber até onde se estendiam as zonas condicionadas do ser humano e *ver se existe algo além desses condicionamentos*. É por esta razão que, bem antes da psicologia profunda, os sábios e ascetas indianos foram levados a explorar as zonas obscuras do inconsciente. Eles haviam constatado que os condicionamentos fisiológicos, sociais, culturais, religiosos, eram relativamente fáceis de serem delimitados e, em conseqüência, controlados; os grandes obstáculos [...] surgiam da atividade do inconsciente, dos *samskara* e das *vasana*, "impregnações", "resíduos", "latências" que constituem aquilo que a psicologia profunda designa como conteúdos e estruturas do inconsciente" (ELIADE, 1996:12).

Portanto, o vigor do conceito de *envolvimento* é decisivo quando se quer de fato, e não apenas nominalmente, o vigor de *atos sustentáveis*, de *cultura de troca*, que geram uma *sociedade autônoma*, no sentido de Castoriadis, como logo veremos. Ou seja, uma *cultura descondicionada,* fundada assim no exercício da conquista política do *Direito à Comunicação*, este campo transdisciplinar, sistêmico e complexo do *humano* entendido como *linguagem*, como disse há pouco, consequentemente entendido como *cultura* enquanto *imaginário*, no sentido de Gilbert Durand. Na qual a *palavra* determina o vigor da expressão e linguagens, da cidadania, das literaturas, das culturas, das políticas públicas sociais, do desenvolvimento socioambiental, enfim do "espírito público". O espírito que impede a ação, nas palavras de Anna Kalewska, do Instituto de Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos da Universidade de Varsóvia, do "monstro da estupidez e da pequenez que vêm das limitações espirituais da condição humana" (GAJEWSKA, 2006). Pois, caso

contrário, ainda com ela, "estes estereótipos ou "ideias nas nossas cabeças" - cada vez mais atractivas- começam a levar as suas próprias vidas [...]" (KALEWSKA, 2007).
Parto neste artigo, claro, do conceito de *envolvimento* como entendido sob a perspectiva proposta pelo Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa sobre o Imaginário do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, com o qual portanto dialogo, desdobrando assim, aqui, a oportunidade com que este Núcleo, sob a direção da Profa. Dra. Danielle Perin Rocha Pitta, honrou-me ao aprovar a mesa *Comunicação e Imaginário do Envolvimento* que o Núcleo de Estudos Transdisciplinares de Comunicação e Consciência- NETCCON-ECO-UFRJ propôs, sob minha coordenação e composta pelas Profas. Dras. Cristina Rego Monteiro da Luz e Sandra Korman e pela Profa. M. Sc. Rosa Alegria, para o XV Ciclo de Estudos Sobre o Imaginário: Imaginário do Envolvimento/Desenvolvimento, e efetivamente realizada em outubro de 2008 no Recife:

> "Envolvimento e desenvolvimento são aqui considerados como pólos entre os quais estão incluídas as dimensões da vivência que diz respeito a diversos campos: o político principalmente, mas também o da consciência de cada um quanto às suas responsabilidades sociais, tais como, questões éticas, morais e inclusão/exclusão social. Não se trata pois de estabelecer mais uma dicotomia, mas de perceber estas dimensões como polaridades dinâmicas".[7]

Como argumenta o Núcleo na mesma justificativa do referido Congresso, citando as palavras de Virgílio M. Viana, muitas vezes "*desenvolver" significa* perder o envolvimento econômico, cultural, social e ecológico com os ecossistemas e seus recursos naturais. Junto com o envolvimento, perde-se a dignidade e a perspectiva de construção da cidadania. Perde-se ainda o saber e com ele o conhecimento dos sistemas tradicionais de manejo que, ao contrário do que normalmente se pensa, podem conservar os ecossistemas naturais de forma mais efetiva do que os sistemas técnicos convencionais" (*id.*).

Por isto considero uma linha importante de encaminhamento desta questão o que diz Paul Taylor:

7 http://www.ufpe.br/imaginario/nucleo/historico.html

> "Só se conseguirmos criar uma pedagogia que articule os saberes solares e nossos saberes lunares, ou seja, uma epistemologia de envolvimento [...]. Uma epistemologia transdisciplinar que integre nos saberes dominantes e científicos nossos outros saberes de experiência, de intuição, e de emoção. A dialética polarizada entre objetividade/subjetividade, dedução/indução, inteligência/sensibilidade que a Universidade salvaguarda, e logo indiretamente, a reitoria e a escola, só pode exacerbar as forças de opressão. Como dizia Paulo Freire, existe uma pedagogia do coração, assim como da esperança, e os dois ampliam o conceito e a prática do diálogo libertador. [...] Que pedagogia, para que liberdade?" (TAYLOR, 2003).

Aqui está a questão: como, diante das infinitas possibilidades que a prática da *palavra* pode alcançar, evitar que tais práticas sejam a repetição do já experimentado e, assim, do *reacionarismo*? Como eu já disse (OURIQUES, 2006c), as evidências apontam exaustivamente na direção de

> "que as ações no sentido da democratização são difíceis não por razões tecnológicas no sentido estrito (*hard* e *software* disponíveis), mas porque os sujeitos envolvidos entendem que liberdade individual e política se resume no direito de exercer a própria vontade. À mercê do desejo auto- referente (para o qual contribuiu de maneira decisiva o fim do sujeito neurótico freudiano, através do re-envio do sujeito ao desejo como fez a psicanálise durante o século XX) eles se tornam sugestionáveis pelo desaparecimento [...] da referência, em termos filosóficos e históricos, e do desaparecimento do lugar da transferência, em termos psicanalíticos.
> É por isto que [investigo] meios pelos quais o sujeito possa dominar sua vontade em um modo novo que não seja o da repressão. As comunidades que temos [...] são apenas o compartilhar de uma paixão comum que junta sujeitos em comunidades, como sublinha Charles Melman, fundador da *Association Lacanienne Internationale* e um dos principais dirigentes da École Freudienne de Paris, "reduzidas (…) ao nível de clubes, ao acaso: os motoqueiros, os ecologistas, os caçadores, os patriotas, os homossexuais, etc: e a arte de governar se tornou a de tornar compatíveis entre si e com as diretivas bruxulenses os interesses opostos de grupos de pressão", meta-organizados [...] pelo desejo comum da absoluta liberdade do desejo."

Por isto o *indivíduo* precisa articular no fluxo de sua fala, como disse, *liberdade* e *vínculo social*, incorporando e expandindo, a um só tempo, as conquistas pós-modernas da autonomia (retendo portanto o primado da invenção e da criatividade), e o avanço, sem totalitarismos, para além da exaustão da *diferença* e da resultante perda do sentido de qualquer *universalidade*. Ultrapassando portanto a fase infantil tanto da obediência, como quisemos fazer em relação à inteligência divina, à vontade política e ao interesse de classe, como também a da série anti-social do "eu- quero-porque-quero".

A certeza é que diante do esgotamento da *celebração dos fragmentos* e do *relativismo absoluto*, como apontado por exemplo por Canclini (CANCLINI, 2004) e Eagleton, e do resultante e recém citado *reacionarismo*, é preciso continuar a trabalhar por uma nova teoria se quisermos obter vinculação social. Mattelart alerta para o que deve ser enfrentado: "A era da chamada sociedade da informação é também a da produção de estados mentais. É preciso pensar de maneira diferente, portanto, a questão da liberdade e da democracia" (MATTELART, 2003:187). Repetindo: "A liberdade política não pode se resumir no direito de exercer a própria vontade. Ela reside igualmente no direito de dominar o processo de formação dessa vontade" (*id.*).

Ainda mais quando, como lembra Maffesoli, os estados emocionais e os "apetites" passionais dos modos de vida pós-modernos formam um estado de espírito bárbaro que "não está mais às nossas portas, [mas] ultrapassou nossos muros, está em cada um de nós" (MAFFESOLI, 2001:197). Ele tem tamanha força que seria capaz de tudo submergir e, por isto, "é melhor compreendê-lo, quando mais não seja para poder integrar, ainda que homeopaticamente, o inegável dinamismo de que é portador" (*id.*:11).

Ao concluir este nosso primeiro item, lembro que Gandhi disse uma vez que o planeta tem o suficiente para a felicidade de todos, mas não para a ganância de poucos. O fato é que o conceito de *desenvolvimento* está na raiz da insustentabilidade, detectada como se sabe pela primeira vez de forma global pelo Relatório do Clube de Roma de 1972, portanto exatos 23 anos após o presidente norte-americano Truman ter dado de certa forma o início da globalização deste conceito, quando cunhou em seu discurso de posse em janeiro de 1949 o conceito de *subdesenvolvimento* e, assim, disseminou um imaginário global de suposta felicidade ao qual todos os sujeitos físicos e jurídicos deveriam se adequar de maneira linear, generalizada, totalizante. Uma verdadeira *plantation* mental, um padrão a ser seguido por todos e em todas as situações e que em uma série de desdobramentos que o aprofundam chega por exemplo até o *Consenso de*

Washington[8], quando passa a ser chamado por seus críticos, como Joseph Stiglitz, Prêmio Nobel de Economia 2001 e ex-vice-presidente do Banco Mundial, Noam Chomsky e Naomi Klein, dentre tantos e tantos outros, de "pensamento único" diante do qual a *cultura de rede* vem abrindo um grande caminho pró-ativo de transformação.

Etimologia, fala e cidadania sustentável

Como se sabe, o conceito de *desenvolvimento* e o seu uso estão vinculados usualmente à origem etimológica (esta origem tão importante porém também tão esquecida em meio aos esquecimentos de toda a origem), conhecida da palavra francesa *developer*, vinda do antigo francês *desveloper*, ou seja, *tirar do envelope*, *expor o que está dentro*, ou como resultou no inglês (já no século XVII, talvez também vindo do Celta ou do Germânico[9], e substituindo o próprio inglês mais antigo *disvelop/ develop*, no sentido de *unroll, unfold*: *dar a conhecer* (*alguma coisa*) *até então ignorada.*

Podemos ver, agora com a ajuda da mitóloga Silvia Morgensztern, que a palavra *desenvolver*, ao vir do latim *des* + *envolvere*, e ao significar, como de certa forma já vimos, *tirar o que envolve, libertar o que nos prende*, nos fala de libertarmo-nos de determinado *envolvimento* que nos constrangiria (e assim o que nos constrangiria seria tudo aquilo que não é o padrão socialmente consolidado como ideal); de retirarmos o que estaria impedindo a manifestação e, assim, de permitirmos que algo cresça, se avolume, se mostre. *Desenvolver* é, então, assim, o oposto de *envolver*, pois quem se des-envolve, vimos, "livra-se de envolvimentos".

Porém, alerta Morgensztern, "sem o *envolver*, do latim *involvere*, não teremos como *abarcar, trazer em si*; *encerrar, conter, armazenar a informação, o conhecimento*". E o

8 O Consenso de Washington é o conjunto das políticas econômicas consideradas durante os anos 1990 pelos organismos financeiros internacionais com sede em Washington como o melhor programa econômico que os países latino-americanos, inicialmente apenas estes mas com o tempo todos os países, deveriam aplicar para acelerar o desenvolvimento. Foi composto pelos seguintes dez "mandamentos" do desenvolvimento, tornando-se assim uma fala generalizada, tanto no senso comum quanto na mídia e, claro, na fala das autoridades governamentais e especialistas: disciplina fiscal, reordenamento das prioridades do gasto público; reforma impositiva; liberalização dos juros; taxa de câmbio competitiva; liberalização do comércio internacional; liberalização da entrada de direta de capitais estrangeiros; privatização; Desregulação; e direitos de propriedade.

9 Um ramo do Indo-Europeu, língua ancestral do Inglês, Alemão, Holandês, frísio, línguas escandinavas e várias línguas extintas como o Gótico e o Frankish.

que é o mais importante para nós: "Sem *envolvimento* não há *volver* -do lat. *volvere*, isto é, mudança de posição ou direção, transformação".

É por isto que, como disse, de acordo com a perspectiva positivista e da racionalidade instrumental moderna como um todo, que sintomaticamente sobrevive como *consenso* (portanto valor comum a todo o Ocidente) de praticamente todas as forças políticas ainda no poder, *desenvolvimento* fala de um progresso sistemático, de uma intervenção progressiva e sem mudança na Natureza, de uma intervenção linear voltada para um futuro supostamente infinito, com etapas sucessivas e, o que é mais aberrante e anti-democrático, com ideais de superação de um estágio "inferior" para outro "superior".

É esta linha reta para adiante, expressão de uma cultura patriarcal e portanto de uma cultura peniana isolada de seu oposto complementar, portanto autoritária (que não aceita conversa, não aceita qualquer arredondeamento, circularidade ou movimento espirálico, híbrido ou difuso), disfarçadamente apavorada diante de qualquer perda de controle, em verdade paralisada pelo medo, insistindo em mais do mesmo -e assim tão afeita a crises cíclicas e crescentes- que está no cerne da devoção tecnológica. Entranhada como sabemos na obsolescência e na devoção irracional e psicotizada de que a *máquina* seria capaz de dar conta do *humano*. Estado mental em que o que passa a ocorrer é que o *humano* deixa de lado o que lhe é próprio, como dito, o superar suas tendências de entender a vida social como movida apenas pelo interesse e pelo poder auto-referenciados[10].

Curiosa e dramática situação essa, em que os seres humanos mais intelectualizados insistem em esquecer que o primado da *autonomia*[11] e da *criatividade*, com o qual fundamos o Ocidente, é capaz de *imaginar e fazer*[12] muito mais do que apenas devoção tecnológica,

10 Em próximo artigo, já em redação, trato da questão da generosidade como fonte para a decisão, problema que venho pesquisando e tratando em inúmeras palestras e conferências desde 2006, através da aproximação do não utilitarismo francês da teoria da comunicação, da cultura e da gestão.

11 Como nos lembra Dalmo de Abreu Dallari, autonomia, de origem grega, "indica o direito de agir independentemente, com suas próprias leis, tendo-se consagrado na linguagem política, jurídica e administrativa brasileira como sinônimo de autogoverno e auto-determinação".
http://www.adusp.org.br/dossies/decretos/dalmodallari.htm Acesso em 31 de Dezembro de 2008.

12 Refiro-me ao conceito criado em 2005 por minha filha Úrsula Mey Oliveira de Amorim Fortes Ouriques quando ela tinha cinco anos e que orientou-me a criar o Grupo de Estudos Imaginar&Fazer, que reuniu-se semanalmente sem intervalos durante três anos (2005 a 2008), todas as quartas-feiras pela manhã, no Programa Avançado de Cultura Contemporânea-PACC.Forum de Ciência e Cultura.UFRJ.

muito mais do que depressão, cobiça, maldade, mais e mais guerras e intermináveis agressões com as quais se quer paradoxalmente evitar novas agressões... O que é necessário é sermos capazes de superarmos a violência, deixarmos de ver o mundo como um campo de irremediável batalha, operação para a qual ajuda enormemente o gigantesco e corajoso exercício de *envolvimento* com este *primado da autonomia e da criatividade*, que nos construiu e que nos permite potencialmente vencermos a violência -"é possível a independência deste monstro", como diz Anna Kalewska (GAJEWSKA, 2006)-, vencermos a crença, naturalizada de forma alarmante pela Teoria e pelo senso comum, de que somos violentos por *natureza*, quando ainda o somos, sim, e como..., mas por *cultura*.

Trata-se assim de um absurdo coletivo, esta insistência em naturalizar a violência. Como eu disse no livro que organizei para a ONU e a UNESCO a respeito de uma possível contribuição brasileira ao diálogo entre as civilizações (OURIQUES, 2003:259):

> "Em uma das conversas que Sua Santidade, o Dalai Lama, teve com Howard C. Cutler sobre a questão da natureza humana (se somos inerentemente egoístas e se a agressividade e hostilidade fazem parte da natureza humana essencial, e da própria Vida) ele nos oferece observar o nascimento de um bebê: "Pela simples observação de um bebê saudável, seria difícil negar a meiga natureza latente dos seres humanos. E, a partir dessa nova perspectiva, poderíamos defender com sucesso a hipótese de ser inata a capacidade de dar prazer ao outro. (…) O bebê nasce com a capacidade inata de dar prazer à mãe (…)". E a mãe tem o prazer de dar o prazer do alimento de todos os níveis a sua criança. É exatamente esta presença de consciência pura e desinteressada –amor incondicional- que faz das crianças fontes de interesse total para as pessoas, que simplesmente param tudo diante do súbito re-encantamento de suas vidas. Uma vez minha querida filha Úrsula Mey me disse: "Papai, eu te amo todo dia."

É assim que o *envolvimento* em todos os sentidos e em todas as direções, portanto um *envolvimento* sistêmico, complexo, multidimensional, a um só tempo arbórico e rizomático, pode garantir um *desenvolvimento de fato*, aquele em que vigoram a Cidadania, as Políticas Públicas Sociais, a Responsabilidade Socioambiental, as Redes. A *inovação*.

Ladislau Dowbor nos faz a gentileza de sintetizar a contribuição de alguns importantes pensadores a respeito deste grande movimento, e oportunidade, que se apresenta com o trabalho em rede e a inteligência colaborativa, para o qual, lembro, contribuem imensamente as novas tecnologias da informação apenas caso haja domínio do processo de formação da vontade:

> "Castells parte do potencial que a conectividade planetária abre para uma sociedade em rede, Pierre Lévy analisa o potencial da inteligência coletiva, Korten e Henderson partem dos ganhos inerentes de uma sociedade colaborativa, Gerlach analisa a mudança no mundo corporativo a partir das complementaridades inter-empresariais, Putnam realça a dimensão do capital social e da confiança na construção econômica, Archibugi, Held e Köhler ressaltam o processo colaborativo em rede que se desenvolve no planeta e transforma as relações internacionais. Lester Salamon mostra como este processo se manifesta no Terceiro Setor, Peter Drucker enfatiza a inevitabilidade dos processos colaborativos pelo lado social (não haverá empresa saudável numa sociedade doente), Senge enfatiza mais a "necessária revolução" exigida pela gestão de bens comuns da humanidade, Toffler ressalta particularmente o fato que na sociedade do conhecimento – bem que quanto mais circula mais se multiplica – temos de evoluir para outras regras do jogo, e em vez de proibir deveríamos estimular a difusão do conhecimento" (DOWBOR, 2008).

Ou como eu mesmo disse em outro lugar (OURIQUES, 2006d):

"O conhecimento é a principal força produtiva do que os franceses chamam de *capitalismo cognitivo* e *sociedade do conhecimento*, os anglo-saxões de *knowledge economy*, os alemães de *Wissensgesellschaft* (GORZ, 2005:15), os italianos de *trabalho imaterial* (NEGRI) e determinados autores de *sociedade da sabedoria* (COVEY, 2005)".

Se *des-envolver* é retirar, como vimos, o *invólucro* para ver o que tem dentro, o que se encontra *dentro* é a interdependência sistêmica deste *dentro* com o *invólucro*, e sob esta perspectiva não- dualista *envolver* é perceber o *invólucro* não mais como "invólucro", como uma exterioridade absoluta a ser superada, como suposto "estágio anterior", mas como parte decisiva da inteireza do problema. Se parece abstrato, de fato não o é. Um exemplo: como lembra Edgar Morin, a Terra não é

> "a adição de um planeta físico, mais a biosfera, mais a humanidade. A Terra é uma totalidade complexa física/biológica/antropológica, em que a vida é uma emergência da história da Terra e o homem uma emergência da história da vida terrestre. [...] Não podemos mais considerar como entidades claramente separadas, impermeáveis umas às outras, homem, natureza, vida, cosmos. A vida nascida da Terra, é solidária da Terra e "nenhum ser vivo, mesmo humano, pode libertar- se da biosfera".[13]

Ou seja, não há *desenvolvimento de fato* se eliminamos os invólucros dos indivíduos, sejam eles pessoas físicas ou jurídicas, uma vez que o *indivíduo* só se torna *indivíduo* na medida exata em que surge, se constrói e é construído dentro do invólucro que é a sua *mãe*, ou, mais precisamente, a *função-mãe*, como veremos no próximo item.

A aplicabilidade do que aqui estamos tratando é imensa. Lembro-me neste momento de Gilles Deleuze ao insistir pacientemente para que as pessoas percebam as repercussões concretas dos *conceitos*, pois os *conceitos* são concretos e referem-se aos problemas concretos que se quer superar, resolver.

Por exemplo, no campo das organizações, a construção que aqui estamos fazendo é útil na medida em que a grande questão hoje na administração dos negócios privados e públicos é como gerar *transparência*. O LATEC, da Escola de Engenharia da Universidade Federal Fluminense tem trabalhado intensamente este problema, inclusive organizando simpósios internacionais.

No longo estudo *Transparência nos Negócios a partir do Engajamento de Stakeholders*[14], desenvolvido no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Engenharia Civil daquela universidade pelos Professores. Cid Alledi, Orlando Celso Longo, coordenador do Programa, Osvaldo Luis Gonçalves Quelhas, coordenador do LATEC,

13 Citado no projeto do Congresso Internacional Imaginário do Desenvolvimento/Envolvimento.

14 Agradeço ao Prof. Cid Alledi, M. Sc., o acesso a esse artigo até aqui inédito, que tem o seguinte resumo: "Esta pesquisa, qualitativa, exploratória e bibliográfica, tem o objetivo de aprofundar o conhecimento sobre a transparência nas organizações e promover o seu entendimento a partir do engajamento de stakeholders. Para este fim, pesquisará as atuais conceituações sobre ambos os temas e fará um levantamento das principais iniciativas e ferramentas utilizadas para a implantação de um processo de engajamento das partes interessadas, sua forma de promovê-lo e seus padrões e diferenciações, além de contribuição dos temas para os movimentos empresariais de responsabilidade social e sustentabilidade nos negócios. O estudo sugere a implantação de um ciclo básico de engajamento de stakeholders, construído a partir das iniciativas e ferramentas pesquisadas".

e Carlos Alberto Pereira Soares (e em fase de publicação), é lembrado que para Richard W. Oliver[208], "transparency [...] has moved from over the last several hundred years from an intellectual idea to center stage in a drama being played out across the globe in many forms and functions".

Estes especialistas de ponta na área investigaram em profundidade, com o objetivo de sugerir a implantação de um ciclo básico de engajamento de *stakeholders*, construído a partir das iniciativas e ferramentas pesquisadas, o conceito *engajamento*, que aqui aproximo do de *envolvimento*[15]. Acompanhem por gentileza (ALLEDI, *et.al.*, 2008:8), graças aos citados pesquisadores, o que diz a publicação *The Stakeholder Engagement Manual* sobre *engajament*:

> Engagement is an umbrella term that covers the full range of an organisation's efforts to understand and *involve* (*o grifo é meu*) stakeholders in its activities and decisions. Engagement can help organisations meet tactical and strategic needs ranging from gathering information and spotting trends that may impact their activities, to improving transparency and building the trust of the individuals or groups whose support is critical to an organisation's longterm success, to sparking the innovation and organisational change needed to meet new challenges and opportunities. (SRA; UNEP; ACCOUNTABILITY, 2005, p. 13).

Para esclarecer melhor meu ponto de vista sobre esta questão delicada, antes de trazer novos exemplos concretos, vou agora aproximar-nos um pouco do trabalho do filósofo, psicanalista e economista grego Cornelius Castoriadis a respeito do vigor do *indivíduo* e de *sociedades autônomas*. Depois vamos nos aproximar do trabalho do biólogo chileno Humberto Maturana, em especial o realizado em parceira com a psicóloga alemã Gerda Verden-Zöller, no quadro da *biologia do amor*, a respeito das relações entre função-mãe e filho e a potência democrática deste quando for adulto. Após passaremos à conclusão deste artigo.

15 O conceito envolvimento surge no trabalho citado, de certa forma com contexto mais instrumental, especialmente na argumentação de Malcolm McIntosh.

A autonomia da fala e a unidade original da mônada psíquica

Como se sabe, o foco maior do trabalho de Castoriadis, entendido por Edgar Morin como *enciclopédico*, é a importância dada por ele à questão da *autonomia*. Há pouco falei do *primado da autonomia e da criatividade*, base de constituição do Ocidente, em sua reação ao Mito, aquele ponto central em relação ao qual só nos restaria adequarmo-nos. Pois bem, Castoriadis aplica o conceito de *autonomia* à construção de uma *Sociedade Autônoma*.

Para ele, a *Sociedade Autônoma* é aquela que se auto-institue (αυτο-νομούνται) através da atitude, que ele entende revolucionária, de seus membros fazerem valer o que imaginam em termos de instituições, leis, tradições, valores e comportamentos. Ou seja, justamente o contrário de *sociedades heterônomas*[16] como a presente, em que este *imaginário* é, e aí sou eu a falar, relegado metafisicamente, de maneira fundamentalista, a um conceito de *outro absoluto*, que passa assim a lhe governar: o *capitalismo*, o *mercado*, a *vida*, a *sociedade*, a *companhia*, a *organização*, o *partido*, a *mídia*, os *pais*, o *grupo*, a *turma*, o *clube*, a *moda*, o *interesse*, o *poder*, o *medo*, o *ressentimento*, a *vingança*, a *luta política*, etc.

Trata-se portanto de sociedade composta por indivíduos em *regime de servidão* (BIRMAN, 2006), no sentido da clínica social da psicanálise (LEBRUN, 2004), ou seja, de pessoas que, nesta *era do vazio*, como a denominou Gilles Lipovetsky, transferiram sua potência para um *outro* do qual passam a depender cronicamente, como de uma droga, pois em verdade trata-se da adição ao que se poderia chamar de "ego auxiliar"; da adição ao *imaginário* de outrem, à fala de *outro*, que *fala por ele*.

Em tempos de "bios mediático", como classifica Muniz Sodré, de totalização dos indivíduos pelos valores que circulam nos *estados mentais* daqueles que fazem a mídia, não estar em *envolvimento* com *si* mas sim com o *outro* que se entende *absoluto*, portanto em transferência de responsabilidade, é uma atitude de conseqüências desastrosas, como as estatísticas socioambientais, malgrados as ilhas de excelência, empiricamente demonstram. Como o recente estouro da bolha do *sub-prime*, que parece ser uma

16 Autonomia é o exercício de reger-se por si mesmo. Do ponto de vista do Direito, podemos exemplificar com o contrato. Trata-se de um acordo entre as partes, não imposto por terceiros. Já a heteronomia, por exemplo no Direito, fala de norma jurídica imposta coercitivamente ao indivíduo, independente de sua vontade.

"maldição" sobre a cabeça das pessoas mas em verdade é bem simples e já vinha sendo comentado há três anos, como nos mostra mais uma vez de maneira magistral Ladislau Dowbor:

> As pessoas imaginam profundas articulações onde em geral há mecanismos bastante simples. [...] O estopim da crise financeira de 2008 foi o mercado imobiliário norte-americano. Abriu-se crédito para compra de imóveis por parte de pessoas qualificadas pelos profissionais do mercado de Ninjas (*No Income, No Jobs And Savings*). Empurra-se uma casa de 300 mil dólares para uma pessoa, digamos assim, pouco capitalizada. Não tem problema, diz o corretor: as casas estão se valorizando, em um ano a sua casa valerá 380 mil, o que representa um ganho seu de 80 mil, que o senhor poderá usar para saldar uma parte dos atrasados e refinanciar o resto. O corretor repassa este contrato, – simpaticamente qualificado de "sub-prime", pois não é totalmente de primeira linha, é apenas sub-primeira linha – para um banco, e os dois racham a perspectiva suculenta dos 80 mil dólares que serão ganhos e pagos sob forma de reembolso e juros. O banco, ao ver o volume de "sup-prime" na sua carteira, decide repassar uma parte do que internamente qualifica de "junk" (aproximadamente lixo), para quem irá "securitizar" a operação, ou seja, assegurar certas garantias em caso de inadimplência total, em troca evidentemente de uma taxa. Mais um pequeno ganho sobre os futuros 80 mil, que evidentemente ainda são hipotéticos. Hipotéticos mas prováveis, pois a massa de crédito jogada no mercado imobiliário dinamiza as compras, e a tendência é os preços subirem.
>
> As empresas financeiras que juntam desta forma uma grande massa de "junk" assinados pelos chamados "ninjas", começam a ficar preocupadas, e empurram os papéis mais adiante. No caso, o ideal é um poupador sueco, por exemplo, a quem uma agência local oferece um "ótimo negócio" para a sua aposentadoria, pois é um "sup-prime", ou seja um tanto arriscado, mas que paga bons juros. Para tornar o negócio mais apetitoso, o lixo foi ele mesmo dividido em AAA, BBB e assim por diante, permitindo ao poupador, ou a algum fundo de aposentadoria menos cauteloso, adquirir lixo qualificado. Os papéis vão assim se espalhando, e enquanto o valor dos imóveis nos EUA sobe, formando a chamada "bolha", o sistema funciona, permitindo o seu alastramento, pois um vizinho conta a outro quanto a sua aposentadoria já valorizou" (DOWBOR, 2008).

Vale, e muito, continuar a acompanhar este exemplo concreto global de Dowbor sobre o que venho apontando como a adição pelo indivíduo à uma fala que não é a dele e que funciona para ele exatamente como uma "bolha", dentro da qual ele pensa proteger-se. É assim por exemplo que ocorre a adição à tecnologia, pois a nossa mente a criou e no entanto muitos se relacionam com ela afirmando que a nossa mente é um *software* e não que o *software*, como é óbvio, imita uma parcela ínfima de nossa mente. É por isto que estamos vivendo em meio à "bolhas" que estouram uma após outra. De certa forma é possível aproximar este conceito de *bolha* ao que os lacanianos chamam de "furar o discurso" do paciente. Ou seja, de encontrar no discurso apresentado aquilo que o esvazia, pois o que ali fala não é o indivíduo, mas perigoso atravessamento.

Vamos voltar então ao artigo de Ladislau Dowbor e ver então em mais detalhes como é que, em minhas palavras, o conceito de *desenvolvimento sem envolvimento* opera no mundo da economia, esta bolha primeira em que a civilização pós-moderna está enfiada, crédula na *totalização pelo capital*, vale dizer, crédula, porém com ares de ciência, na *totalização pelo outro*:

> "Frente a um excesso de pessoas sem recurso algum para pagar os compromissos assumidos, as agências bancárias nos EUA são levadas a executar a hipoteca, ou seja, apropriam-se das casas. Um banco não vê muita utilidade em acumular casas, a não ser para vendê-las e recuperar dinheiro. Com numerosas agências bancárias colocando casas a venda, os preços começam a baixar fortemente. Com isso, o Ninja que esperava ganhar os 80 mil para ir financiando a sua compra irresponsável, vê que a sua casa não apenas não valorizou, mas perdeu valor. O mercado de imóveis fica saturado, os preços caem mais ainda, pois cada agência ou particular procura vender rapidamente antes que os preços caiam mais ainda. A bolha estourou. O sueco que foi o último elo e que ficou com os papéis -agora já qualificados de "papéis tóxicos" – é informado pelo gerente da sua conta que lamentavelmente o seu fundo de aposentadoria tornou-se muito pequeno. "O que se pode fazer, o senhor sabe, o mercado é sempre um risco". O sueco perde a aposentadoria, o Ninja volta para a rua, alguém tinha de perder. Este alguém, naturalmente, não seria o intermediário financeiro. Os fundos de pensão são o alvo predileto, como o foram no caso da Enron.
>
> Mas onde a agência bancária encontrou tanto dinheiro para emprestar de forma irresponsável?. Porque afinal tinha de entregar ao Ninja um

> cheque de 300 mil para efetuar a compra. O mecanismo, aqui também, é rigorosamente simples. Ao Ninja não se entrega dinheiro, mas um cheque. Este cheque vai para a mão de quem vendeu a casa, e será depositado no mesmo banco ou em outro banco. No primeiro caso, voltou para casa, e o banco dará conselho ao novo depositante sobre como aplicar o valor do cheque na própria agência. No segundo caso, como diversos bancos emitem cheques de forma razoavelmente equilibrada, o mecanismo de compensação à noite permite que nas trocas todos fiquem mais ou menos na mesma situação. O banco portanto precisa apenas de um pouco de dinheiro para cobrir desequilíbrios momentâneos. A relação entre o dinheiro que empresta –na prática o cheque que emite corresponde a uma emissão monetária– e o dinheiro que precisa ter em caixa para não ficar "descoberto" chama-se alavancagem.

Agora o final deste raciocínio brilhante, que nos dá exemplo irretorquível das repercussões que os conceitos têm na vida humana e de como o que vivemos é fruto de um longo processo histórico de construção de *estados mentais*, que precisa ser trazido à consciência crítica do indivíduo, da rede e da organização para que seja efetivamente possível o vigor da Cidadania, das Políticas Públicas Sociais e Responsabilidade Socioambiental. Ou seja, do vigor de uma língua *autêntica* do indivíduo, de uma cultura de fato do *indivíduo*, que só assim é capaz de dispor da linguagem como o lugar da resistência e da libertação, o lugar primeiro e a rigor único de sua existência:

A alavancagem, descoberta ou pelo menos generalizada já na renascença pelos banqueiros de Veneza, é uma maravilha. Permite ao banco emprestar dinheiro que não tem. Em acordos internacionais (acordos de cavalheiros, ninguém terá a má educação de verificar) no quadro do BIS (*Bank for International Settlements*) de Basiléia, na Suíça, recomenda-se que os bancos não emprestem mais de nove vezes o que têm em caixa, e que mantenham um mínimo de coerência entre os prazos de empréstimos e os prazos de restituições, para não ficarem "descobertos" no curto prazo, mesmo que tenham dinheiro a receber a longo prazo. Para se ter uma idéia da importância das recomendações de Basiléia, basta dizer que os bancos americanos que quebraram tinham uma alavancagem da ordem de 1 para 40[17].

17 Diz ainda o Prof. Ladislau, no artigo já citado: "A Lehman, por exemplo, com alavancagem de 31 em 2007, entrou numa corrida para reduzi-la e tentar evitar a quebra que acabou ocorrendo. (Business

> A vantagem de se emprestar dinheiro que não se tem é muito grande. Por exemplo, a pessoa que aplica o seu dinheiro numa agência verá o seu dinheiro render cerca de 10% ao ano. O banco tem de creditar estes 10% na conta do aplicador. Se emprestar este dinheiro para alguém a 20%, por exemplo, terá de descontar dos seus ganhos os 10% da aplicação. Mas quando empresta dinheiro que não tem, não precisa pagar nada, é lucro líquido. A alavancagem torna-se portanto muito atraente. E a tentação de exagerar na diferença entre o que tem no caixa e o que empresta torna-se muito grande. Sobretudo quando vê que outros bancos tampouco são cautelosos, e estão ganhando cada vez mais dinheiro. É uma corrida para ver quem agarra o cliente primeiro, pouco importa o risco. E os ganhos são tão estupendos...

É precisamente disso que estou falando. Estas bolhas sucessivas e empilhadas são construídas de maneira errática por indivíduos que a rigor são *não-indivíduos*, movidos pela *moda*, que entendo aqui ser a esperança mais recente, mais *up-to-date*, de restabelecimento das qualidades da *unidade original*, conceito sobre o qual logo tratarei.

Por ora é importante lembrar que estes indivíduos são aqueles presentes nos livros de Zygmunt Bauman ou, para dar um exemplo próximo, latino-americano, na literatura do escritor chileno Roberto Bolaño a respeito da situação de exclusão e desconcerto de que sofrem a maioria das personagens. Estudados por Chiara Bolognese, em artigo publicado pela Revista Itinerarios, do Instituto de Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos da Universidade de Varsóvia, eles se mostram como "individuos fantasmas, ya que son los más vagos y están siempre balanceándose entre la realidad y la imaginación de los demás protagonistas" (BOLOGNESE, 2007:73).

Lipovetsky é brilhante ao analisar a sociedade pós-moderna, que entende ser a "segunda revolução individualista", marcada pelo des-investimento (novamente o radical *des*) na esfera pública, dada a perda de sentido das grandes instituições coletivas diante do receio da teoria cultural, ao qual já me referi, de que qualquer meta-narrativa

Week, july 28, 2008, p. 27). A revista explica um mecanismo simples: se a instituição emprestou 150 bilhões sobre um capital de 10 bilhões, portanto com uma alavancagem de 15, uma redução de 3 bilhões de capital próprio a obrigaria a reduzir a sua exposição em 45 bilhões (3 bilhões x15) para manter a mesma alavancagem. Haja "liquidez". No momento da quebra a Lehman tinha bilhões em cerca de um milhão de acordos de "derivativos", com cerca de 8 mil empresas, deixando os novos administradores bastante desorientados. (Business Week, October 20, 2008, p. 34)".

seria de forma absoluta o lugar da captura. Temos consequentemente, como sabemos, uma cultura aberta à base da regulação *cool* das relações humanas (tolerância e não diálogo, hedonismo, consumismo e não troca, educação permissiva e não limite dado com amor, liberação sexual e não vínculo, humor, aposta, sarcasmo, e não alegria, colapso entre palavra e ato, etc.).

Como diz Bolognese sobre Bolaño,

> Los personajes ausentes y los cuerpos desdibujados representan la denuncia de la imposibilidad de la formación de la identidad en el universo actual. Son individuos que no han logrado encontrar en el mundo un sitio en el cual se puedan sentir tranquilos y protegidos y, tal vez a causa de ello, no se relacionan ni con las personas ni con los lugares. Siempre están de paso, o así quieren creer, viviendo en una atmosfera que parece una despedida continua: hicimos el amor pero fue como hacerlo con alguien que está y no está, alguien que se está viendo muy despacio y cuyos gestos de despedidas somos incapazes de descifrar" (BOLOGNESE, 2007:86).

Capturado pela maior e mais autoritária das meta-narrativas, a do *desenvolvimento* e a da impossibilidade de ser o que é, o indivíduo, desqualificado como tal, pois desenvolvido e portanto *desespeciado* como mostra Jean-Pierre Lebrun, entrega-se à devoção monolítica de que a vida seria cruel e, por consequência, de que nada mais restaria a não ser cinismo, saque, medo, vingança e terror, que as paralisa ou as empurra para a subsunção do cidadão, através da linguagem trabalhada pelos aparelhos de captura comunicativo-financeiros criados pelo "branding da sedução, do excesso, da obsolescência, dos símbolos e dos artefatos" que certamente não irá sobreviver à "busca do significado, da ética, dos princípios e dos valores mais legítimos que irão sustentar a vida" (ALEGRIA, 2008).

Para Castoriadis, o conflito não está entre os *indivíduos* e as *sociedades*, mas no fato da teoria opor a sociedade à psique, reduzindo ambas as categorias à instâncias estanques, o que reforça a necessidade, a qual pessoalmente dedico-me, da constituição de uma *economia psico-política da comunicação* (OURIQUES&VEIGA, 2008):

Entendemos no NETCCON que estamos em relação experimental com a Natureza, como argumentam Prigogine & Stengers, e são dos valores sistêmicos que dela emanam que falam (Língua, Literatura, Audiovisual, ou seja, Comunicação e Cultura),

a só tempo, (1) a metáfora da religião (como lembra tão bem Eugênio Trías), (2) a violência fundamentalista e (3) a *experiência de comunicação* (no sentido claro de Marcio Tavares d'Amaral) enquanto, comunhão (OURIQUES, 2002), re-vigor do fundamento do político (como defendido por Gruner), do vigor do *humano*, do vigor portanto da Cultura propriamente dita enquanto experiência não-dualista de Semelhança e Diferença, interdependência autopoiética (MATURANA) e compaixão, sem que esta última seja a ideologia perversa que gera a vitimização daquele que passa a ser o absoluto outro, em mais uma manifestação da segregação de opostos que dicotomiza a realidade, já que de fato todos estão igualmente comprometidos (o algoz também é vítima e vice-versa) quando estão em regime de servidão [...].

De acordo com Castoriadis, cometendo aqui um reducionismo extremo de sua imensa e complexa obra, a realidade psíquica (CASTORIADIS, 1975, pp. 426 e segs.) do *indivíduo*, é o imaginário radical que ele faz dele mesmo e que ocorre na *unidade original* com sua mãe, cujo primeiro nível é exatamente caracterizado por esta proto-representação que ele faz de *si*, representação primeira que responde ao *princípio do prazer* e assim caracterizará, desde então e para sempre, a psique durante toda a história psíquica de todo indivíduo. E, o que é mais importante, constituindo-se na matriz e modelo daquilo que será para sempre, para o indivíduo, o *sentido*.

Ou seja, o que Castoriadis chama de *mônada psíquica* [claro, desdobrando-o da criação do conceito *mônada* (que vem do grego *monas*, unidade) por Leibniz], é este primeiro nó da psiquê sobre ela mesma; a primeira vez em que ela se fecha em imaginário radical e o *indivíduo* passa a constituir-se como tal, neste ato, feito por ele, diferenciado de sua mãe. Na alucinação do seio materno o lactente o percebe como se fora seu próprio corpo, e assim funda-se neste estado de comunhão integral, no qual o afeto é, imediatamente, representação de *si* e intenção de permanência a-temporal nesse estado, até que a separação do seio, a ausência *dele*, introduz o indivíduo na experiência da *separação*, dinâmica dual em que ele se constituirá (desde que flexione-se da dualidade à não-dualidade e assim continuamente, digo eu) *autônomo*.

É interessante lembrar que este processo ocorre também de certa forma quando uma criança, por medida judicial, é afastada temporariamente dos pais. A família que cuidará dela, através do que é conhecido internacionalmente como "*foster care*", torna-se responsável por ajudá-la a "desenvolver sua autonomia" (CABRAL, 2004:9; BRASIL,

2004:102-111), ou seja, em minha palavras, por mantê-la em contato com a *unidade original*.

Atento ao fato de que este conceito de *unidade original* pode parecer abstrato, uma vez que a atividade de pensar não tem feito parte da maioria dos projetos pedagógicos e mediáticos, volto a lembrar que, em verdade, ele se dá para resolver um *problema* (para usar um termo estritamente filosófico), uma questão, que é sempre *concreto*. Acabamos de ver, comentando, a explicação cristalina de Dowbor: a bolha do *sub-prime* se dá pela vontade humana mono-direcionada para a acumulação de capital, que não seria um fim em si mesma como ainda o é neste caso, mas sim o meio da aquisição e contratação de produtos e serviços aos quais se atribuem as qualidades da *unidade original*.

Agora outro exemplo concreto da aplicabilidade do conceito *envolvimento*, aplicabilidade que encontro no trabalho de Sandra Korman Dib sobre o tema *Trabalho como Envolvimento Subjetivo do Jovem em Cartografias Sustentáveis*, tratado em em nossa mesa no Congresso Internacional Imaginário do Desenvolvimento/Envolvimento: "Enquanto os relatórios oficiais apontam para riscos econômicos, atestando que, em uma geração, o Brasil pode deixar de produzir R$ 300 bilhões em riquezas (aproximadamente 16% do PIB), em função da falta de desenvolvimento e aproveitamento adequados de jovens entre 15 e 29 anos no mercado de trabalho, pontua-se aqui riscos ainda maiores. Os riscos dos jovens não conseguirem se envolver profissionalmente, de não verem no trabalho uma potente forma de participação e comprometimento com as questões socioeconômicas ambientais, de imaginarem cenários de futuro em que se asseguram a continuidade biográfica dos sujeitos. Arriscaria dizer que se trata de um risco de civilização".

Outro exemplo desta aplicabilidade concreta pode se encontrado no trabalho de Cristina Rego Monteiro da Luz na mesma e citada mesa: "entre o estudante em formação e a empresa de informação está o formador, a universidade: ao descortinar-se o desenvolvimento da percepção empresarial e corporativa da função jornalística surge um novo parâmetro de exigência em relação ao indivíduo que empenha-se em cumprir, com compromisso ético, a transmissão fidedigna de informações. O compromisso ético estimula a tensão criativa, gera produção responsável de informações organizadas e estimula pautas comprometidas com o envolvimento. Se consideramos o jornalismo como o relato testemunhal fundante da realidade, o jornalista precisa ter o estímulo e a

coragem para assumir-se como responsável pelo Imaginário para o qual ele contribui, o Imaginário do envolvimento."

Desdobrando a miríade de aplicações deste conceito de envolvimento para a superação do desafio da cidadania sustentável, é muito importante saber que Heloísa Buarque de Hollanda tem como seu mais recente projeto de investigações e intervenção social o tema *A inclusão pela palavra: literatura e cidadania* (HOLLANDA, 2008:5). Vejam:

> Se na modernidade, a arte assumiu um forte papel crítico da sociedade burguesa, hoje a produção cultural não parece mais comprometida com este papel.
> Segundo os teóricos apocalípticos, a arte e a literatura hoje se vêm cada vez mais confinadas aos critérios do mercado e aos modelos globalizados da produção cultural.

O panorama cultural globalizado parece apenas permitir a atuação do "autor global", aquele que se identifica com a demanda do mercado local e/ou transnacional e se amolda segundo as regras do patrocínio ou do consumo. Os tempos de transgressão e de invenção no campo das artes e das letras, ao que tudo indica, já vão longe na História.

Mas uma pergunta permanece no ar. Para onde se deslocaram as forças rebeldes dos anos 60 que colocaram a imaginação no poder?

A respeito, ainda num primeiro mapeamento de material para pesquisa, a novíssima produção cultural da periferia aponta certas pistas irrecusáveis. A observação das políticas estéticas que conformam tanto as manifestações do movimento *hip hop*, quanto da *literatura marginal* (que não se confunde com a chamada *literatura marginal* dos anos 70) ou do *conhecimento orgânico* como é conhecida a produção intelectual vinda destes movimentos, mostram um alto grau de originalidade política e cultural e mesmo de agressividade crítica que sinaliza fortes mudanças. A profunda identificação dessa literatura com as comunidades de origem e a noção de que o empoderamento nos usos da palavra e do acesso à leitura são propulsores de inclusão, transformação social, estratégias de visibilidade e de geração de renda para seus "manos" mostra um novo comportamento pro-ativo ligado à produção cultural e, portanto, fortes sinais de reconfigurações em curso do que se conhece hoje como *função social da arte*."

Para que fique ainda mais clara a importância da construção de um *conceito* para a superação de um *problema*, sabemos hoje a importância decisiva que tem o diálogo entre

as civilizações - o diálogo multicultural. Neste contexto, é claro o papel extremamente delicado que a tradução tem para a aproximação entre os indivíduos e entre as culturas, o que repercute diretamente no futuro das novas gerações, no futuro dos negócios, no que o ser humano vai fazer com o que foi feito dele até aqui, parafraseando Sartre. Disto ninguém duvida.

Vejamos o que nos diz sobre o problema da tradução um outro polonês que também adotou o Brasil há muitos anos (Dowbor também o é), Henryk Siewierski[18], responsável por boa parte da literatura polonesa traduzida no Brasil e também responsável pelo principal da divulgação e discussão do Brasil e da literatura de língua portuguesa na Polônia, e foi diretor do Instituto de Letras da UnB e diretor da Editora da UnB. Ele integra este grupo seleto de intelectuais estrangeiros que tendo adotado nosso país já adultos, como o fizeram por exemplo também Paulo Ronái, Anatol Rosenfeld e o citado Ladislau Dowbor, contribuem de maneira consistente, e pode-se dizer mesmo histórica, para a formação e a renovação de nossa cultura.

Em entrevista concedida a Andréia Guerini e Walter Carlos Costa para o *Cadernos de Tradução*, da Universidade Federal de Santa Catarina, Siewierski deixou claro que para traduzir um texto para uma língua "não-materna" "é preciso querer nascer nela, ou seja *nascer mais uma vez numa outra língua* [o grifo é meu] e [só] assim você não pode tratá-la simplesmente como madrasta ou uma estranha".

Traduzir é portanto *falar de dentro* de uma nova *língua-mãe*, para a qual precisa-se *re-nascer*, o que só é possível re-nascendo *nela*, engajado na *unidade original*, a única via capaz de permitir ao indivíduo falar a própria voz, que é ao mesmo tempo a *voz da mãe*.

De acordo com Alain Didier-Weill, é "nesse tempo originário em que advém o inconsciente, a nosso ver, quando o puro som musical da voz materna é interpretado e

18 Conforme diz Walter Carlos Costa, da UFSC: "No diálogo Brasil-Polônia, Henryk tem a peculiaridade de atuar nos dois sentidos. Se ele, sozinho, é responsável por boa parte da literatura polonesa traduzida no país, é também responsável pelo principal da divulgação e discussão do Brasil e da literatura de língua portuguesa na Polônia. Ao mesmo tempo em que traduz autores como Bruno Schulz para o português, traduz para o polonês Fernando Pessoa (Mensagem acaba de sair na Polônia, em uma tradução que ele foi limando durante décadas) e assim como escreve um manual de literatura polonesa em português, escreve sobre a Amazônia em polonês. Finalmente, Henryk já orientou cerca de três dezenas de dissertações, teses e trabalhos de iniciação científica sobre temas de teoria literária, tradução, literatura comparada e literatura brasileira, sempre a partir de uma perspectiva mundial, e que sabe ser simultaneamente cultural e estética" (GUERINI, Andréia e COSTA, Walter Carlos, 2005).

recebido pelo ouvinte original que é o *infans* [...]" (DIDIER-WEIL, 1999:150). Ou como podemos dizer, citando livremente um provérbio sufi: "Repetirei este *Surat* (capítulo do Alcorão) até que ele seja dito pela voz do próprio Anjo que a sussurou no ouvido do Profeta".

Este conceito tem tal aplicabilidade prática que hoje o Poder Judiciário tende cada vez mais a conceder indenizações a filhos cujos pais os desprezaram na infância:

> "De acordo com Francisco Amaral, professor de Direito Civil da Faculdade de Direito da UFRJ, vários dispositivos legais –da Constituição Federal e do Estatuto da Criança e do Adolescente- se não estabelecem expressamente o dever do afeto, geram a presunção de sua imprescindibilidade no processo educacional de uma criança, principalmente no que diz respeito à saúde mental: "Se esse dever não é cumprido, pode configurar-se no chamado dano moral, que leva à responsabilidade civil, isto é, o dever de indenizar, explica o especialista."[19]

Imaginem então a importância do *envolvimento* para que integrantes e gestores de redes e de organizações dos três setores, educadores, comunicadores, políticos, artistas, etc., possam colher resultados efetivos em suas intenções de ajudar a gerar cidadania.

Costumo mostrar como na fala da mídia esta experiência de *unidade original* da mônada psíquica marcará o *indivíduo* -e assim as sociedades- em sua busca pelos valores da *inclusão*, dos *direitos humanos*, do *direito à comunicação*, enfim de todos os direitos de que falam as condições concretas em vigor no *envolvimento original*; uma vez que o indivíduo nele nasceu; nele proto-dobrou-se sobre *si*; nesta experiência de *incluído in totum* na *totalidade aberta*. Um com ela.

Entendido isto, pode-se compreender melhor porque hoje no universo descentralizador da *web* experimenta-se "a diversidade de experiências da escrita e da arte coletiva que visam especificamente a discussão da idéia moderna de hipervalorização da figura autoral, agora considerada como autoritária e, sobretudo, duvidosa (no sentido de que toda criação é social e culturalmente gestada) (HOLLANDA, 2008:3): toda criação é sempre coletiva, sistêmica, inclui aquele se pensa estar ausente, o "autor ausente" (*id.*).

19 PEREIRA, Rafaela. O valor de um afeto. In Jornal da UFRJ, Coordenadoria de Comunicação Social da UFRJ, Abril de 2008, p.28.

Será portanto ao experimentar a separação da mãe, este *co-autor ausente* quando já se é adulto, ao experimentar o mergulho na pulsação diferenciada da *dualidade* (*eu* e o *outro*), que o *indivíduo* permanece necessitando, de forma vital, das qualidades da *não-dualidade* (*eu* sou o *outro*), que lhe foram e são ainda recusadas pelo ideário moderno e pós-moderno da *dissolução do sujeito*, do *perspectivismo* e do *niilismo* e porém são amplamente prometidas, e supostamente garantidas pelo jornalismo, pelo marketing e pela publicidade capturados pelo *consumo*. Esta palavra que em si mesma, etimologicamente, fala de suas conseqüências, uma vez que nada diz de *troca*, de *interação*, mas diz apenas de *usar até o fim*, *tirar de*, e até mesmo de *desperdiçar*: Na língua inglesa, por exemplo, *consumir* aparece por volta de 1380, vindo do latim *consumere*, já tendo o significado de *to use up, eat, waste*.

Em minha tese de doutoramento, e em várias oportunidades desde então, mostrei e venho mostrando exaustivamente centenas de exemplos da mídia nos quais pôde-se e pode-se verificar facilmente como as qualidades atribuídas aos produtos e serviços nada ou pouco têm a ver com eles. Estas qualidades atribuídas dizem sim respeito à *unidade original*, isto é, ao *acolhimento*, à *inclusão*, ao *reconhecimento*, à *potência*, à *aceitação*, ao *carinho*, ao toque quente, macio e acolhedor, à *confiança* (OURIQUES, 2006d), à *perspectiva de vida*, à *segurança*, à *capacidade de comunicação*, à *garantia de futuro*, à *amizade sólida*, à *tradição*, à *nobreza*, enfim, a todos os valores sintomaticamente desacreditados na pós-modernidade que realimenta assim o *consumismo*, este *estado de perversão*, para usar um conceito de Charles Melman [cujas repercussões para a Comunicação, a Cultura e a Gestão trato em profundidade em outro lugar (OURIQUES, 2006c)] através de sua já citada devoção à tecnologia.

Voltando a Castoriadis, ele mostra que a raiz psíquica do ódio é basicamente o ódio àquele que o indivíduo concebe como "mundo exterior", inicialmente representado pela mãe, o primeiro objeto (fusional e separado a um só tempo) que anuncia ao *infans* que ele é outro. Na medida em que tal separação age diretamente sobre a condição monádica, esta separação torna-se o dispositivo através do qual o ódio psíquico se manifesta: tanto o ódio que se dirige ao outro real, o ódio do outro real, quanto o ódio de si como outro.

Como diz o psico-sociólogo Rafael Miranda,

> "ese estado escindido entre amor y odio, entre repetición y creación, entre ser y a-ser, será un estado ante cuya condición la institución social, debe casi necesariamente ponerse por encima. Ponerse por encima, gracias a la identificación de sus orígenes con los orígenes del "mundo". "El Mundo" en tanto que "creación" de una vez y para siempre, por parte de una instancia extrasocial y establecimiento de la prohibición de todo cuestionamiento ultimo al respecto. La noción de ocultamiento de la auto-creación de la sociedad, por la vía de la meta-norma, viene aquí a condensar la forma en que la clausura como sentido, cobra su vigencia en el imaginario social que constituye la "realidad" de cada institución social" (MIRANDA, 2005).

Por isto é que indivíduos autônomos, que criam sociedades autônomas, livres das mediações culturais e sócio-educacionais de *captura* precisam auto-examinar-se vigorosa e continuamente, portanto exercerem a *política da autonomia*, e engajarem-se assim na reflexão crítica, exercitarem o que em termos budistas chama-se meditação analítica e o que Micea Eliade, como referenciado no início deste artigo, chama de *descondicionamento* promovido pelo pensamento indiano, e que na *Gestão da Mente Sustentável®* e na *Desobediência Civil Mental* chamo de *observação do fluxo dos estados mentais*.

Para Castoriadis é impossível uma *sociedade autônoma* se o *indivíduo* não se interroga a respeito de seus motivos, das razões de sua ação, de suas tendências profundas e sedimentadas. Por isto a questão não é que todo indivíduo faça psicanálise. Mas que haja uma reforma do sistema educacional, político, mediático, organizacional e das redes no sentido de que os indivíduos sejam capacitados e estimulados a manterem-se em auto-crítica e em crítica à sociedade.

Envolvimento, amor e potência de cidadania

Como se sabe, o biólogo chileno Humberto Maturana logrou repercussão mundial ao criar os conceitos *biologia do conhecimento* e *biologia do amor*. Em um de seus livros, escrito com Verden-Zöller, *Amar e brincar: fundamentos esquecidos do humano,* ele aborda em síntese três questões diretamente conectadas com o nosso *problema*, nossa questão aqui: (1) a origem da cultura patriarcal européia, da qual somos herdeiros; (2) as relações entre mãe e filho, lembrando que eles as ampliam para as relações entre

função-mãe e filho; e (3) os fundamentos da democracia a partir do conceito *biologia do amor*.

Maturana e Verden-Zöller entendem a democracia como uma forma de convivência passível de ser de fato vivida apenas entre indivíduos adultos que tenham vivido na infância relações de total aceitação materna. Ou seja, articulando-os com Castoriadis, na experiência de *envolvimento total*.

É nesta linha que Maturana vai mostrar que o fundamento da vida não é a competição, mas sim o amor, que mantém os organismos juntos pelo prazer de estarem envolvidos uns com os outros, como citei em outro lugar (OURIQUES, 2003:262):

> "os sistemas vivos podem interagir uns com os outros recorrentemente. Se o fazem, suas derivas estruturais ontogênicas, isto é, os trajetos seguidos por suas contínuas mudanças estruturais, seguem trajetos contingentes com suas interações recorrentes, e suas ontogenias se tornam co-ontogenias ou derivas estruturais co-ontogênicas. Em decorrência disto, um observador pode ver coordenações de ações que, se forem coordenações recorrentes de ações sobre coordenações de ações, se tornam linguagem".

E prossigo com o pensamento de Maturana, como o fiz lá, dada sua potência para gerarmos *cidadania*:

> "A recorrência de interações na espontaneidade do prazer, sem justificativas, é o fenômeno da socialização. [...] os fenônemos sociais são fenômenos de coexistência que ocorrem quando os sistemas vivos interagem de forma recorrente uns com os outros no fluir de seu viver, apenas porque isso lhes acontece na sua conservação da organização e da adaptação. Além disso, afirmo que essa espontaneidade da recorrência de interações entre os sistemas vivos é expressão de sua congruência estrutural em suas circunstâncias: dois ou mais sistemas vivos começam a interagir recorrentemente uns com os outros porque eles espontaneamente se encaixam nas dimensões dos domínios nos quais suas interações ocorrem" (OURIQUES, 2003:263).

É neste exato sentido que vemos a importância anteriormente citada de um entendimento epistemologicamente não-dualista do conceito *envolvimento*, por sinal

já também recomendado em outras palavras pelo Núcleo de Estudos do Imaginário da UFPE. Assim o *envolvimento* pode ser sim entendido como um outro nome do *amor*: *envolvimento* é este encaixe dinâmico, espontâneo e recíproco que possibilita as interações recorrentes, a formação da *unidade-multiplicidade*, da adaptação recíproca ao longo da história ontogênica dos sistemas vivos.

É assim que o *envolvimento* é a condição verdadeira e desinteressada da *interconexão*, do *diálogo*, que nada tem a ver com a dominação de um sobre o outro, seja este um as elites, o proletariado ou o precariato, como querem Hardt e Negri ao defenderem o *domínio do comum*, uma vez que todos somos potencialmente humanos e sem alianças verticais não podemos chegar aonde queremos: ao vigor da cidadania sustentável. Como lembra Eagleton, "os ricos precisam de mais descontinuidade em suas vidas, enquanto os pobres de mais estabilidade. Os ricos não tem futuro porque têm presente demais, enquanto os pobres não tem futuro por terem presente de menos. Nenhum dos dois, portanto, pode fazer uma narrativa satisfatória de si mesmo" (EAGLETON, 2005:250).

É assim que, *envolvimento* é outra coisa que a dominação. É a entrega. É a não-interpretação do que está acontecendo. Quando interpretamos nos separamos do ato, tornando-o *objeto*. Sentimos como dominando o ato. Manipulando-o. Por isto insisto no não-dualismo. Como diz também Eagleton, "só posso saber quem sou, ou o que sinto, ao partilhar de uma linguagem que nunca é posse pessoal minha. São os outros os guardiões do meu senso de identidade. [...] É somente no falar compartilhado com eles que posso vir a significar o que quer que seja" (EAGLETON, 2005: 286).

No mesmo sentido, para Maturana, a competição não é o fundamento do humano, mas sim a colaboração, uma vez que a linguagem, que como vimos nos funda, é inequivocamente colaborativa. De maneira que é um contra-senso, iminência do colapso psicótico (MELMAN, 2003), usar a linguagem para estimular a competição…

Como diz Maturana,

> "O amor é a condição dinâmica espontânea de aceitação, por um sistema vivo, de sua coexistência com outro (ou outros) sistema(s) vivo(s), e [é](…) um fenômeno biológico que não requer justificação: o amor é um encaixe dinâmico recíproco espontâneo, um acontecimento que acontece ou não acontece. (…) o amor é o fundamento do fenômeno social e não uma consequência dele, e (…) os fenômenos sociais, em um domínio qualquer de interações, duram somente enquanto o amor persistir nesse domínio" (OURIQUES, 2003:264):

> Com Augusto de Franco, em seu longo e excelente estudo *Uma teoria da cooperação baseada em Maturana*, diz Maturana agora o que é a *linguagem*:

"Estamos acostumados a considerar a linguagem como um sistema de comunicação simbólica, no qual os símbolos são entidades abstratas que nos permitem movermo-nos num espaço de discursos, flutuante sobre a concreção do viver, ainda que o representem. Eu sustento que tal visão surge de uma falta de compreensão da linguagem como fenômeno biológico. Com efeito, a linguagem, como fenômeno que nos envolve como seres vivos e, portanto, como um fenômeno biológico que se origina em nossa história evolutiva, consiste em um operar recorrente, em coordenações de coordenações condutuais consensuais. Disso resulta que as palavras são nodos de redes de coordenação de ações, não representantes abstratos de uma realidade independente de nosso quefazer. É por isso que as palavras não são inócuas e não dá no mesmo que usemos uma ou outra numa situação determinada. As palavras que usamos não revelam apenas nosso pensar, mas projetam o curso do nosso *quefazer*. Ocorre que o domínio em que se dão as ações que as palavras coordenam não é sempre aparente em um discurso e há que esperar a sucessão do viver para sabê-lo. Porém, não é isso que quero destacar, e, sim, o fato de que o conteúdo do conversar em uma comunidade não é inócuo para essa comunidade, porque arrasta o seu *quefazer*... Os seres humanos, somos o que conversamos: esse é o modo como a cultura e a história se encarnam em nosso presente. [Por exemplo] o conversar as conversações que constituem a democracia é o que constitui a democracia. De fato, nossa única possibilidade de viver o mundo que queremos viver é imergindo nas conversações que o constituem como uma prática social quotidiana..." (FRANCO, 2006[a]).

Assim, para Maturana, a democracia é uma possibilidade de aumentar a brecha na cultura patriarcal. Esta brecha que é ruptura radical das conversações de hierarquia, autoridade e dominação, potencializada pelas redes virtuais auto-conscientes, que constrói relações de parceria -conexões horizontais, digo eu rizomáticas como mostravam Deleuze e Guatarri, entre indivíduos, grupos, redes, comunidades, movimentos e organizações- capazes de alterar a dinâmica até então prevalecente, ou como diriam outros na tradição gramsciana, até então hegemônica.

Se a democracia está fundada no princípio de que é possível aceitar a legitimidade do outro, em outras palavras, de que é possível construirmos de maneira cooperativa

projetos comuns de convivência, isto só é possível, articulando aqui então Castoriadis e Maturana de uma maneira mais profunda, e talvez mais clara para quem vem pacientemente seguindo a nossa linha de argumentação, quando o *indivíduo*, pleno em sua formação psíquica da experiência do *envolvimento* com sua mãe, ou com sua função-mãe, constitui-se como *outro* na *experiência de envolvimento*.

A democracia primeira, a cidadania primeira e sustentável, é justamente a imersão na relação democrática mãe-filho. Quando este conhece a experiência de dobrar-se sobre *si*, de tornar-se *outro* em um ambiente de *aceitação*, de *interdependência,* de *diálogo, de* conversa*,* ou seja, de *envolvimento*, constituindo-se portanto como o *outro* da mãe, da função-mãe, sem que tal ocorra em um ambiente de violência ou de ruptura brutal, que geram, como bem nos mostra a psicanálise desde Freud, graves prejuízos para a consolidação do *narcisismo secundário*, este outro nome da dobra primeira sobre *si*.

Ao contrário da *autocracia*, em que a forma dominante de regulação do conflito passa necessariamente pela negação do outro através da violência, da coação e da coerção, a democracia é, como entende Maturana, uma co-inspiração através da qual são construídos acordos públicos entre pessoas livres e iguais, imersas no que ele chama de *processo de conversação*, só passível de se realizar na aceitação do *outro* como um indivíduo livre e um igual: tal e qual a constituição da *mônada psíquica* se dá na imersão na *unidade original*.

Hannah Arendt já havia reconhecido essa ruptura com a autocracia que representou a introdução da democracia pelos gregos, a partir da conversação que aceita o outro e não da violência e da coação que o exclui. Por isso, diz ela (FRANCO, 2006b),

> "a polis grega trilhou um outro caminho na determinação da coisa política. Ela formou a polis em torno da ágora homérica, o local de reunião e conversa dos homens livres, e, com isso, centrou a verdadeira 'coisa política' -ou seja, aquilo que só é próprio da *polis* e que, por conseguinte, os gregos negavam a todos os bárbaros e a todos os homens não-livres- em torno do conversar-um- com-o-outro, o conversar-com-o-outro e o conversar-sobre-alguma-coisa, e viu toda essa esfera como um símbolo de um *peitho* divino, uma força convincente e persuasiva que, sem violência e sem coação, reinava entre iguais e tudo decidia (Arendt, 1950: frag. 3c)".

Por isto, bem sabemos, a democracia surgiu na ágora, na praça onde estava o mercado das cidades-estado gregas. Lá os cidadãos conversavam de fato e de forma crescente a respeito das questões que moviam a comunidade, o que fez com que estas questões se tornassem entidades passíveis de serem observadas, e, mais importante ainda e como desdobramento natural deste exercício tensional porém não-violento, sobre as quais se podia atuar, uma vez que elas passaram a ter existência objetiva em um domínio independente.

Ou seja tornaram-se "públicas" através das *conversações*, do *envolvimento* com elas, e assim não mais apropriáveis apenas pelo soberano. Nascia assim a democracia como uma *rede compactuada de conversações*, tão mais efetiva e assim tão mais democrática, repito, quanto os falantes forem falantes de *si*, falantes de sua *diferença*. Envolvidos consigo mesmos, esta condição obrigatória para estar-se, como vimos até aqui, envolvido com o *outro*. E, assim, mais colaborativos e portanto aptos para, em rede, transformar a realidade através do vigor da *cidadania sustentável*.

Conclusão

A construção não-dualista do conceito de *envolvimento* permite o vigor da Cidadania, das Políticas Públicas Sociais, dos Direitos Humanos, do Direito à Comunicação, da Responsabilidade Socioambiental. Como vimos, é o *envolvimento* da função-mãe com o filho, o *envolvimento* do *indivíduo* com *si*, o envolvimento de cada gestor de rede, de ong, de "coisa pública" e de organização privada, com os pensamentos, os perceptos, as percepções, os sentimentos e os afetos que o movem, que transforma a realidade.

É a intensidade perceptiva crítica em relação a *si*, em relação aos seus *estados mentais*, que permite escapar das características da economia psíquica pós-moderna que reduziram a complexidade do real (e nele a do *indivíduo*) ao *reconhecimento pelo outro*, ao teatro de vaidades em todos os grupos e comunidades. Assim temos a palavra quente[20], vívida, transformadora, agregadora, vinculante, de auto-estima, de colaboração, que potencialmente pode ser amplificada pela *gênese maquínica*, de maneira a que este

20 Referência ao projeto do SESC Nacional de mesmo nome, no qual pensadores, artistas, lideranças, músicos, etc, tratavam cada um de uma palavra ressignificando-a junto ao público, na linguagem que considerassem própria. Coube-me a palavra janela.

momento cultural no qual a *tekné* (técnica) tornou-se o próprio *logos* (conhecimento), possa ser o que já muitos estão fazendo: de fato, um mundo novo.

Este é um trabalho muito difícil. O mais difícil dos trabalhos. Como diz Terry Eagleton,

> "a Natureza é muito mais flexível que a cultura. Provou-se muito mais fácil remover uma montanha do que mudar valores patriarcais. A clonagem de ovelhas é uma brincadeira de criança quando comparada com a tentativa de persuadir chauvinistas a abandonar seus preconceitos. Crenças culturais intimamente associadas a medos relativos à auto-identidade, e não apenas da variedade fundamentalista, são muito mais difíceis de derrubar do que florestas" (EAGLETON, 2005:80).

Mais adiante nos diz ele:

> Se, com muita frequência, conhecer o mundo significa atravessar complexas camadas de autodecepção, conhecer a si mesmo envolve ainda mais disso. Somente pessoas excepcionalmente seguras poderiam ter a coragem de se confrontar dessa maneira, sem racionalizar o que desenterram e nem se deixar consumir pela culpa estéril. Se alguém certo de estar recebendo amor e confiança pode alcançar essa espécie de segurança. Essa é outra conexão existente entre conhecimento e valor moral. Dado que o medo é uma das nossas condições naturais, homens e mulheres só podem dar-se a conhecer verdadeiramente àqueles a quem amam e em quem confiam" (EAGLETON, 2005:187-8).

O *envolvimento* é portanto nodo-chave das redes de coordenação de ações amorosas, inclusivas. Capaz de, in-corporado pelo *indivíduo*, em um exercício de lembrança socrática da *unidade original* em que constituiu sua mônada psíquica, fazer avançar cada vez mais a eficiência inovativa da economia, nestes tempos de culturalização da economia e da cultura da produção, nos quais, como verificaram Ronaldo Lemos e Oona Castro, "já que mesmo estimulando o surgimento de novos ritmos e segmentações [...], estas inovações são cada vez mais capturadas pelos agentes principais da estrutura do mercado, cada vez mais controladas pelas grandes aparelhagens" (LEMOS e CASTRO, 2008:203).

Neste sentido é que sustentamos no Núcleo de Estudos Transdisciplinares de Comunicação e Consciência-NETCCON um programa de investigações sobre as relações entre Comunicação, Estados Mentais e Ação no Mundo, que já criou as disciplinas de Linguagem Gráfica (1990), para investigar as relações entre imagem e consciência, Construção de Estados Mentais Não-violentos na Mídia (2005), Construção de Utopias: a questão dos estados mentais e de novas práticas teatrais e comunicacionais (2006) e Jornalismo de Políticas Públicas Sociais (2007), esta em convênio com a Agência de Direitos da Infância-ANDI.

Como diz Luiz Felipe Silvério Lima em sua investigação sobre *Padre Antônio Vieira: Sonhos Proféticos, Profecias Oníricas*, "só sonha com o futuro quem cuidou do presente e do passado, só pode cuidar do presente e do futuro quem sonhou no passado" (LIMA, 2000), pois sem *envolvimento* a *diversidade* transforma-se apenas na *celebração do fragmento*, dramaticamente destrutiva até o ponto da *opção criminal* cometida por indivíduos, redes, organizações, nações e corporações dado o *baixo auto-controle da vontade* (GOTTFREDSON & HIRSCHI, 1990), o que acaba por instaurar o *Império do Mal* (AMARAL, 2006): aquele cuja referência é a irreferência generalizada e por isto produtor de insustentabilidade, irresponsabilidade, exclusão social, corrupção, abuso, guerra, delinquência, assassinato, invasões em nome da democracia, separação, etc.

Como mostrou Henryk Siewierski em 2006 na Academia Brasileira de Letras, ao tratar das relações entre a Polônia e o Brasil, "as relações entre os países ao nível da palavra, da arte poética, da literatura, envolvem muito mais do que o extrato linguístico ou sistema semiótico literário [...] e "são, antes de tudo, relações ao nível do coração: coração transplantado nas traduções, coração atravessando mares e oceanos, coração herdado [...] [porque] o mundo é vasto, mas o coração pode ser mais vasto ainda, e mesmo que seja pequeno, muito pequeno, ele pode crescer".

Vou nos aproximar agora do final deste artigo lembrando com Siewierski o que disse Carlos Drummond de Andrade no poema *Mundo Grande*, publicado aqui no Rio no livro *Sentimento do Mundo* em 1940, na época em que chegavam os poetas poloneses, refugiados de guerra. Afinal , pergunto eu, somos ou não somos também hoje refugiados de guerra, de guerras empilhadas em seus horrores que continuam a se multiplicar como se tal fosse a natureza humana?

"(...)
Meus amigos foram às ilhas.
Ilhas perdem o homem.
Entretanto alguns se salvaram e
trouxeram a notícia
de que o mundo, o grande mundo está crescendo todos os dias,
entre o fogo e o amor.
Então, meu coração também pode crescer
Entre o amor e o fogo,
entre a vida e o fogo,
meu coração cresce dez metros e explode.
– Ó vida futura! Nós te criaremos."

Sim, te criaremos, mas... como disse Mircea Eliade, apenas quando construirmos o "perfeito domínio de si mesmo, que é o primeiro passo para o domínio mágico do mundo" (ELIADE, 1996:295). Mudar o mundo é envolver-se consigo mesmo, tenho a esperança de tê-lo mostrado aqui; é acentuar em *si*, com traços de positividade, a fala retórica e técnica.

Como diz um antigo provérbio hindu, "quando eu não sei quem eu sou, eu sirvo a você, quando eu sei quem eu sou, eu sou você". Envolver-se consigo, portanto, é responsabilizar-se por *si*, que é também não-dualisticamente o *outro*. É isto que nos ensina a crise socioambiental: a necessidade de eliminar as *impregnações*, os *resíduos*, as *latências* insustentáveis das palavras, estas que são, vimos com Maturana, "nodos de redes de coordenação de ações, não representantes abstratos de uma realidade independente de nosso *quefazer*". É, de fato, e afinal, possuir algo; *ter* algo. Escapar da captura pelo dualismo do *Ter* ou do *Ser*; e Ter a *si*. *Ser*, com Castoriadis, *autônomo*, *ter*, com Castoriadis, *autonomia*, que é sempre, uma criação coletiva, em rede, experiência psico-social. E aí, sim, "- Ó vida futura! Nós te criaremos".

Bibliografia

ALLEDI, Cid, *et al. Transparência nos Negócios a partir do Engajamento de Stakeholders*. Programa de Pós-Graduação em Engenharia Civil (escrito pelos Profs. Cid Alledi, Orlando Celso Longo, coordenador do Programa, Osvaldo Luis Gonçalves Quelhas, coordenador do LATEC, e Carlos Alberto Pereira Soares). Em fase de publicação.

ANTOUN, Henrique. Web 2.0: participação e vigilância na era da comunicação distribuída. Mauad X, Rio de Janeiro, 2008.

ALEGRIA, Rosa. Da matriz ao self: o desafio evolucionário da mídia e das organizações. In GUEVARA, Arnoldo José de Hoyos, et al. (orgs.). Consciência e desenvolvimento sustentável nas organizações. Editora Campus, Rio de Janeiro. 2008. pp. 195-203.

AMARAL, Marcio Tavares d'. *Uma cultura de comunicação ainda é possível? O Princípio do Mal e a sociedade de informação*. Projeto integrado de pesquisa, CNPq, período de 01/08/03 a 31/ 07/2006.

BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind*. Nova York: Ballantine Books, 1985.

BAUMAN, Zygmunt. Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos. Zahar, Rio de Janeiro. 2004.

BAURMANN, Michael. El mercado de la virtud: moral y responsabilidad social en la sociedadad liberal. Gedisa Editorial. Barcelona. 1998.

BIRMAN, Joel. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BOURDIEU, Pierre. Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal. Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1998

BOHM, David. Diálogo: comunicação e redes de convivência. Palas Athena. São Paulo.

BOLOGNESE, Chiata. *Indivíduos posmodernos perdidos en el vacio. In* Itinerarios, Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos. Instituto de Estudos Ibéricos e Ibero-americanos de la Universidade de Varsóvia. Vol. 7/2007. Pp. 73-87.

CABRAL, Cláudia (org.). *Acolhimento familiar: experiências e perspectivas*. UNICEF, Terra dos Homens e Book Link. Rio de Janeiro. 2004.

CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e Cidadãos*. Editora da UFRJ, Rio de Janeiro, 1995.

_____. *Diferentes, desiguais e desconectados*. Editora da UFRJ, Rio de Janeiro. 2004.
CASTORIADIS, Cornelius. *Figures du pensable*. Éditions du Seuil, Paris. 1999.
_____. *L'institution imaginaire de la société*. Seuil. Paris, 1975.
COVEY, Stephen. *O Oitavo Hábito: da Eficácia à Grandeza*. Editora Campus. 2005.
DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia*. Editora 34. 1992.
DIDIER-WEIL, Alain. *Invocações: Dionísio, Moisés, São Paulo e Freud*. Companhia de Freud. Rio de Janeiro. 1999.
DOWBOR, Ladislau. Democracia Econômica: alternativas de gestão social. Vozes, Petrópolis, 2008.
DUFOUR, Dany-Robert. A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal. Companhia de Freud. Rio de Janeiro. 2005.
DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Martins Fontes. São Paulo. 2002.
_____. *O imaginário*. DIFEL, Rio de Janeiro. 2001.
EAGLETON, Terry. Depois da teoria: um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro. 2003.
ELIADE. Mircea. *Yoga: imortalidade e liberdade*. Palas Athena. 1997.
FREUD, Sigmund. *Pshysicologie des foules et analyse de moi*. In Essays de Psycanalyse. Payot. Paris. 1981.
GALTUNG, Johan. *Gandhi hoje: o caminho é a meta*. Palas Athena, São Paulo, 2003.
GODBOUT, Jacques. *O Espírito da Dádiva*. Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 1999.
GORZ, André. *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. Annablume Editora. São Paulo. 2005.
GOTTFREDSON, Michael & HIRSCHI, Travis. *A general theory of crime*. Stanford University Press, USA. 1990.
GRUNER, Eduardo. *A tragédia, ou o fundamento perdido do político*. *In* VITA, Álvaro de e BORON, Atílio A. *Teoria e filosofia política*. Edusp e Clacso. 2004.
HENDERSON, Hazel. *Construindo um mundo onde todos ganhem*. Cultrix e Amana-Key. São Paulo. 1998.
HERSCHMANN, Micael. *Lapa: a cidade da música*. Mauad X, Rio de Janeiro, 2007.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *A inclusão pela palavra: literatura e cidadania*. Projeto de Pesquisa, Programa Avançado de Cultura Contemporânea-PACC.FCC.UFRJ. 2008/2.

KALEWSKA, Anna. *O estereótipo de um português na Polónia ou as ideias que formamos nas nossas cabeças, muito longe dos perigos da vida*. International Conference Images of the Periphery: Cultural Encounters between Portugal and Eastern Europe, Chemnitz University of Technology, Germany 14-16 November, 2007. No prelo.

LAZZARATO, Maurizio e NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial*. DP&A Editora. Rio de Janeiro. 2001.

LEMOS, Ronaldo e CASTRO, Oona. *Tecnobrega: o Pará reinventando o negócio da música*. Aeroplano e O Instituto, Rio de Janeiro, 2008.

LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limites: ensaio para uma psicanalítica do social*. Companhia de Freud. Rio de Janeiro. 2004.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. Editora 34, Rio de Janeiro, 1999.

MAFFESOLI, Michel. *A parte do diabo*. Record, Rio de Janeiro, 2004.

_____. *Elogio da razão sensível*. Editora Vozes, Petrópolis, 2001.

_____. *O ritmo da vida*. Record, Rio de Janeiro, 1994.

MATTELART, Armand. *História das Teorias da Comunicação*. Edições Loyola, São Paulo, 2003.

MATURANA, Humberto e Verden-Zoller, Gerda. *Amar e brincar: fundamentos esquecidos do humano*. Palas Athena, 2004.

MATURANA, Humberto. *Emociones y Lenguaje en Educacion y Política*. Dolmen Ediciones, Santiago de Chile. 1997.

MELMAN, Charles. *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Entrevistas por Jean- Pierre Lebrun. Companhia de Freud Editora, Rio de Janeiro, 2003.

NEGRI, Antonio. *Exílio: seguido de Valor e Afeto*. Iluminuras. 2001. São Paulo.

OURIQUES, Evandro Vieira (org.). *Diálogo entre as Civilizações: a Experiência Brasileira*. ONU. Apoio Institucional Palas Athena, Viva Rio, Movimento Inter-religioso do Rio de Janeiro- MIR/ ISER e UNESCO. 2003. www.unicrio.org.br; clicar biblioteca; e título.

_____(2006d). Comunicação, espiritualidade e negócios: o restabelecimento estratégico da confiança como a base sistêmica do desenvolvimento socioambiental. Anais do III Congresso de Excelência em Sistemas de Gestão. LATEC/UFF. 2006.

_____(2008a). Gestão da Mente Sustentável®, o Extended Bottom Line: o desenvolvimento socioambiental como questão da consciência e da comunicação. In GUEVARA, Arnoldo José de Hoyos, et al. (orgs.). Consciência e desenvolvimento sustentável nas organizações. Editora Campus, Rio de Janeiro. 2008. pp. 195-203.

_____(2008b). Comunicação com o cidadão: qual o rumo a seguir? O rumo é a mudança de atitude mental. In Banco do Brasil. O futuro da Comunicação. XII Seminário de Comunicação. Brasília, 2008. pp. 85-93.

_____(2006b). *Comunicação, Educação e Cidadania: quando Diversidade e Vinculação Social são apenas Um.* in Saúde e Educação para a Cidadania. Revista da Decania do Centro de Ciências da Saúde/UFRJ. Ano 1, no. 02, Março de 2006. UFRJ. Rio de Janeiro. pp. 33-36 www.ccsdecania.ufrj.br/extensao/edicao02.pdf

_____. *Desobediência Civil Mental e Mídia: a ação política quando o mundo é construção mental.* Anais do 10º Encontro Nacional de Professores de Jornalismo. Goiânia, Goiás. 2007. ISSN: 1981-5859

_____. *Tempo e eternidade: o caminho da cura.* Associação Nacional de Yoga Integral e Edição do Autor, Rio de Janeiro. 2002.

_____. *Yoga, tradição e ciência: um encontro revelador para os dias de hoje.* Núcleo de Estudos Transdisciplinares de Comunicação e Consciência, Escola de Comunicação, UFRJ. 2001.

OURIQUES, Evandro Vieira &VEIGA, Bernardo. Morra como Herege, Vá para o Inferno ou Seja Feliz: uma análise das três estratégias de comunicação psico–política da ICAR para o diálogo inter-religioso. Anais da 6ª Conferência Mídia, Religião e Cultura. Universidade Metodista de São Paulo. 11 a 14 de Agosto de 2008

ORNANO, Jean-Antoine d'. Essai sur le principe d'irréference: l'homme à la recherche du sens. Aubin Editeur, Paris. 1998.

PEREIRA, Rafaela. *O valor de um afeto. In* Jornal da UFRJ, Coordenadoria de Comunicação Social da UFRJ, Abril de 2008, p. 28-29

PERUZZOLO, Adair Caetano. *A Comunicação como encontro.* Editora da Universidade Federal de Santa Maria-EDUSC. Rio Grande do Sul. 2006.

PITTA, Danielle Perin Rocha. *Iniciação à Teoria do Imaginário de Gilbert Durand.* Atlântica Editora. 2005.

PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, Isabelle. *A nova aliança*. Editora Universidade de Brasília, 1984.
TARNAS, Richard. *A Epopéia da Civilização Ocidental*. Bertrand Russel. São Paulo. 2002.
WATZLAWICK, Paul, BEALVIN, Janet Helmick e JACKSON, Don D. *Pragmática da comunicação humana: um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação*. Editora Cultrix, 2002. ISBN 8531603145, 9788531603143
SANTOS, BOAVENTURA de Sousa. *A globalização e as ciências sociais*. Cortez Editora, São Paulo, 2005
SIEWIERSKI, Henryk. *Literatura Polonesa de 1941 a 2006*. Texto de conferência ministrada em Sessão Solene na Academia Brasileira de Letras, presidida por seu Secretário Geral, Cícero Sandroni, presentes à mesa o Cônsul da Polônia, Dariusz Dudziak e o escritor Arnaldo Niskier. 8 de junho de 2006. Acervo da Profa. Dra. Anna Kalewska, do Instituto de Estudos Ibéricos e Ibero-americanos da Universidade de Varsóvia.
TAYLOR, Paul. *Um argumento freiriano para a pedagogia do carinho*. In LINHARES, Célia & TRINDADE, Maria. *Compartilhando o mundo com Paulo Freire*. Cortez e Instituto Paulo Freire, São Paulo, 2003.
YÚDICE, George. A conveniência da cultura: usos da cultura na era global. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2004.
ZIZEK, Slavoj (*org.*) *Um mapa da ideologia.* Rio de Janeiro, Contraponto, 1996. ZIZEK, Slavoj. Bem vindo ao deserto do real! Boitempo Editorial, São Paulo, 2003.

Internet

DOWBOR, Ladislau. *A crise financeira sem mistérios*. 2008. http://dowbor.org/crise.asp FRANCO, Augusto de (2006a). *Uma teoria da cooperação baseada em Maturana*. 06/07/06. http://augustodefranco.locaweb.com.br/cartas_comments.php?id=18_0_2_0_C
_____(2006b). *Para que serve a democracia*. 16/02/06. http://augustodefranco.locaweb.com.br/cartas_comments.php?id=29_0_2_0_C
GUERINI, Andréia e COSTA, Walter Carlos. *Henryk Siewierski, um mediador múltiplo*. Cadernos de Tradução. Revista do Programa de Pós-graduação em Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina. Nº 15, 2005/1. pp. 282-291.

http://www.cadernos.ufsc.br/online/cadernos15/entrevista_15.pdf Acesso em 27 de Dezembro de 2008.
GAJEWSKA, Martyna. *Inquérito.* Depoimento de Anna Kalewska. Jornal do Instituto de Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos da Universidade de Varsóvia. Ano 3/#11/ Abril 2006. http://www.ambasadaportugalii.pl/jornal11.pdf Acesso em 10 de Dezembro de 2008.
LIMA, Luiz Felipe Silvério. *Padre Antônio Vieira: Sonhos Proféticos, Profecias Oníricas.* Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Orientador Prof. Dr. José Carlos Sebe Bom Meihy. 1º semestre de 2000. http://alvarovelho.googlepages.com/padrevieira.pdf Acesso em 24 de Dezembro de 2008. MIRANDA, Rafael. *Reflexionando sobre la alteridad a partir de Cornelius Castoriadis: las fronteras del ódio*. Fundación Andreu Nin. 2005. http://www.fundanin.org/miranda1.htm OURIQUES, Evandro Vieira (2006a). A New Epistemological Perspective for Solidarity and Sustainability in the Essentially Patriarchal and Emblematic Crisis of Western Mindset. Pelican Consulting. Washington, 2006a. http://www.pelican-consulting.com/solisustv02n06.html
_____(2007a). *A construção de estados mentais*. Entrevista a Marcus Tavares. 24/07/2007. http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos.asp?cod=428JDB007
_____(2007b). *A mídia só é livre quando a mente é livre*. 2007. http://forumdemidialivre.blogspot.com/2008/06/mdia-s-livre-quando-mente-livre.html
_____(2006c). *O valor estratégico da não-violência para o vigor da comunicação.* Anais do Congresso da INTERCOM, 2006. http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/R1911-1.pdf
_____. *Sobre a ação desinteressada em Gandhi e a ética na midia*. 2004. http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos.asp?cod=291ASP021 https://accountservices.msn.com/EmailPage.srf?emailid=8cbfd49efec2a4a5&ed=Byg4f92j0FUrlRPCPRkxwqZTuyjcDiPe7blr3p/ZPnnpslcBiONlpzJlA/1isznMY7yt9RQ%3D&lc=1046&urlnum =0

Imaginários, saberes e gestos mínimos: a má educação

Anelice Ribetto
(UFF)

"O menor é que é grande (...)
Que exista a possibilidade de fazer da sua própria língua um uso menor (...)
estar na sua própria língua como um estrangeiro"
Deleuze e Guattari (2003)

-I-

Se a escritura e a pesquisa ensaística têm as formas sinuosas dos caminhos que vão sendo abertos por quem caminha, eles antepõem a nós, viajantes, algumas encruzilhadas, entradas e saídas em linhas retas, atalhos, desvios, avenidas, autopistas, rodeios e, ainda, a impossibilidade do caminho.

Jorge Larrosa escreveu que o desenho dessa cartografia se adapta ao *humor do caminhante e a sua curiosidade* (2003:38-39) e que o ensaio zomba do método, embora não o negue: *no ensaio o método mesmo é propriamente ensaio.*

Vou me dispor a di-vagar e experimentar algumas palavras como alteridade, riso, saberes risíveis e saberes menores que, talvez, possibilitem algumas maneiras de fazer, de saber, de escrever e dizer a partir dos humores e da curiosidade de quem padece essa experiência, na educação.

Uma das encruzilhadas em que me vi e ainda me vejo, nesse caminho da pesquisa acadêmica[1], tem sido essa palavra impossível de ser dita sem se dizer com ela, ainda sabendo da impossibilidade de que aquilo que é dito seja a palavra.

Alteridade.

Uma palavra que já convoquei em outros textos. Desde que cursei o mestrado em educação, também na UFF, meu desejo tem sido me perguntar sobre essa palavra. Perguntar-me radicalmente *nessa* palavra e não só sobre essa palavra. Questionar a banalização da que sinto que ela fica sendo refém. Ao mesmo tempo, a palavra alteridade está como *engasgada* em mim, ela, ainda, não me pergunta... *De nada vale preguntar sin mal-herirse, inclusive, en la primera sílaba* (Skliar, 2004:165)

É por essas gretas que vou passando para pensar sobre o mistério *da* alteridade que nos desborda, possibilitando-nos pensar ser de outras, estranhas, diferentes formas. No tempo de escrever em e sobre *alteridade*, não faço mais que entrar nela e, a cada vez que creio perceber a mesma coisa, já não é a mesma coisa. *Escribir es, a veces, hablar en la lengua del otro. De ese otro que yo soy. De esos otros que nosotros somos. Inclusive de aquellos otros que soy y* que somos y que aún nos resultan inconfesables (Skliar, op.cit.:136).

Talvez deva assumir que de algumas palavras não posso mais que anunciar o seu mistério que diz da minha incompletude, da sua dignidade e da sua dificuldade para ficar amarrada aos sentidos.

Talvez alteridade seja uma palavra que tenha me tomado de assalto e agora eu esteja enfrentado a impossibilidade de fazer um identikit ou retrato falado sobre a assaltante. Talvez seja necessário ficar vagabundeando no assalto, sem falar sobre ele. Escreve Skliar (op.cit.)

Quizás porque no pude ni puedo decir [mucho] al respecto. O, tal vez, porque [es ella la que no tiene mucho] para poder decirme (p. 225).

Volto ao fragmento-epígrafe de Carlos Skliar (2006), mas re-criando-o, ou talvez roubando essas palavras, me movimentando através do que Deleuze e Guattari chamaram de desterritoralização[2]: roubar as palavras de Skliar sobre alteridade e

1 6 "A má educação" Pesquisa desenvolvida com orientação da professora doutora Regina Leite Garcia no campo de confluência Estudos do cotidiano e educação popular do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense;

2 *A função da desterritorialização: é o movimento pelo qual "se" deixa o território* (Deleuze&Guatarri, 1995:388).

desterritorializá-las para pensar o riso, os saberes risíveis, os saberes menores na educação

> Talvez, escrever sobre [os saberes risíveis, saberes menores] não seja outra coisa que mergulhar neles, em nossos próprios [saberes risíveis, saberes menores] e por tanto não se trate senão de fragmentos, estilhaços, retalhos, sensações e pensamentos interrompidos…

Talvez escrever na alteridade - me alterando - me permita rabiscar palavras sobre algumas coisas acerca das quais, até esse momento, não tinha pensado.

Que coisas? *Coisinhas do chão* (De Barros, Manuel, 2004) da educação. Coisas que alteram, que potencialmente se tornam e nos tornam outros.

Coisas como o riso, que ocupa aquele espaço do indizível, do impensado, do desvio e que está ligado aos caminhos criados pelos seres humanos para se explicar o mundo.

O riso como o acontecimento que nos permite – na alteração das *nossas lógicas* - ver e apreender *as coisinhas* que a *razão séria* não atinge nem admite como possíveis saberes.

Alteridade e riso.

Alteridade não como algum movimento de origem celestial que permite nos pensar de outras maneiras, ser de outras maneiras, sentir, escrever, ler de outras maneiras... e saber.

Alteridade como alguma coisa indefinível que nos coloca ante uma finitude irredutível: a possibilidade da impossibilidade de saber exatamente que outros seres, pensamentos, sentimentos, escrituras e leituras seriam essas outras…

Skliar arrisca: La alteridad es aquello que no sabremos (2006)

O saber e o conhecimento hegemonicamente são considerados escavações, expedições, insinuações sobre outros. São movimentos em direção ao outro, desconsiderando-se as implicações da alteridade (como riso). Em direção ao conhecimento: o que poderia ser esse conhecimento do outro, se não alteridade? Quando leio aquilo que escreve Skliar, acima, penso que a tarefa do *conhecer* que desconhece (ou ignora) as armadilhas da alteridade usa assim o verbo *saber: o que estamos estudando/pesquisando, não sabemos, "ainda", mas (tranqüilos!) já, já vamos saber.* Mas, se

considerarmos o saber sobre o outro considerando as armadilhas da alteridade, o *não sabemos* transforma-se em *não saberemos.* Ou seja, a pesquisa, o estudo não vai alterar o não-saber. E, então, diante de todo o desespero e desamparo daqueles que porventura se perguntarem – *então não podemos nada, com a pesquisa, com os estudos? Não saberemos de nada?* – talvez possamos arriscar: *talvez resta-nos pensar o quê. Certo é que não poderemos erguer os prédios que erguíamos como verdade, impunemente. Talvez possamos falar de nós em relação aos outros, mas como histórias que são contadas e que podem, ou não, inspirar outra.*

Talvez possamos inspirar o pensamento. Novamente, como nos ensina Certeau (1994), produzir - como conhecimentos - efeitos, não verdades.

-II-

Em 1966, Michel Foucault escreveu no prefácio do seu livro *"As palavras e as coisas"* uma espécie de agradecimento pela "inspiração" a um texto de Jorge Luis Borges:

> Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento - do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia -, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro (Foucault, 2002: IX).

O livro de Borges cita uma espécie de classificação de animais de uma enciclopédia da China que, diz Foucault, disparou nele um riso prolongado diante da *impossibilidade patente de pensar isso* (p. IX) A taxionomia atingida, *o encanto exótico de um outro pensamento* e é o limite do nosso, diz o autor, barraram-no para qualquer tipo de captura/apreensão; essas classificações de animais da enciclopédia chinesa[3] só seriam possíveis de serem pensados em um espaço impensável que Foucault chama de *não lugar da linguagem* (p. XI)*... -onde poderiam eles jamais se encontrar (...) se justapor, senão*

3 Para se ter uma idéia, no texto citado, Borges escreve que *os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador; b) embalsamados; c) domesticados; d) leitões; e) sereias; f) fabulosos; g) cães em liberdade; h) incluídos na presente classificação; i) que se agitam como loucos; j) inumeráveis; k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo; l) etcetera; m) que acabam de quebrar a bilha; n) que de longe parecem moscas* (Foucault, M., 2002: IX).

no não lugar da linguagem? (p.XI). *Isso* [essas coisinhas...] – isso impensável, indizível, inominável - o fez rir como um louco e longamente, ao mesmo tempo em que causou nele um certo mal-estar, um certo incômodo pela impossibilidade de encontrar um lugar-comum para essas palavras que não condiziam com as coisas.

Foucault escreve sobre a perplexidade da leitura na alteridade e da irrupção do riso alterando na própria leitura, possibilitando uma outra escrita (o seu livro).

Alteridade e riso como acontecimentos que possibilitaram uma leitura que ainda não tinha sido feita e uma escrita que ainda não tinha sido concretizada.

Como nos afásicos, o texto de Borges fez com que sentisse o embaraço e profundo mal-estar daqueles cuja linguagem está arruinada: ter perdido o "comum" do lugar do nome (p.XIV).

Aparece, aqui, a relação entre o riso e o impensável. O riso do pensador francês é gerado por um *não-lugar*: um espaço aonde o pensamento [a razão] não chega e onde a operação sistematicamente causal da linguagem não consegue manter de mãos dadas as palavras com as coisas.

Por isso, *o riso* desmoraliza as certezas do *nosso* pensamento, da *nossa* prática milenar do *mesmo* e do *outro* e permite o nascimento de um texto sobre as relações entre palavras e coisas. Por isso, o riso como saber risível.

Por isso, o riso que - como acontecimento ambivalente, múltiplo e plural - irrompe no cotidiano e provoca, com essa irrupção, a interrupção ou suspensão momentânea dos saberes e poderes oficiais. O riso insinua-se como desequilíbrio de uma força ou como a impropriedade de um poder.

O riso não só como gesto de diversão, mas como desafio ao saber sério do mundo oficial, tido como verdade absoluta. Foucault mostra sua perplexidade com um longo riso, porque o encontro com esse inaudito conto colocou-o numa distância abismal da familiaridade do seu pensamento, baseado na ordenação lógica, racional e conceitual.

O que para mim resulta risível, na leitura deste Prefácio, é, também, que a irrealização desse bestiário de Borges não chega ainda com força suficiente para impedir a aparição da necessidade cartesiana de dar um mínimo de sentido e razão de ser à ordem apresentada pelo *bestial* bestiário chinês. Foucault busca re-arrumar a impossível classificação, numa nova ordem, tranqüilizadora, familiar, palatável ao modo de pensar hegemônico!

E aí ele se descobre e ri angustiosamente... E escreve…

A possibilidade do riso de Foucault se consumou só pela ampliação da sua possibilidade de compreensão, abrindo gretas nas fronteiras da sua racionalidade, para permitir a irrupção de outros modos de conhecer. E isso é uma *belezura.*

-III-

Um dos acontecimentos que mais me instigaram a entrar nesta pesquisa –mal educada-: ter me encontrado com um pequeno texto escrito por Jorge Larrosa chamado "*O elogio do riso*" (2000).

Larrosa diz que escreve sobre o riso

> Primeiro, porque em pedagogia se ri pouco (...). Talvez meu principal interesse seja a convicção de que o riso está proibido (...) e são as proibições e as omissões que melhor podem dar conta da estrutura de um campo, das regras que o constituem da sua gramática profunda (p.170/71).

Foi a partir dessa leitura que comecei a me perguntar sobre essas omissões.

O que isso me sugere é a persistência da fortaleza de uma premissa epistemológica que domina as concepções de ciência e, portanto, a concepção de sujeito e de conhecimento.

Nesse sentido, penso que a marca do paradigma moderno, que considera o conhecimento científico um saber hierarquicamente superior ou *o* saber, cultivou nas ciências e nos cientistas a crença de que todo o *verdadeiro* teria que ser classificável, medível, controlável e, sobretudo, *sério.*

A pedagogia, longe de ficar fora dessa convicção, também a encarna, como uma máquina de poder em que muitas situações e contextos risíveis são condenados ao exílio. Isso tem um desdobramento nada fantástico: na Educação[4] pouco se ri. Na Educação pouco se escreve sobre essa dificuldade para rir... omite-se a omissão.

4 Quando escrevo *Educação*, usando caixa alta, quero me referir ao que Silvio Gallo tem chamado *"educação maior": A educação maior é aquela dos planos decenais e das políticas públicas de educação, dos parâmetros e das diretrizes, aquela da Constituição e da LDB, pensada e produzida pelas cabeças bem-pensantes a serviço do poder. A educação maior é aquela instituída e que quer instituir-se, fazer-se presente, fazer-se acontecer. A educação maior é aquela dos grandes mapas e projetos* (2005:78).

Misturando as minhas palavras com as de Larrosa (op.cit, 2000), posso dizer que conheço alguns textos em que se pesquisa e escreve sobre *o riso que está à margem do sério* (...) *que não faz outra coisa senão confirmar a seriedade normativa* (p.169) Ou pesquisando e escrevendo sobre *o riso que não é senão uma estratégia de convite que eu, para escapar da angústia, e sem poder negar o real, nego, na zombaria, de qualquer conteúdo* (p.170) e ainda há pesquisas/escritos sobre *esse riso que se opõe ao sério em nome de outra forma de seriedade. Esse riso que traz a desordem apenas para instaurar uma nova ordem, que ataca os dogmas apenas para re- dogmatizar sobre suas ruínas* (...) *esse riso que não é capaz de rir-se de si mesmo* (p.170).

Não são esses risos que me interessam.

Nem o riso como piada.

Nem o riso como estratégia pedagógico-didática.

Nem o riso por *boa educação.*

Nem o riso catártico.

Nem o riso como panacéia da vida e segredo da felicidade perdida - atividade que combate as marcas do passar dos anos, que queima calorias.

O riso de que habitualmente falam os textos e que ligam esse acontecimento ao saber pedagógico ou à educação não é aquele riso que brotou e angustiou a Foucault: o riso que pode se tornar, quando desborda, num saber risível.

Os risos que me interessam não são capturáveis ou adestráveis nem aparecem quando se esperam. É o riso que, talvez, possa se considerar como *resto*, inclassificável.

Os temas, que geralmente têm um valor acadêmico para se pesquisar, relacionam o riso com o riso que já está previsto esse riso adulador que se segue às piadas do professor ou ao riso que está programado para que a matéria seja divertida e "entre" com um pouco mais de facilidade (...) ou o riso dos recreios (Larrosa, op.cit: 171).

Esses discursos não conseguem reivindicar – para o bem e para o mal - o riso que se mete desrespeitoso, irreverentemente, no domínio do sério. O riso que se ri precisamente naquilo que a Pedagogia marca como não risível (p.171).

Ou seja, tudo o que seja *estranho* ou que *altere* e *afete* essa classificação, medição, esse controle e, sobretudo, essa seriedade exigida, tem que ser barrado da educação.

Aquilo que ousa trazer, para dentro das *nossas* casas e das *nossas segundas casas,* humores que são do corpo, deve ser extinto, inviabilizado como possibilidade. É a limpeza e a pureza das *coisas da mente - celestiais* - aquilo que conta.

As *coisas do corpo, do chão,* os humores lembram, ou associam-se, com as gentes comuns, conseqüentemente tudo que deriva daí já foi retirado das *nossas produções,* coincidindo com o que Boaventura de Souza Santos (1999) denominara de *paradigma dominante* e que reivindica a racionalidade, diferenciando-a do senso comum.

As coisas do corpo – desejos, humores e outras coisas que deixam ou lembram nossa imperfeita *humanidade - devem* ser afastadas, deslocadas para baixo e eliminadas dos discursos e idéias da ciência. Entretanto, ainda que os humores e as suas trajetórias vinculadas à transgressão e à desordem não entrem pela porta principal dos *nossos templos,* se alimentam e fazem a festa na marginália das salas principais, irredutivelmente.

-IV-

Mas quais têm sido as considerações do riso e da sua relação com o pensamento?

Antes de tentar entrar nessa questão, gostaria dizer que não é minha pretensão fazer uma pesquisa historiográfica sobre o tema, nem um estado da arte, e, ainda menos, escrever um tratado progressivo e completo, com os aportes que têm sido feitos desde as *origens* pelos *clássicos* – não saberia onde situar essas referências.

Minha intenção é convocar para essa conversa alguns textos e autores que me ajudam a pensar[5] e escrever sobre o riso e o risível, sem me preocupar por enumerar cada uma e todas as considerações, na busca frenética, frustrante e impossível de conhecer, compreender e dominar – analisar, sintetizar, enumerar, classificar - tudo e todos.

As modificações nas relações do riso com o pensamento ao longo da história são extremamente interessantes e fecundas. Verena Alberti, no livro *"O riso e o risível na história do pensamento",* desenvolve longamente algumas dessas idéias.

> *A ideia que o riso nos afasta da verdade e induz ao erro está na base de um julgamento ético que atravessa a história do pensamento desde a Antiguidade. Em Platão, a condenação era radical: tanto o riso quanto o risível eram considerados "prazeres falsos, experimentados pela multidão medíocre de homens privados de razão"* (...) *na abordagem moderna, o riso é a possibilidade de ultrapassar o*

5 Os textos e autores que possibilitaram esta *entrada* foram: *"A cultura popular na Idade Média e no Renascimento"* de Mikhail Bakhtin; *"Uma história cultural do humor"* de Jan Bremmer e Herman Roodenburg; *"O riso e o risível"* de Verena Alberti, e *"História do Riso e do Escárnio"* de George Minois.

> *mundo e o ser que somos. "E que seja tida por nós como falsa toda verdade que não acolheu nenhuma gargalhada", afirma Nietzsche, cuja filosofia tem importância fundamental na afirmação do riso como aquilo que permite ao pensamento sério se desprender dos seus limites e alcançar o "impensável", o que não pode ser pensado* (2002: 45).

Os conceitos que me interessa problematizar, nessa entrada textual de Alberti, são aqueles que têm sido criados por Nietzsche e Bataille, no pensamento filosófico do século XX; por Platão e Aristóteles, na Grécia antiga; as considerações sobre o riso na teologia medieval e o riso na cultura popular da renascença que encontra na produção de Mikhail Bakhtin, sua máxima exposição.

A escolha dos *tempos históricos* e dos *pensadores*[6] obedece a um recorte que quero dar ao tema do riso naquilo que me possibilitou uma ampliação na problematização das palavras que convoquei no começo desse texto: alteridade, riso, saberes risíveis e saberes menores.

-IV-

Apenas vou tentar enunciar alguns fragmentos e considerações de dois pensadores que, referentes do campo da filosofia, têm-me ajudado nesse exercício de interrogar a palavra riso (e suas implicações com a educação): *Georges Bataille* e *Friedrich Nietzsche.*

Ambos os pensadores reconhecem no riso a faculdade de nos levar a um *não-lugar* aonde os processos de racionalização não conseguem chegar... É aquele espaço do indizível, do impensado, necessário para que o pensamento sério se desprenda dos seus limites (Alberti, V.; op.cit: 11).

Uma das considerações mais radicais dessa presença impensável do riso na filosofia é, talvez, a obra de Bataille, atravessada pelo risível, fundamentalmente no que diz a criação do conceito de *experiência do riso.* Para ele, a palavra experiência se torna indispensável para pensar no efeito do riso, do êxtase, da angústia, etc. que são os lugares do não-saber.

6 Pode se constatar que nenhum dos autores citados "pertence" ao campo da pedagogia...

V. Alberti (op.cit.) escreve que a estreita relação da filosofia de Bataille com o riso tem início em 1920, mas é em 1953, com o texto "*Não - saber, riso e lágrimas*", que o pensador ensaia mais à vontade sobre esse acontecimento:

O riso é a experiência do nada, do impossível (...) experiência indispensável para que o pensamento ultrapasse a si mesmo, para que nos lancemos no "não-conhecimento". Ele encerra uma situação extrema da atividade filosófica: permite pensar o que não pode ser pensado (Alberti, op.cit: 15).

Na leitura do texto de 1953 aparece clara a impossibilidade do autor de falar ou pensar no riso fora de um contexto filosófico que ultrapasse o próprio riso.

A percepção dessa virada em Bataille foi fundamental para me ajudar a destravar um incômodo do qual não conseguia sair: *riso* como substantivo, como tema, como coisa, não era exatamente a palavra que eu queria usar para falar do que considero *saberes risíveis, saberes menores,* porque eram acontecimentos que poderiam ser movimentados por experiências oníricas, eróticas, mórbidas, poéticas, etc. A palavra *riso* se me apresentava como um curral de representações. Bataille, na continuidade de sua obra, não isola mais o problema do riso e o junta com outras experiências do não-saber, como as do sacrifício, do poético, do sagrado, do erotismo, da angustia, do êxtase:

> *Do êxtase, é fácil dizer que não se pode falar. Há nele um elemento que não se pode reduzir que permanece 'inefável', mas o êxtase, nisso, não difere de outras formas: tanto dele - ou mais - quanto do riso, do amor físico - ou das coisas - posso ter, comunicar o sentimento preciso; a dificuldade, todavia, é que sendo menos comumente sentido do que o riso ou as coisas, o que digo disso não pode ser familiar, facilmente reconhecível* (Bataille, G. 1992:132).

Para Nietzsche, o riso, a gargalhada é necessária para sair da *verdade séria* e da crença na razão.

Foi, principalmente, a leitura do seu livro "*A Gaia Ciência*" (2006) que me fez rir e pensar algumas coisas sobre as maneiras que a experiência do riso aparece nas páginas dos textos de Nietzsche, que permitem, talvez, pensar nela nos mesmos termos que se pensa em Bataille, como uma experiência do não-saber.

Experiência indispensável, necessária, que constitui, para Nietzsche, a salvação para o pensamento refém do sério.

Escreve sobre esse *"Levar a sério"*

> A graciosa besta humana tem a aparência de perder cada vez seu bom humor quando se põe a pensar bem; ela se torna "séria"! E "em toda parte onde há riso e alegria, o pensamento não vale nada": esse é o preconceito dessa besta séria contra toda "gaia ciência". Pois bem! Mostremos que se trata de um preconceito (2006:189).

Trata-se de um preconceito que tem sido cunhado enquanto temos acreditado, durante séculos, que existia uma espécie de comando automático que nos guiava para um destino conhecido. Nietzsche nos ensina que *Deus está morto,* e que todas as referências, significações e representações unívocas se acabaram, com a sua morte.

Aparece Zaratustra, aquele que ri, e com seu riso percorre o mundo, transtornando os ídolos: "Eu lhes ordenei que rissem de seus grandes mestres da virtude, de seus santos, de seus poetas e de seus salvadores do mundo (...) A pequenez do que eles têm de pior, era disso que eu ria" (Assim falou..., meio digital).

Em Nietzsche, *o riso é um remédio contra a vida* (Minois, George, 2003), sendo esta a grandeza do riso, segundo ele. Enquanto os Mestres da moral não querem que ríamos da existência, nem de nós mesmos, nem deles [e] toda verdade que não acolhe nenhuma gargalhada será tida por nós como falsa [porque no riso] tudo o que é mau se encontra ao mesmo tempo santificado e franqueado por sua própria beatitude (p. 518).

A ambivalência do riso e a sua capacidade de incomodar os puristas dos sentidos da vida resulta da paradoxal ligação com o trágico. Em Nietzsche, isso é fundamental. "*Ver naufragar as naturezas trágicas e ainda poder rir, apesar da mais profunda compreensão, da emoção e da compaixão, isto é divino"* (*Assim falou...)* Isso rompe com a consideração de que o objeto do riso seria alguma coisa oposta ao trágico e impossível de provocar compaixão.

Bem, em Nietzsche, trata-se de rir do trágico... Para viver.

Em relação a esse não-lugar do riso e sua relação com o racional, Alberti (op.cit, 2002) distingue dois movimentos.

O primeiro, o define em contraposição à ordem do sério. O riso e o risível remetem ao não- sentido, do consciente e do sério (...). O segundo movimento consiste

em relacionar o "nada" à cessação de ser: o "nada" não é mais a "metade" não-séria do ser (...) saber rir é experimentar o impensável (p. 23) Esse riso não pode ser pensado; no momento em que o pensamos, ele se torna "significado" e deixa de ser uma experiência de não-saber (p. 200).

-V-

Quando lia e me perguntava sobre as omissões do riso e o risível na gramática do campo da educação e da pedagogia, uma imagem da literatura, que passou para o cinema, fez-se presente. Pensei que, talvez, essas omissões tivessem ecos em outros cantos das produções culturais do ser humano e que, metaforicamente, pudessem trazer essa tensão.

A perda do livro II da *Poética* de *Aristóteles* tornou-se o tema central da apaixonante novela de Humberto Eco "*O nome da rosa*". Trata do livro proibido cuja leitura esconde uma série de mortes acontecidas em um monastério da Itália na Idade Média: quem lê, ri; quem ri quer ler mais e morre pela boca, envenenado com a própria tinta de que são feitas as palavras.

Aparentemente, a Poética tratava da comédia que, ao contrário da tragédia e da epopéia, *representa as ações humanas baixas.* O que me interessou na consideração do riso por parte de Aristóteles é uma afirmação que marca as produções de todos os tempos, em relação à origem humana do riso, "*o homem é o único animal que ri*", dizem *"As partes dos animais"* (In: Alberti, op. cit: 49) e, sobretudo, desenvolve a explicação fisiológica do riso.

Segundo Minois (op. cit: 70), Aristóteles achava que o diafragma divide e separa as *partes altas* das *partes baixas* do animal, isolando dessa maneira o coração e o pulmão do abdômen, o que funcionaria como proteção da forte emanação de calor desprendida dos alimentos ingeridos. Ele funciona como uma espécie de muro protetor entre a *parte nobre* (cabeça, pulmão, coração) e a parte menos nobre (abdômen, fígado, baço, vesícula, etc.) Se o *humor quente e excrementício,* exalado pelas partes baixas ao diafragma, não encontrasse essa barreira, poderia provocar-se uma *perturbação manifesta no raciocínio e na sensibilidade.* O que Aristóteles diz sobre o riso em *"As partes dos animais"* tem a função de confirmação do que gera o calor sobre o diafragma... *quando recebe calor, o*

diafragma manifesta assim que experimenta uma sensação. É o que se passa no riso (...). Se fazemos cócegas em alguém, o calor toma conta, o pensamento se põe em movimento contra sua vontade (In: Alberti, op.cit: 49) Ou seja: o calor do "baixo" (que refere-se também ao prazer sexual, que, de alguma maneira já foi contraposto à obrigação da reprodução) causa uma perturbação na capacidade de raciocinar, devendo, pois, ser evitado. Para Aristóteles (Minois, op.cit.), *o riso só é aceitável em pequenas doses* (p.73) e ainda, *dois domínios sagrados e imutáveis devem escapar ao riso: a lei e a religião* (p.75).

Então, em Aristóteles, o riso e o risível se associam com o baixo, com as sensações, com a ausência de razão, com o quente, e, nessa associação são condenados a viver nas margens das produções humanas *nobres*, *puras* e *belas.*

Mas quem fala desses últimos adjetivos, "puras" e "belas" é *Platão.* Verena Alberti (op.cit.) escreve uma passagem sobre essas considerações platônicas a respeito do riso e diz que, segundo Platão, *existiriam alguns prazeres verdadeiros e outros, falsos. Os primeiros são puros e precisos, enquanto os falsos misturam-se com a dor* (p. 40) Os prazeres verdadeiros estão ligados ao que ele considera belas formas, sons, perfumes, mas, fundamentalmente, aos prazeres do conhecimento: *eles têm características do bem - a verdade, a beleza e a medida* (p. 41). Os prazeres falsos são sempre *afecções mistas* que se dividem em três categorias: *corporais (as sensações de frio e calor), semi-corporais e semi-espirituais (como a esperança) e puramente espirituais (exclusivas da alma: cólera, arrependimento, luto, amor, ciúme, inveja, etc.)* (p. 41) É nesse contexto das *afecções mistas puramente espirituais* que Sócrates dá a discussão sobre o riso, como um estado da alma que é produzida pela comédia e que adjudica ao riso, a inveja, a malícia e a ignorância, caracterizando aquele que ri de fraco.

O que importa ressaltar – nas produções platônicas - é que

A comédia, a poesia é duplamente condenável. Não só por produzir obras sem valor do ponto de vista da verdade, como também por ter relação com o elemento inferior da alma humana, a parte irrazoável e distante da sabedoria (...) nutre as paixões da alma e os excessos, enquanto a razão nos ensina a preferir a moderação e o equilíbrio (Alberti, V, op.cit: 44).

O risível seria um prazer falso (menor?) experimentado pela multidão medíocre de homens privados de razão (homens ordinários que não sabem nada!).

-VI-

Então, um livro que foi escrito por Aristóteles foi tema central de uma novela que conta sobre o tratamento do riso e do risível na Idade Média.

Vamos lá.

O riso é satânico, logo, é profundamente humano, escreveu Baudelaire (2001). Diabólico e humano, o riso não é, de forma alguma, divino. A prova: *Jesus nunca riu* e essa foi, aparentemente, a certeza que impregnou a Idade Média e sua diabolização do riso. Por outro lado, o riso é considerado, também, como uma consequência do pecado original. Na obra de Minois (op.cit.), esse aspecto é profundamente estudado. Ele diz:

> E eis Adão e Eva no paraíso terrestre. De que eles poderiam rir? São perfeitos, eternamente belos, eternamente jovens; eles se movimentam em um jardim de delícias, onde tudo é harmonia; estão nus, mas sem nenhuma vergonha. Nenhum defeito, nenhum desejo, nenhuma fealdade, nenhum mal: o riso não tem lugar no jardim do Éden. Nem sequer o riso de satisfação: há satisfação quando alguma carência é suprida, ora, o paraíso conhece a plenitude permanente (...) Contudo, eis que o Maligno se envolve. Porque é ele, que se esconde sob os traços da serpente bem-falante. O pecado original é cometido, tudo se desequilibra, e o riso aparece: o diabo é o responsável por isso (p.112).

Essa paternidade do diabo tem sérias consequências: desde então, o riso é ligado à imperfeição, à corrupção, ao engano. Todas elas, *condutas baixas*. Agora, pode-se rir. *Há de que rir*. O riso vai insinuar-se por todas as imperfeições humanas: é uma constatação da decadência, e, ao mesmo tempo, um consolo para escapar ao desespero: rir para não chorar. É ai, continua Minois, *que os pais da Igreja recriminam: em lugar de chorar sobre nossa decadência, o que seria a marca do arrependimento, rimos de nossas fraquezas, e essa é nossa perda. Vemos nosso nada e rimos dele: um riso diabólico* (p.113) Porém, condenável aos infernos...

E Jesus nunca riu...

Alberti (op.cit.) diz que existe um tipo de riso, que aparece nos textos teológicos medievais, chamado *risibilitas,* que é a única faculdade que diferencia aos seres humanos,

de Deus. A consciência do riso como propriamente humano não significa de modo algum que o homem possa fazer uso dessa faculdade livremente. Jesus-homem sabia disso e controlou-se. Os homens-terrestres não.

Condena-se todo riso imoderado e tolera-se apenas o riso espiritual. Nos mosteiros e entre os sacerdotes, o risível era proibido, porque as narrativas ou palavras que provocavam o riso faziam parte do discurso superficial e inútil (Alberti, op.cit: 70).

Nos mosteiros tolerava-se o risível como distração entre duas tarefas sérias o riso, o jogo e a brincadeira eram atividades necessárias ao espírito, do mesmo modo que o sono era necessário ao corpo. A medida e os propósitos sérios eram os limites ao riso e ao risível (p.71) Outra característica a que era condenada a legitimação do riso é que, para ser tolerado, deveria ser útil moralmente: deveria ensinar coisas de alguma utilidade e, também, aquilo que deveria ser evitado.

Aparece claramente a intenção de controlar o risível - tematizando, localizando tempo- espacialmente - e, sobretudo, dotando-o de alguma utilidade. Transformando aquele acontecimento impensável em alguma coisa previsível, classificável e, principalmente, séria.

A reiterada proibição do riso nos mosteiros da Idade Média, como aquele da obra de Eco, mostra entrelinhas que a premissa, embora castigada com a fogueira, não era tão fácil de ser acatada entre os sacerdotes, e, menos ainda, entre as gentes comuns. Entra nesse debate a obra de *Mikhail Bakhtin* (1993) - *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* - que justamente levanta a questão da existência de uma dupla visão do mundo no medievo: uma visão séria ou oficial, que é a das autoridades, e a visão cômica, não-oficial, que é do povo. A visão cômica é excluída deliberadamente do domínio do sagrado e se torna a característica essencial da cultura popular. *Essa visão se cria fora do controle das autoridades, aparecendo principalmente de três maneiras: ritos e espetáculos, tais como o Carnaval; obras cômicas verbais e criação de um vocabulário familiar e grosseiro* (Bakhtin, op.cit: 45).

Para Bakhtin, as festas populares permitem a liberação temporal de regras, valores, tabus e hierarquias. O riso teria, então, um valor de subversão da ordem social oficial, principal característica das festas carnavalescas. Por outro lado, o que dá um caráter cômico ao mundo é o que o autor denomina *realismo grotesco*, que é a *maneira lógica e simbólica* (p.17) predominante nesse tipo de festividade.

Todas as lógicas e símbolos da linguagem carnavalesca estão impregnados do lirismo da alternância e da renovação, da consciência da alegre relatividade das verdades e autoridades no poder. Ela caracteriza-se, principalmente, pela lógica original das coisas "ao avesso", "ao contrário", das permutações constantes do alto e do baixo, da face e do traseiro, e pelas diversas formas de paródias, travestis, degradações, profanações, coroamentos e destronamentos bufões (...) O mundo todo parece cômico e é percebido e considerado no seu aspecto jocoso, no seu alegre relativismo. Esse riso é "ambivalente": alegre e cheio de alvoroço, mas ao mesmo tempo burlador e sarcástico, nega e afirma, amortalham e ressuscitam simultaneamente (Bakhtin, op.cit: 10).

O traço marcante do grotesco é o rebaixamento, ou seja, a transferência de tudo o que é elevado, espiritual, ideal e abstrato para o plano material e corporal, aquele da terra e do corpo (Minois, op.cit: 158).

Por isso, o cômico popular vai-se identificar no *baixo*: comer, excretar, ter sexo, o parto, a menstruação, os odores e os ruídos ligados ao ventre. Humores que são saberes. Saberes do baixo. Impuros, sujos, risíveis, esses humores e saberes devem ser interditados e restringidos a partir do medo e da intimação do saber sério.

-VII-

Então, voltando ao meu encontro com a obra de Georges Bataille, a leitura do texto de 1953, citado no começo desse texto, aparece clara a impossibilidade do autor de falar ou pensar no riso fora de um contexto filosófico que ultrapasse o próprio riso.

Escrevi que a percepção dessa virada em Bataille foi fundamental para me ajudar a destravar um incômodo do qual não conseguia sair: *riso* como substantivo, como tema, como coisa, não era exatamente a palavra que eu queria usar para falar do que considero *saberes risíveis, saberes menores,* porque eram acontecimentos que poderiam ser movimentados por experiências oníricas, eróticas, mórbidas, poéticas, etc.

A palavra *riso* se me apresentava como um curral de representações. Bataille, na continuidade de sua obra, não isola mais o problema do riso e o junta com outras experiências do não-saber, como as do sacrifício, do poético, do sagrado, do erotismo, da angustia, do êxtase.

Essas outras experiências do não-saber poderiam expressar as necessidades mais viscerais do ser humano, porém, fazem uma referência direta às *partes baixas* e *menos nobres* do corpo. Experiências nutridas de paixões, porém, impensáveis e indizíveis. Irracionais. Risíveis.

Experiências de *saberes risíveis.*

Saberes menores.

Para escrever sobre certos acontecimentos que estou pensando como saberes menores, vou convocar ao meu texto duas produções que foram fundamentais nesse processo: o livro de Deleuze & Guattari, *Kafka. Para uma literatura menor* e o texto de Silvio Gallo, *Deleuze e Educação.* A partir da consideração que Deleuze & Guattari vão fazer sobre a obra de Kafka como *literatura menor* (2002:38), é que posso pensar na *desterritorialização* desse conceito para o espaço de criação dos conhecimentos e saberes e ensaiar algumas idéias sobre saberes menores. Silvio Gallo fez essa operação, que ele chamou de *deslocamento* para o campo da educação, recriando os conceitos de *educação maior* e *educação menor* (2005:64).

Deleuze e Guattari, em sua discussão sobre as narrativas de Kafka, escritor, de origem judaica, que viveu em Tchecoslováquia e escreveu toda sua criação na língua *alemã que falam os judeus de Praga,* propõem lê-la como *literatura menor*: *Uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior* (p.38)[7]

A minoria não é definida nessa obra pelo número inferior, mas pelo afastamento, pela distância em relação a um aspecto da cultura dominante.

Para Deleuze e Guattari, o *menor* não adjetiva nem qualifica certas literaturas, mas as condições revolucionárias de qualquer literatura no seio daquela que se chama grande (ou estabelecida). Por isso, a questão mais forte em Kafka é que ele escolhe *fazer da sua própria língua um uso menor, supondo que ela é única, que ela seja uma língua maior ou que o tenha sido. Estar na sua própria língua como um estrangeiro* (p. 54).

7 Nesse sentido, o conceito criado pelos pensadores me lembra das considerações de Certeau (1994) sobre o uso-aproveitamento que as gentes comuns fazem dos restos da produção. Essa criatividade resistente que possibilita outras *(impensáveis)* coisas a partir do que o poder hegemônico descarta como resto. O uso da língua e dos elementos dominantes não significa, necessariamente, se renderem aos modelos dominantes.

A primeira característica das literaturas menores é que a língua se vê ferozmente afetada por uma forte desterritorialização. No caso de Kafka, o alemão de Praga é uma língua desterritorializada, *conveniente a estranhos usos menores* (Deleuze e Guattari, op.cit: 39).

A segunda característica das literaturas menores é que nelas tudo é político.

A questão individual, ampliada ao microscópio, torna-se muito mais necessária, indispensável, porque uma outra história se agita no seu interior (...) aquilo que no seio das grandes literaturas actua em baixo e constitui uma cave não indispensável do edifício, passa-se aqui à luz do dia, provocando uma confusão passageira (p. 39-40).

A terceira característica é que tudo tem um valor coletivo as condições não são dadas numa enunciação individuada pertencente a este ou aquele "mestre", separável da enunciação coletiva: o que o escritor diz sozinho já constitui uma ação comum (p.40) só há agenciamentos coletivos de enunciação (p. 41).

Por que pensar nos saberes risíveis como saberes menores? O que eles teriam a ver com a literatura menor de Kafka?

Não sei se a relação que posso fazer é uma relação linear, mas um deslocamento da produção conceitual dos autores para pensar sobre as criações que são feitas em lugares impensáveis, indizíveis, não-lugares. Criações que obedecem a outras lógicas e sentidos, que se padecem mais do que podem se narrar e que têm se manifestado muitas vezes através do riso, do grotesco, do onírico, do poético, do erótico. Essas criações que habitualmente têm deixado o pensamento racional sem possibilidades de entendimento. Se manifestado como alteridade. Como diferença.

Como em Kafka, judeu-tcheco que escreve subvertendo a própria língua alemã, da qual se apropriou, os saberes menores estão feitos dos fragmentos, cacos e restos das *grandes narrativas* dos *saberes maiores*, daqueles que circulam livremente pelas autopistas que levam aos *templos de saber.*

Um saber menor é aquele criado zombando o oficial, embora seja parte desse oficial: ele subverte essa oficialidade e com os cacos que restam produz desagregação dos Saberes hegemônicos que ficam deslocados, sem entender, porém, desterritorializados. Os saberes menores, através do riso, do sonho, do êxtase, do delírio, da poesia quebram em mil pedaços a idéia de *uma* realidade, de *um* significado, de *uma* maneira de produzir conhecimentos.

Um saber menor resiste, enfrenta, burla, questiona o saber instituído, porém, é sempre um ato político. Um saber menor é, sobretudo, o ato de *dar a língua*: resistência na marginalia, gosto pelos fragmentos, pelas formas deformes, pelos risos desgovernados, pela poesia desmedida, pelos sonhos que criam outras maneiras de ser, pela presença incômoda do erótico e do mortal.

Um saber menor tem um valor coletivo. Nenhum saber se cria isolado, sempre é um esforço que movimenta desejos de outros e produz multiplicidades. Ele se cria rizomaticamente. Despreocupados por sistematizar *seriamente* suas formas para ser legitimados e sem intenções de convencer da sua *utilidade* e da sua *verdade,* esses saberes menores devem se inventar, como Kafka, quando opta pela outra maneira de escrever, *tem que inventar a escrita e ir cada vez mais longe na desterritorialização, e dado a aridez do léxico, fazê-lo vibrar em intensidade. Opor um uso puramente intensivo da língua a qualquer utilização simbólica ou mesmo significativa, ou simplesmente significante* (Deleuze e Guattari, op.cit: 43).

Saberes menores que criam uma literatura menor que os escreve... Mas isso, talvez, seja parte de outro conto, onde embora exista invenção, e não apenas lexical, o léxico conta pouco, o que conta, sim, é uma sóbria invenção sintáxica... Para escrever como um cão... (op.cit: 55)

Referências Bibliográficas

ALBERTI, Verena, (2002). *O riso e o risível na história do pensamento.* Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

BAKHTIN, Mikhail, (1993). *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento.* São Paulo- Brasília: Ed. UNB e HUCITEC.

BATAILLE, Georges, (1992). *A experiência interior.* São Paulo: Ática. BAUDELAIRE, Charles, (2001). *Da essência do riso.* Lisboa: Íman Editora.

CERTEAU, Michel de, (1994). *A invenção do cotidiano I.* Petrópolis: Ed. Vozes.

DE BARROS, Manuel, (2004). *Retrato do artista quando coisa.* Rio de Janeiro: Record.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix, (2003). *Kafka: para uma literatura menor.* Lisboa: Ed. Assírio & Alvim.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F., (1995). *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1.* Rio de Janeiro: Editora 34. Tradução Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa.

FOUCAULT, Michel, (2002). *As palavras e as coisas.* São Paulo: Ed. Martins Fontes.
GALLO, Sílvio, (2005). *Deleuze & a Educação.* Belo Horizonte: Ed. Autêntica.

LARROSA, Jorge, (2003) *El ensayo y la escritura acadêmica. Revista Propuesta Educativa.*

FLACSO, Buenos Aires: Ed. Noveduc. Ano 12, nº 26.

LARROSA, Jorge. (2000). Elogio do riso. In: LARROSA, Jorge. Pedagogia profana. Danças, piruetas e mascaradas. Autêntica: Belo Horizonte.

MINOIS, George, (2003). *História do Riso e do Escárnio.* São Paulo: Ed. Unesp.
NIETZSCHE, Friedrich, (2006). *A Gaia Ciência.* SP: Escala. *Ed. em alemão: 1882.*

NIETZSCHE, Friedrich.*Assim falava Zaratustra.*Texto disponível como e-book em:

www.eBooksBrasil.org, http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/zara.html.

RIOS AVILA, Ruben. *El arte de sacar la lengua.* IN: http://laventana.casa.cult.cu/modules.php?name=News&file=article&sid=2371

SANTOS, Boaventura de Sousa, (1999). *Um discurso sobre as ciências.* Porto: Afrontamento. 11ª ed.

SKLIAR, Carlos, (2006). Clase 07. Fragmentos de alteridad y educación. In: Curso "Experiencia y Alteridad en Educación" Buenos Aires: FLACSO.

SKLIAR, Carlos, (2004). *Intimidad y alteridad. Experiencias con la palabra. Mimeo;* (Publicado por la Editorial Miño y Dávila: 2005).

Homens & Mangues

Tânia Lima
(UEPB)

Homemangues & Caranguejos
"Antene-se"

É só uma cabeça equilibrada em cima do corpo
Escutando o som das vitrolas, que vem dos mocambos
Entulhados à beira do Capibaribe
Na quarta pior cidade do mundo
Recife cidade do mangue
Incrustada na lama dos manguezais
Onde estão os homens caranguejos
Minha corda costuma sair de andada
No meio da rua, em cima de pontes
É só uma cabeça equilibrada em cima do corpo
Procurando antenar boas vibrações
Procurando antenar boa diversão Sou, sou, sou mangueboy.
Recife cidade mangue
Onde a lama é insurreição
Onde estão os homens caranguejos
Minha corda costuma sair de andada
No meio da rua, em cima de pontes
É só equilibrar sua cabeça em cima do corpo
Procure antenar boas vibrações
Procure antenar boa diversão
Sou, sou, sou Mangueboy! [CSNZ, 1996]

No ciclo das estações caranguejas, a repetição das marés ultrapassa o que parece rotina. O repetir, transformar continuamente o desconhecido em conhecido. "Tudo zoa/ tudo arrulha/ para dentro do imprevisto" [Maranhão, 2002:47]. A repetição nos mangues é fertilidade poética. Repetindo construímos teia de relações imprevisíveis. "Todo mangue fervilha duma vida que saía do lodo e que se arrastava no limo. Guaiamu, caranguejos, siris, aratus, guarás, mãos-no- olho enxameavam nas buraqueiras profundas", como escreve o cearense Gustavo Barroso [1979: 22], em pleno século XIX, para a Padaria Espiritual.[1]

Do início da literatura, até aqui, podemos observar que muita coisa mudou nos manguezais. Em Raul Bopp, embebido pela linha da antropofagia, vimos um mangue-serpente mitificado na pele elástica de *Cobra Norato*. Em Bopp, a poesia trancreve a dupla voz na pluralidade de sentidos. A poesia é serpente que devora o próprio rabo. Poesia e filosofia acabam em mito. "Se a serpente modernista pudesse ser do éden moderno, espaço, tempo e cosmo poderiam reordenar-se" [Berman, 198:30]. O problema dos mangues modernistas é que os poetas ficaram ensombrados em encontrar uma identidade para o Brasil em um momento político em que a força do nacionalismo imperava mundo afora. Em verdade, a reclamada modernização do Brasil na época foi uma violência não apenas social, mas também militar. O pior é que a modernização desenfreada estava não apenas no programa da direita varguista, mas também na planilha do intelectual "comunista". Entre contraste e contradição, por outro lado, os poetas da antropofagia que estiveram à frente do tempo modernista perceberem logo de início que a idéia de desenvolvimento era cega aos valores culturais das comunidades afro-ameríndias. Essas comunidades eram vistas como meras figuras preguiçosas e selvagens. O que acabou por criar um imaginário terrorista que não se interessou em perceber o que esses povos "primitivos" carregavam na fala das mais diversas culturas. Denunciar tudo isso é

1 No Ceará do final do século XIX, houve o movimento dos 'Padeiros' que ganhava a praça do Ferreira em Fortaleza com o fascículo O Pão, polvilhado no forno à lenha da "Padaria Espiritual". O fascículo de poesia circulava em tom de crítica política comunista e panfletária. O Pão da arte ganhava ruas, praça e trens. Como um cordel que salta de trem em trem partia-se da urbe para o sertão. O Pão, com estatuto e tudo, repleto de manifesto e ritual, já antecipava as façanhas do Movimento Modernista de 22. O fascículo O Pão fornecia em verso quente uma crítica ferrenha aos caminhos da modernidade no mundo. Entre alguns padeiros-mor destacaram-se: Rodolfo Teófilo [criador da fórmula saborosa da Cajuína], Adolfo Caminha [autor de A normalista], Araripe Júnior [teórico que se contrapôs às teorias de mestiçagem de Sílvio Romero], Capistrano de Abreu [poeta e historiador], Gustavo Barroso [autor de Praias e várzeas].

também "investir contra o silêncio que o já oprimido economicamente ficou reduzido, perdendo os direitos trabalhistas e de reivindicação de classe" [SANTIAGO, 1989:17].

Um pouco mais para adiante, o poeta Joaquim Cardozo avança em direção a questões sobre o manguezal que já sinalizam para a construção de uma metáfora de fundo engenhoso e geométrico. Descendo às margens do Capibaribe, João Cabral, em sua lucidez cotidiana, elege no trato com a linguagem poética dos mangues um acordo profundo com a linguagem popular em consonância com o traço erudito. As plumas do mangue em Cabral são como as fábricas da vida onde cada vez mais se fabrica a miséria Severina. O poeta do *cão sem plumas* oferece aos povos do mangue pouca alternativa. Talvez a mais singela delas seja um suposto retorno como eco de suborno.

O que traz de inovador o "Manifesto Caranguejos com Cérebros"? Diríamos que simplesmente traduz também a linguagem da biodiversidade do mundo atual. O manifesto carrega pluralismos de idéias que traduzem um diálogo humorado com os *Homens e caranguejo,* de Josué de Castro. No "caranguejos com cérebros", o manguebeat encarangueja cânticos celebrados aos tambores africanos, mas também traduz um mote e tanto do homem-caranguejo sendo transubstanciado em caranguejo humano. Uma metáfora que assemelha a condição humana sobrevivente da lama aos caranguejos do mangue, enfiados em toca, verdadeiros buracos-negros. A metáfora de Josué de Castro encarangueja os homens vivendo como caranguejo enquanto a poética do manguebeat revisa a cadeia circular de homens ainda vivendo como caranguejos em meio às parabólicas enfiadas na lama. Os "caranguejos com cérebros", do manguebeat, são também caranguejos brincantes que traduzem os caranguejos espaciais antenados com a energia da cibernética. São homens antenados com o "futuro do presente" e com as conseqüências da modernização na periferia da América-mangue.

Vale observar outros caminhos e perceber também que o duplo signo *homens e caranguejos* de Josué de Castro trazem um sobrenome poético que servirá para a rapazeada do manguebeat elaborar seus "caranguejos com cérebros". É importante não desconfiar do tom de brincadeira da moçada do mangue e levar essa questão dos "caranguejos com cérebro" com um pouco mais de ironia. O riso é metáfora de provocação. Há uma sátira ambígua que engana os olhos do leitor. Ambigüidade essa que remete à celebração da desconfiança ou mesmo da inteligência ou quem sabe do excesso de razão em detrimento à teia de emoção e sentimentos? Se, de um lado, observa-se a conservação dos nomes

no plural, do outro lado, a palavra "homens" desaparece do meio da metáfora e em seu lugar surgem 'os caranguejos com cérebros'. O símbolo do cérebro é colocado de forma adjetivada. Há um diálogo corrosivo aí com o mimetismo kafkaniano: o homem-barata que se transforma em ser-caranguejo. Uma metáfora filosófica que denuncia a condição subumana e desumanizadora da sociedade contemporânea.

Seguindo a proposta dos integrantes desse movimento, para reumanizar o presente, devemos primeiro: "modernizar o passado/é uma evolução musical" [CSNZ, 1994]. Reumanizar leva a uma ruptura com todo o legado de miséria e exploração humana, mas leva também a uma reformulação de todo um sistema que mata e dizima em nome do lucro. Uma cadeia cíclica que precisa mais do que nunca ser repensada. Dos 'homens e caranguejos' de Josué de Castro aos "caranguejos com cérebros" do movimento manguebeat, a condição do homemangue tem se agravado ainda mais com a dificuldade de retirar alimentos em rios cada vez mais poluídos. Por outro lado, nos locais menos poluídos, os viveiros de camarão e a exploração imobiliária impera como outro agravante. Seguindo os passos primitivos dos caranguejos, pouca coisa mudou, muita coisa piorou na paisagem dos mangues. Nas questões mais essenciais, a humanidade tem caminhado para trás. No largo círculo dos dias, a fome no mundo ainda faz parte das preocupações dos ecólogos do Século XXI.

Na terceira parte do 'manifesto caranguejos com cérebro', no encarte do cd 'Da lama ao caos' [1994], denuncia-se o diálogo antiecológico da cidade em relação aos manguezais. Zeroquatro e Chico antecipam, ali, não apenas o projeto sincrético musical, mas também uma preocupação com os problemas eco-ambientais:

"Mangue a cena"

Emergência! Um choque rápido ou o Recife morre de infarto! Não é preciso ser médico pra saber que a maneira mais simples de parar o coração de um sujeito é obstruir as suas veias. O modo mais rápido também de infartar e esvaziar a alma de uma cidade como o Recife é matar seus rios e aterrar seus estuários. O que fazer para não afundar na depressão crônica que paralisa os cidadãos? Como devolver o ânimo deslobotomizar e recarregar as baterias da cidade? Simples! Basta injetar um pouco de energia na lama e estimular o que ainda resta de fertilidade nas veias de Recife. Em meados de 91, começou a ser gerado e articulado, em vários pontos da cidade, um núcleo de pesquisa e produção de idéias pop. O objetivo é engendrar um circuito energético, capaz de conectar as boas

vibrações dos mangues com a rede mundial de circulação de conceitos pop, imagem símbolo: uma antena parabólica enfiada na lama.

Se para os mangueboys, o objetivo principal era injetar um pouco de energia na lama, a metáfora é apropriada para se pensar a lama como ponte entre a cidade e o mangue. Energia capaz de proporcionar mudanças na mente das pessoas. Lama capaz de compartilhar a sobrevivência dos que moram e vivem do manguezal. A energia das antenas parabólicas subdivide duas situações intrigantes: de um lado, o mangue antenado com o mundo globalizante, de outro, a questão local reproduzindo os efeitos colaterais da esclerose econômica via consumo. A metáfora da parabólica enfiada na lama é uma metáfora irônica que brinca também com essa onda toda de tecnicismo da civilização contemporânea.

Em Josué de Castro, personagens como Chico e João Paulo estão predestinados, em um país eternamente colonizado como o Brasil, a repetir a triste sina passada secularmente de pai para filho.

A impressão que eu tinha, era que os habitantes dos mangues – homens e caranguejos nascidos à beira do rio – à medida que iam crescendo, iam cada vez se atolando mais na lama. Parecia que a vegetação densa dos mangues, com seus troncos retorcidos, com o emaranhado de seus galhos rugosos e com a densa rede de suas raízes perfurantes os tinha agarrado definitivamente como um polvo, enfiando tentáculos invisíveis por dentro de sua carne, por todos os buracos de sua pele: pelos olhos, pela boca, pelos ouvidos [Castro, 2001b: 11].

No país de *homens e caranguejos*, o índice de desmatamento aumentou assustadoramente, mas por outro lado, o índice de recomposição dos mangais sofreu, a duras penas, uma intensa luta pelo reflorestamento de bosques de mangais. Em levantamento feito recente entre 2004 e 2005, na Universidade Federal da Paraíba, pelo biólogo Helder Farias de Araújo [2007:5], há mais de 100 tipos de espécies de aves habitando o coração do mangue. No entanto, constata o biólogo que o desmatamento do mangue, embora proibido por lei federal, é a principal ameaça ao bioma. O maior problema que se apresenta é o resultado da expansão imobiliária e de fazendas de camarão.

Se antes havia um olhar mais preconceituoso sobre essa vegetação, aos poucos, novos estudiosos se aventuram em estudar esse bioma de forma mais consciente

observando nos detalhes a importância que cada espécie representa. Lentamente, a luta em defesa dos mangues vem ganhando forte visibilidade internacional. Alguns poetas se tornam expoentes na forma de observar os manguezais, entre a barbárie e a esperança. Um sentimento de indignação alinha a caneta de escritores por novas mudanças no coração humano. Somos, como estudiosos dos manguezais, uns pessimistas alegres, mas não deixamos teimosamente de acreditar na humanidade de nosso povo, mesmo que se "imbiricicam caranguejos/ de lá pra cá/ palafitas balançam daqui pra lá/ em terras movediças encharcadas de promessas" [Lima, 2003:43].

Os filhos da lama são uma nação de seres enlameados, fraternalmente interligados à classe dos destituídos. Se a lama dos manguezais, sob a imposição excludente do poder econômico, acolheu, ao longo da história, uma parcela considerável de seres expulsos pelo latifúndio das secas, Josué de Castro que, nasceu entre os mangues do Recife, percorreu de forma interdisciplinar a diversidade do território da lama, recriando o mangue a partir dos olhos dos moradores do manguezal. "Como se fossem gigantes com o corpo fabricado com grandes blocos de barro retirados do próprio mangue. Formados ali mesmo na lama como se formam e se criam os caranguejos na fermentação do charco" [Castro, 2001b: 43]. Entre o legado da lama social e a fome estabelecida quase canonizada, Josué de Castro,[2] no livro *Homens e caranguejos*, defende a metáfora do ciclo do caranguejo comendo lama e gente. Em Josué de Castro, homens- caranguejos fazem parte da cadeia cíclica de repetição da miséria. Sabemos que couberam aos homens caranguejeiros a *geografia da fome,* por outro lado, a quem se pode responsabilizar por essa geografia de miséria em que se podem pesar os aterros inumeráveis realizados ao longo de quatro séculos de exploração desse ecossistema, se não o poder econômico?

2 Os mangues do Recife são o paraíso do caranguejo. Se a terra foi feita para o homem, com tudo para bem servi-lo, o mangue foi feito, especialmente, para o caranguejo. Tudo aí foi feito, especialmente, para o caranguejo. Tudo aí é, ou foi, ou está para ser, caranguejo, inclusive a lama e o homem que vive nela. A lama misturada com urina, excremento e outros resíduos que a maré traz. Quando ainda não é o caranguejo, vai ser. O caranguejo nasce nela, vive nela, cresce comendo lama, engordando com as porcarias dela, fabricando com a lama a carninha branca de suas patas e a geléia esverdeada de suas vísceras pegajosas. Por outro lado, o povo vive de pegar caranguejo, chupar-lhe as patas, comer e lamber os seus cascos até que fiquem limpos como um copo e com sua carne feita de lama fazer a carne de seu corpo e de seus filhos. São duzentos mil indivíduos, duzentos mil cidadãos feitos de carne de caranguejo. O que o organismo rejeita volta como detrito para a lama do mangue para virar caranguejo outra vez. Nessa aparente placidez do charco, desenrola-se, trágico e silencioso, o ciclo do caranguejo. O ciclo da fome devorando os homens e os caranguejos, todos atolados na lama [CASTRO, 2001b: 26-27].

Poder que, muitas vezes, deseja apagar os indícios de revolta e indignação que ainda teimam em se reproduzir dentro dos mangues.

O mangue é filho da cultura e à proporção que os mangues crescem no texto de Josué observa-se um sinal niilista, também, de que o capitalismo sobre esse tipo de vegetação enlanguesce as esferas de exploração, conforme o ritmo da fome e da maré. Se para a comunidade de pescadores, é durante a preamar que as redes de pescar pegam as últimas safras miúdas de pescado devido à própria extinção do animal marinho, "o barulho do chumbo da tarrafa batendo nas águas do rio lembra o barulho da chuva caindo nos telhados", descreve Castro [2001b: 128]. Os caranguejos, de uma forma geral, apresentam-se com dez perninhas cabeludas, sendo duas delas bem maiores. As presas ou garras são também chamadas de *puãs, patas, pinças, presas*. No caranguejo macho, as patolas gigantes servem como objeto fálico para atrair e seduzir o desejo das fêmeas. Comenta-se que na Índia houve um tempo em se revendiam apenas as patas dos caranguejos para exportação. Com o passar do tempo, houve um desequilíbrio tão grande no manguezal que as fêmeas não procuravam mais os parceiros para se acasalarem. Constatou-se que as fêmeas não desejavam os machos desprovidos das patolas maiores.

Os crustáceos machos são maiores em tamanho que as fêmeas. O caranguejo uçá, por exemplo, pode crescer um pouco mais de 10 cm [largura]. São os crustáceos machos que possuem as patas de tamanho maiores, além de trazerem as perninhas cabeludas, seu abdômen [cavidade que se encontra no centro do peito] é mais fino e estreito. Nas fêmeas, a cavidade abdominal é mais larga e bastante arredondada, lembram a vulva de uma mulher. Algumas dessas espécies são encontradas no "Atlântico Ocidental, Flórida, Golfo do México, América Central, Antilhas, oeste da América do Sul, Guianas e Brasil, do Pará a Santa Catarina". [Schaeffer-Novelli et al, 2004: 30].

A pressão pela caça dos caranguejos tem sido assustadora. O hábito de comer caranguejos se estendeu de forma tão intensa com a expansão do turismo no mundo litorâneo que milhares de crustáceos estão sendo capturados antes de atingirem o tamanho considerado apropriado para o consumo que é acima de 6 cm. Como já assinalava o poeta da *Beat Generation* Allen Ginsberg [2000: 33], cada vez mais "digerem os caranguejos do fundo lodoso do rio Bovery". Uma dizimação que alarma os catadores e afeta a vida e o cotidiano das marisqueiras. Nas comunidades ribeirinhas, observamos

uma lista de críticas ambientais se aglutinando. Conhecedora dos problemas que atingem o manguezal, a marisqueira é porta-voz desse tipo de bioma.

As marisqueiras formam um coro de denúncias que se estende a outros lugares rodeados de mangues. Nesse coro, um refrão dos ecólogos: os caranguejos estão sumindo do meio do mangue e os manguezais desaparecendo do planeta Terra. E, se continuar do jeito que está, provavelmente, daqui a vinte anos não se tenha mais notícias de alguns tipos de crustáceos nos mangues. O ciclo de vida dos crustáceos torna-se menor a cada ano que passa. A disputa pela captura de caranguejos na faixa litorânea brasileira está cada vez mais intensa. Em Pernambuco, o crustáceo vem sendo frequentemente capturado tanto para fins comerciais, bem como para o consumo local. Para termos uma ideia, o caranguejo goiamum, consumido na grande Recife, já vem de Espírito Santo e Rio de Janeiro. Nas costas do litoral cearense, não há mais caranguejos para consumo. E todo crustáceo consumido em Fortaleza, a exemplo, vem dos municípios de Carnaubeiras, Araioses, Tutóia, Conceição no Maranhão.

O compositor Gilberto Gil [1997] regravou, no cd *Quanta,* a música de Gordurinha, autor da melodia "Vendedor de Caranguejo", uma espécie de reflexão sobre a situação marginal dos vendedores de crustáceo:

Caranguejo Uçá/ Caranguejo Uçá/ Apanho ele na lama/ E boto no meu caçuá/ Tem caranguejo/ Tem gordo guaiamu/ Cada corda de dez/ Eu dou mais um/Eu dou mais um/ Eu dou mais um/ Cada corda de dez/ Eu dou mais um/ Eu perdi a mocidade / Com os pés sujos de lama/ Eu fiquei analfabeto/ Eu fiquei analfabeto/ Mas meus filho criou fama/ Pelo gosto dos meninos/ Pelo gosto da mulher/ Eu já ia descansar/ Não sujava mais os pé/ Os bichinhos tão criado/ Satisfiz o meu desejo/ Eu podia descansar/ Mas continuo vendendo caranguejo.

A todos aqueles que sobrevivem da lama, a coisa se resume entre fronteiras de escala local e global. Quanto mais observamos os problemas gritantes do manguezal, mais somos levados a perceber que eles não podem ser entendidos de forma isolada. Retomamos o mundo como teia rizomática, ou seja, rede que enlaça o todo e as partes. "São problemas sistêmicos, o que significa que estão interligados e são interdependentes" [Capra, 1996:23].

A exemplo do que estamos falando, a extinção da fauna e da flora mangue se estenderá em uma proporção alarmante, enquanto no hemisfério terrestre estivermos

ainda sob a tutela de problemas de ordem econômica, ou mesmo sob a dependência do fardo grandioso de dívidas públicas. "A escassez de recursos e a degradação do meio ambiente combinam-se com populações em rápida expansão, o que leva ao colapso das comunidades locais e a violência étnica e tribal que se tornou a característica mais importante da era pós-guerra fria" [idem].

Em verdade, a crise ecológica é uma crise de percepção. O que a população afora desconhece é que caranguejos, como: 'uçá', 'aratu', 'goiamum', 'siriaçu', 'maria-farinha,' 'chiés', 'caranguejo-marinheiro', exercem importância na ciclagem dos nutrientes do manguezal, ao fazerem um certo controle da remineralização de detritos; além de comandarem a exportação de folhas de mangues para dentro das galerias por meio de seu hábito alimentar e da estratégia de cavar covas.

Para se mudar o quadro de dizimação da natureza ambiental, há que se transformar padrões e pensamentos para lá de estabelecidos. O que não é uma coisa tão simples e fácil, mas devemos a todo custo requisitar, por exemplo, novos modelos de comunidades ambientais sustentáveis que estejam de acordo com soluções sociais, culturais. "Uma sociedade sustentável é aquela que satisfaz suas necessidades sem diminuir as perspectivas das gerações futuras" [Capra, 1996:24]. A expansão de consciência requer mudança, não apenas de percepção, mas de valores. A anti ecologia envolve uma moral e engloba uma crise de dominação, competição, ânsia de poder. Se o que é saudável apresenta-se como modelo ecossistêmico em equilíbrio dinâmico e conservado, o que é ruim atrai hierarquias, novos desequilíbrios, medo, pânico, doenças físicas, psíquicas, ambientais.

A estrutura ideal para rever esse tipo de poder não é a hierarquia, mas a rede de relações em que todos são importantes na teia da vida. O que está em questão, de agora para frente, não é o antropocentrismo [o homem como centro], mas o ecocentrismo [cuidado e proteção a todos os seres]. Cada organismo é membro importante da rede que tece o cosmos. "É uma visão de mundo que reconhece o valor inerente da vida não-humana" [CAPRA, 1996:28].

Uma visão ecologicamente profunda percebe-se responsável por todo e qualquer ser deste planeta; comunga com uma visão de mundo mais holística; concebe o universo como um grande lar [oikos] interligando mundos como um rizoma. A ecologia não é o estudo de partes fragmentadas, dissociadas. "A percepção ecológica profunda reconhece

a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e o fato de que, enquanto indivíduos e sociedades, estamos todos encaixados nos processos cíclicos da natureza" [Capra, 1996:25].

Referência Bibliográfica

ARAÚJO, Helder Farias de. Mais de 100 tipos de aves habitam áreas de mangues. Recife: *Jornal do Commercio,* pág. 5-6. Caderno Ciência Meio / Ambiente, 27 de janeiro de 2007.

BARROSO, Gustavo. *Praias e várzeas.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar* – aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

BOPP, Raul. *Vida e morte da antropofagia.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

_____. *Poesia completa.* São Paulo: Edusp, 1998.

CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação.* São Paulo: Cultrix, 1982.

_____. Pertencendo ao universo. São Paulo: Cultrix, 1991.

_____. *A teia da vida.* São Paulo: Cultrix, 2001.

CARDOZO, Joaquim. *Poesia completa.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971. CASTRO, Josué de. *Documentário do nordeste.* 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1968.

_____. *Geografia da fome.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001a.

_____. *Homens e caranguejos.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001b.

CHICO SCIENCE & NAÇÃO ZUMBI. *Da lama ao caos.* Rio de Janeiro: Chaos, 1994. Compact Disc. Digital Áudio, 1 CD. Remasterizado em Digital.

_____. *Afrociberdelia.* Rio de Janeiro: Chaos, 1996. Compact Disc. Digital Áudio, 1 CD. Remasterizado em Digital.

GARRARD, Greg. *Ecocrítica.* Trad. Vera Ribeiro. Brasília. Editora UNB, 2006.

GIL, Gilberto. *Quanta.* Rio de Janeiro: WEA, 1997. Compact Disc. Digital Áudio. CD duplo. Remasterizado em Digital.
LIMA, Tânia. *Brenhas – um poema dos mangues.* Fortaleza: Mangue & Letras, 2003.
MARANHÃO, Salgado. *Sol sangüíneo.* Rio de Janeiro: Imago, 2002.
MELO NETO, João Cabral de. *Obra completa*: volume único. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
MORIN, Edgar. *A cabeça bem feita.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004a.
_____*Religação de saberes.* Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004b.
_____. *Terra-pátria.* Porto Alegre: Sulina, 2005.
SANTIAGO, Silviano. *Nas malhas da letra.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
SCHAEFFER-NOVELLI, Yara et al. *Manguezal* – ecossistema entre a terra e o mar. Yara Schaeffer-Novelli (org.) São Paulo: Caribbean Ecological Research, 1995.
SCHAEFFER-NOVELLI, Yara; COELHO JÚNIOR, Clemente; TOGNELLA- DE-ROSA,
Mônica. *Manguezais.* São Paulo: Ática, 2004.

Cultura e Desenvolvimento com Envolvimento: Relato do Projeto Cultura em Movimento: Secult Itinerante (2005-2006)

Cláudia Sousa Leitão[1]
(UECE)

A Cultura do Desenvolvimento

> *Alice estava começando a ficar cansada...quando de repente um Coelho Branco de olhos cor de rosa passou correndo por ela. Não havia nada de tão extraordinário nisso; nem Alice achou assim tão esquisito ouvir o Coelho dizer consigo mesmo: 'Ai, ai! Ai, ai! Vou chegar atrasado demais!'* (Lewis Carroll. Aventuras de Alice no País das Maravilhas).

Atravessamos velozmente o século XX, mas sempre com a sensação de estarmos atrasados para o século XXI. Segundo Elias Canetti, essa velocidade nos fez abandonar a realidade (in Baudrillard, 1990). A aceleração dos tempos modernos, em qualquer dos seus domínios (científico, tecnológico, midiático), em qualquer de suas trocas (econômicas, políticas, culturais, sociais), levou-nos a uma total perda de referências, tornando-nos espectadores inertes de nossas próprias existências. De repente, atingimos um ponto em que parecemos sair da história, em que os excessos (de acontecimentos, de informações, de mercadorias, de inovações), conduziram-nos à ausência de expectativas, à morte anunciada do futuro. Corremos como Alice,

1 Professora Doutora do Curso de Acadêmico Mestrado em Políticas Públicas da Universidade Estadual do Ceará-UECE.

especialmente nos últimos séculos, em busca de grandes ideais, e, da mesma forma que ela, caímos em um grande poço, flutuamos em um vazio absoluto de grandes acontecimentos, perdidos pelos movimentos desarmônicos do planeta, frustrados com o caráter aleatório do mundo.

Sabemos que os excessos nos levam à ultrapassagem de limites que, por sua vez, produzem o esvaziamento de identidades, valores e significados. O resultado é que, enquanto vivíamos os excessos, perdemos nossas bases identitárias e, dessa forma, penetramos em um mundo de referenciais flutuantes, onde as ideologias tornaram-se incapazes de justificar nossas escolhas ou de orientar nossos destinos. Quando tudo se politiza, a política perde o sentido; quando tudo se estetiza, nada pode ser considerado bonito ou feio; quando tudo se mercantiliza, a categoria econômica se esvazia de significados. Esse esvaziamento das identidades é especialmente constrangedor quando nos perguntamos, hoje, sobre o nosso lugar no mundo, quando nos indagamos sobre nossos desejos, necessidades e direitos. Somos nós e somos os outros em nós, somos agora para sermos os outros amanhã. Aí está uma primeira e importante pergunta: Quem somos nós? Quem são os outros? O que excluímos de nós e o que nos falta? Por sermos o que somos, o que poderemos ser?

Nas sociedades contemporâneas, a busca excessiva pela diferença, acabará provocando o esgotamento da alteridade, a eliminação do Outro. O mais irônico, afirma Jean Baudrillard, é que, o culto à diferença, ou mesmo, o direito à diferença funcionarão como uma forma de exorcismo do Outro, uma dissimulação universalista que acabará legitimando sua superioridade, exatamente por pensar a diferença, ou seja, por definir critérios para estabelecê-la. Em nome de uma compreensão altruísta, o discurso da diferença criou estereótipos, estabeleceu categorias, normatizou comportamentos, com o intuito de absorver todas as formas violentas da alteridade. Para os índios, por exemplo, definiu a demarcação das terras, para os negros, as políticas de quotas raciais, para os imigrantes, as legislações disciplinadoras de suas condutas. Dessa forma, a lógica da diferença foi historicamente construída pelos mesmos centros que estabeleceram os critérios do desenvolvimento. Mas, a que desenvolvimento nos referimos? Em nome dos direitos humanos ou dos ideais democráticos, por exemplo, o pensamento jurídico- político moderno iludiu-nos a todos, construindo garantias de um destino digno para a humanidade, uma espécie de "marco zero" que elegia a liberdade como valor fundamental. Mas, a que liberdade nos referimos?

Liberdades são tão ilusórias quanto são os ideais democráticos nelas fundamentados. Ilusões são estratégias de sobrevivência e produtoras de simulacros. Assim, a ilusão democrática elimina o que não pode ser mediado, articulado, significado, ao mesmo tempo em que recicla pulsões e repulsões sociais, simulando conciliações e consensos. Para isso, pactua significados para o desenvolvimento, atrelando-o à riqueza, ao poder, à solidariedade universal, ao melhor do nosso humanismo. A ilusão democrática é, ainda, produtora de consensos suspeitos, que não se constrangem em refazer a história, em reciclar fatos, transfigurando-os em feitos. Assim, as diferenças acabam por se tornar, ora indiferenças ora radicalidades. Torno-me indiferente com o Outro quando não permito na existência do Outro aquilo que é inegociável ou inconciliável para mim. Por outro lado, as diferenças também suscitam alteridades radicais, ou seja, se o Outro não permite negociar sua diferença, aproximando-se de mim, deve ser exterminado. Dessa forma, o Outro e o Eu vivem uma espécie de síndrome identitária, numa sociedade em que a clonagem é menos uma conquista científica e tecnológica do que uma representação sugestiva da replicação dos corpos e da domesticação dos espíritos.

A cultura do desenvolvimento alimentou-se, no século XX, mais de ilusões do que de esperanças. Como dizíamos, os mestres dos símbolos universais da diferença (os antropólogos representam essa maestria!) construíram uma espécie de "ecumenismo humanitário" disposto a negociar conflitos, harmonizar discórdias, homogeneizar visões de mundo. No entanto, a cultura ocidental branca, fundada no respeito às diferenças e na compreensão altruísta do mundo, não conseguirá esconder, nem o desprezo profundo pelas culturas alheias, nem a decepção com a sua própria cultura. Segundo Jean Baudrillard, ela produziu uma "ecologia maléfica" que, crescendo, produziu excrescências, revelando-nos as contradições dos seus próprios modelos de desenvolvimento. Sua apologia das diferenças não a impedirá de submergir, não somente diante dos dejetos industriais ou urbanos que produziu, mas por fazer da espécie humana (comunidades religiosas, tribos indígenas, gangues, guetos, deportados, migrantes, populações sub- desenvolvidas) também um dejeto, um resíduo sem valor e sem significado.

Edgar Morin reflete sobre os impasses da Modernidade, quando constata que o século XX é marcado por uma primeira grande distinção entre a cultura geral e a cultura

técnica e científica. Enquanto, a primeira é ampla e abraça tanto informações quanto idéias, a segunda compartimenta o conhecimento, tornando difícil sua contextualização. Utilizando-se de uma metodologia reducionista para conhecer (simbolizada pelo método lógico dedutivo, que parte do todo para o conhecimento das partes que o compõem) e da obsessão determinista pelas leis gerais (em que se oculta o acaso, o novo, as exceções), Morin afirma que o conhecimento científico moderno contribuiu para empobrecer o mundo, retirando o objeto pesquisado do seu contexto, enfim, reduzindo e simplificando fenômenos, na busca de sua explicação. Desse modo, as Ciências Humanas reduziram sua atuação ao calculável e ao formulável, abstraindo seus objetos de pesquisa dos contextos sociais, históricos, políticos, culturais e ecológicos nos quais os mesmos foram gerados.

A Economia, entre as Ciências Sociais, por ser matematicamente a mais avançada, tornou-se, numa perspectiva humana, a mais atrasada das ciências. A Ciência Política e a Ciência Jurídica, cujas bases e fundamentos alimentaram-se, desde suas origens, do campo moral do "dever-ser", também vivem processos de exaustão, pois seus projetos de construção de uma sociedade com s maiúsculo, estruturada por padrões normativos e regras gerais de conduta, perderam vitalidade. Impossível negar a desmoralização dos grandes relatos, das grandes utopias, das grandes ideologias (referimo-nos ao sentido etimológico da expressão, ou seja, sua deslocalização do campo da moral, por não serem capazes de prever, categorizar, normatizar ou sancionar a imensa diversidade dos comportamentos sociais). E essa desmoralização ocorre ao mesmo tempo em que esses relatos são banalizados, reciclados e pulverizados pela televisão, jornais, rádios, revistas ou pela internet. Impossível também negar a espetacularização dos relatos, das utopias e das ideologias. Em sociedades marcadas pela informação e pelo avanço das tecnologias, se o mundo parece encontrar-se cada vez mais em todos, nem todos se encontram no mundo. A multiplicidade e superposição de discursos das sociedades globalizadas, assim como a transformação, criação, transmissão, apropriação e interpretação dos bens simbólicos, produzem menos sinergias do que alergias no corpo social. Aliás, a metáfora de um corpo para a sociedade já não mais encontra eco nem fundamento, pois o corpo desaparece, seja enquanto suporte biológico seja enquanto referência simbólica.

Também a cultura foi significada, em tempos modernos, a partir de uma razão universal e única, igual para todos os homens em todos os tempos, um elemento

superior, definidor dos processos, ditos, civilizatórios. Por isso, também se tornou uma ilusão, um triste apanágio para genocídios, escravidões e exclusões. E o que dizer desse "estar no mundo" em sociedades com grandes desigualdades sociais como o Brasil? A desigualdade suscita desconfiança, assim como é produtora de uma lógica de distanciamento entre grupos e estratos sociais. E nós, habitantes de países, ditos, "em desenvolvimento", poderíamos nos perguntar: como reaver o "capital social" de comunidades excluídas, de ex-colônias submetidas à domesticação de suas culturas, despossuídas de auto-estima e de capacidade de mobilização? Estamos preparados para lidar com uma cultura empresarial global que constrói suas próprias visões, valores e procedimentos e que vasculha o planeta em busca de tendências e fraturas, controlando resultados e aliciando mentes?

Essas perguntas referem-se não somente a continentes desiguais como a América Latina ou a África, mas dizem respeito a todo planeta. Com os altos fluxos migratórios e uma economia globalizada, todos os países tendem a transformar-se em complexos *patchworks* culturais, espaços de eterna e conflituosa construção e reconstrução de identificações e sociabilidades. Esse fenômeno, por sua vez, esvazia os significados e as categorias relativas ao desenvolvimento, construídas a partir de valores e ideologias coloniais. Em um mundo não linear, não há como encorajar esperanças evolucionistas entre povos considerados "sub-desenvolvidos", a partir dos significados evolucionistas propostos pelas ciências ou pelas tecnologias dos povos ditos desenvolvidos. Se essas populações possuem chances de se desenvolver, esta chance se dá exatamente, conforme nos diz Baudrillard, pela possibilidade de escaparem dos modelos hegemônicos ocidentais tradicionais e construírem suas próprias alternativas de desenvolvimento. Nossa hipótese é que as políticas públicas de cultura poderão ser instrumentos valiosos na formulação de estratégias para a construção de novas formas de ser, pensar, agir e estar no mundo, contribuindo, enfim, para um "desenvolvimento com envolvimento".

O Desenvolvimento da Cultura

'Que o júri pronuncie seu veredito', disse o Rei, mais ou menos pela vigésima vez naquele dia. 'Não, não!' Disse a rainha. 'Primeiro a sentença ... depois o veredito.' 'Mas que absurdo!' Alice disse alto. 'Que idéia ter a sentença primeiro'! 'Cale a boca!' disse a

Rainha, virando um pimentão. 'Não calo!' disse Alice. 'Cortem-lhe a cabeça! berrou a Rainha. (Lewis Carroll. Aventuras de Alice no País das Maravilhas)

A histórica distinção entre cultura e desenvolvimento ilustra perfeitamente a crise das ciências e do Estado na compreensão das transformações sociais. Os estudos da cultura, assim como os de desenvolvimento, fixaram e "congelaram" conteúdos e conceitos, ao invés de se abrirem para novas percepções das experiências humanas. Perdemos, ao longo dos últimos séculos, a capacidade de imaginar. A partir do século XVII, o imaginário foi excluído de nossos processos intelectuais. A Modernidade, enquanto "ética do fazer", marcada pela lógica binária aristotélica constituída de apenas dois valores (um falso e um verdadeiro) limitou as representações do desenvolvimento a categorias meramente econômicas, acabando por subestimar os papéis estratégicos da cultura enquanto matriz produtora de novas éticas e sociabilidades. O pensamento dialético, disposto a buscar a verdade a partir de um raciocínio reducionista e categórico, esteve especialmente presente nas interpretações acerca do desenvolvimento humano. O resultado dessa presença é que a racionalidade do "terceiro excluído" retirou do desenvolvimento tudo aquilo que não se conseguia medir, tudo aquilo que fosse da ordem do evanescente ou do imaterial. Compreendida dialeticamente, a expressão desenvolvimento, passa, então, a se opor à expressão Envolvimento.

Essa oposição não se limita ao terreno abstrato dos conceitos, mas define éticas, modos de ser, de estar e de se relacionar com o mundo. Enquanto o desenvolvimento se alimenta, na Modernidade, de um regime diurno de caráter heróico, uma estrutura antropológica ascensional, voltada para fora, para o futuro, simbolizada por uma lógica da antítese, da distinção e da análise, o "envolvimento" se constituiria, contemporaneamente, em um regime noturno de caráter místico, voltado para dentro, marcado pela descida interior em busca do conhecimento, pelo desejo de conciliação e complementaridade dos contrários, atento às solidariedades entre indivíduos comunidades e sociedades. Os regimes diurno e noturno das imagens foram propostos pelo sociólogo francês Gilbert Durand e referem-se à estrutura do imaginário, ou seja, à organização das imagens ou de um repertório de imagens que marcam as culturas nos diversos períodos históricos. Durand considera o "trajeto antropológico", a maneira pela qual cada cultura se relaciona entre suas pulsões subjetivas e o meio em que vive. Há, por conseguinte, certas normas de representação imaginária, relativamente

estáveis, que caracterizam períodos históricos, espécies de grandes bacias semânticas que justificam escolhas, que contribuem para determinados comportamentos, que valorizam ou desvalorizam a dimensão simbólica da vida social. Ao final do século XX, os cientistas sociais, ao se depararem novamente com o fracasso de muitos projetos de transformação estrutural, voltaram se perguntar: Até que ponto os fatores culturais determinam o desenvolvimento econômico e político? Se o fazem, como remover ou mudar os obstáculos ao desenvolvimento e favorecer o progresso? Ou, contrário senso, como a cultura local pode ser uma alavanca para o desenvolvimento?

As conexões entre as transformações sociais e suas implicações culturais atravessaram o pensamento moderno, a partir das obras pioneiras de Adam Smith, Alex de Tocqueville, Lewis Henry Morgan e Max Weber. O próprio tema das relações entre cultura e desenvolvimento já havia sido muito discutido nos anos 40 e 50, especialmente por economistas e sociólogos, os quais consideravam que a cultura (dos países subdesenvolvidos) era um sério obstáculo ao desenvolvimento. Na apresentação de uma vasta coletânea sobre o tema, Samuel Huntington comparava, por exemplo, as trajetórias de Gana e da Coréia do Sul nos últimos 40 anos, mostrando a semelhança dos indicadores econômicos e sociais dos dois países no início do período e o enorme fosso que os separa hoje. Segundo seu ponto de vista, o que explica essa disparidade seria a cultura. Mais uma vez, a constatação se converte em explicação para dar base a um raciocínio circular e ahistórico. A explicação é sempre construída a posteriori; se determinado país cresceu economicamente, a cultura pode ser tomada como uma alavanca do desenvolvimento; se outra nação estagnou ou empobreceu, a cultura se revela como um obstáculo ao desenvolvimento.

Essa espécie de doutrina de predestinação de determinadas sociedades à pobreza ou à riqueza a partir de determinantes ditas culturais é avaliada por Guy Hermet, a partir da experiência de organizações internacionais no continente africano (2002, p. 68):

> *A partir dos anos 80 começam a se produzir dois tipos de inversão dos sentimentos, não menos discutíveis, embora de sentido exatamente oposto: uma delas é fruto do fracasso da ajuda à África e a outra da popularidade que adquiriu, por compensação, a ação humanitária. De repente, graças a amálgamas abusivos sugeridos pelo primeiro desses fatores, tanto os programas de macro-desenvolvimento adotaram a aparência de ilusões onerosas e, às vezes, nefastas, alimentadas pela nostalgia*

> *colonialista das grandes potências ou pela inesgotável, mas ingênua, caridade de organizações vinculadas, em particular, às Igrejas... As organizações humanitárias difundiram a idéia de que os países pobres não tinham a possibilidade de sair de sua indigência a não ser por seus próprios esforços, com um mínimo possível de intromissão exterior, tendo em conta suas especificidades culturais.*

A cultura do desenvolvimento entra no século XXI com mais esperanças do que ilusões. Em 1999, em Paris, o Fórum "Desenvolvimento e Cultura", organizado pelo BID, agregará novos significados a essas duas expressões. A cultura passa a ser percebida como uma matriz dinâmica das formas de ser, estar, se relacionar e perceber o mundo. Neste caso, como seria possível imaginar que os atores do desenvolvimento poderiam desinteressar-se por esta matriz ou mesmo negá-la? Desenvolver, portanto, não significa somente construir de obras infra- estruturais (tais como saneamento, estradas, casas etc) mas passa a enfatizar as reações e intervenções dos indivíduos e comunidades atingidos por estes benefícios, ou seja, a observar os impactos desses projetos no desenvolvimento humano de comunidades e populações.

A conferência Geral da UNESCO, logo após o dramático atentado do 11 de setembro de 2001, formatará a "Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural". Este documento ratifica o esforço dos países na construção de um dialogo intercultural, capaz de contribuir para uma cultura de paz entre os povos, considerando a diversidade cultural um patrimônio comum da humanidade. Identidade, diversidade, criatividade, solidariedade passam a constituir as palavras chaves desses novos tempos, palavras tradicionalmente presentes nos discursos artísticos que passam a compor discursos políticos, econômicos, jurídicos e sociais. Ao mesmo tempo, agências de desenvolvimento, tais como o BID (Banco Interamericano de Desenvolvimento) também passam a priorizar o financiamento de projetos, a partir da análise da capacidade de mobilização do "capital social' e da dinâmica cultural específicos às populações aos quais os mesmos se aplicam.

Ao se levar em conta a diversidade cultural e sua função estraté gica, abole-se a concepção hierárquica do desenvolvimento, dando-se voz a populações que até então não constituíam parte integrante deste "capital social". Vale aqui conceituar "capital social" a partir da concepção de Pierre Bourdieu, ou seja, "um atributo individual e coletivo de distinção e, com isso, de domínio dos membros das categorias privilegiadas".

O "capital social", segundo o sociólogo francês, apóia-se no capital econômico (na segurança material), no capital cultural (no manejo do idioma) e no capital social (na constituição de relações). Estes capitais convertem-se, por sua vez, em um capital simbólico, instrumento maior da garantia de sobrevivência dos discursos dominantes.

Se falamos tanto sobre desenvolvimento, nunca estivemos tão desorientados sobre ele, sobre suas conseqüências, sobre as escolhas decorrentes dos modelos que esposamos. Nos discursos públicos e privados, expressões como "capital social", "desenvolvimento sustentável", "desenvolvimento com cooperação", "inclusão social", são banalizadas, tornando-se estereótipos da comunicação, ou seja, de tanto ouvi-las e de tanto utilizá-las, temos a sensação de que, ao invés de nos sentirmos estimulados ao debate, à imaginação e à criatividade, temos nossas mentes cada vez mais paralisadas. O resultado e o perigo dos discursos ditos "globalizantes" é que, quanto mais progride a crise, menos capacidade temos para pensá-la, quanto mais nos submetemos a uma economia ou a um desenvolvimento dito global, menos nos indagamos: afinal de contas, de que globalização e de que desenvolvimento falamos?

No campo da cultura, a racionalidade instrumental moderna foi especialmente nefasta, pois, na agenda de desenvolvimento nacional, a cultura foi historicamente tratada a partir de políticas de Governo, incapazes de definir diretrizes e programas que contemplassem uma concepção mais ampla do fenômeno cultural em toda sua multidimensionalidade e complexidade. E, para pensarmos o desenvolvimento, a partir de suas conexões com a cultura, deveríamos levar em conta o que está descartado e excluído. Para isso, precisamos superar traumas relativos aos nossos próprios processos históricos para identificar o que descartamos ao longo desses processos. Como nos diz Mia Couto, o colonialismo não morreu com o advento das independências; mudou de turno e de executores. Durante décadas buscamos culpados para as nossas infelicidades e incompetências. Inicialmente culpamos os colonizadores. Em seguida, construímos imagens românticas do que fomos antes deles. Mas, os colonizadores se foram e as novas formas de colonialismo se dão entre nós. Essas formas são naturalmente geridas entre ex-colonizadores e ex-colonizados. Como nos diz o intelectual moçambicano: "Vamos ficando cada vez mais a sós com a nossa própria responsabilidade histórica de criar uma outra História".

Ao mantermos o mesmo modelo mental dos colonizados, perdemos nossa capacidade de pensar, criar e imaginar, limitando-nos a repercutir pensamentos

alheios. As conseqüências dessa baixa auto-estima, desse cerceamento do pensamento, são dramáticas para nós: ora resultam num ufanismo ou messianismo ingênuos, sempre em busca de novos colonizadores, ora em uma profunda inação diante do presente. Alternamos os seguintes discursos: "Somos maravilhosos e talentosos, só necessitamos ser descobertos!"; "Somos incapazes, somos vítimas, nada podemos fazer". Esse comportamento pendular é historicamente reforçado, no campo da cultura, pelo Estado, através de ações populistas e, no campo da economia, pelas instituições responsáveis pela criação de projetos de desenvolvimento tão inadaptados e distantes de nós.

Mas o que esperamos para dar vazão aos nossos próprios processos criativos? Já não poderíamos ter produzido uma nova matriz de desenvolvimento, capaz de incluir nossas expressões culturais, nossos valores, nossos comportamentos, presentes nos nossos costumes, nas redes comunicacionais que estabelecemos e nas diversas expressões de solidariedade que construímos? Se, nesse novo século, a cultura começa a ser considerada uma estratégia chave de combate à pobreza, assim como um fator decisivo de coesão social, necessitamos construir urgentemente uma agenda para o nosso desenvolvimento menos submissa e mais audaciosa. A nossa diversidade cultural constitui condição necessária para a formulação de uma agenda capaz de propor um desenvolvimento a partir e através da cultura.

Breve relato de uma experiência de desenvolvimento local e regional construída a partir de uma política pública de cultura

> "Como consegue continuar falando tão calmamente de cabeça para baixo?" Alice perguntou, enquanto o puxava o Cavaleiro pelos pés e o deitava num monte na borda do fosso. O Cavaleiro pareceu surpreso com a pergunta. "Que me importa onde está meu corpo?" disse. "Minha mente continua trabalhando do mesmo jeito. Na verdade, quanto mais de cabeça para baixo estou, mais invento coisas novas." (Lewis Carroll. Aventuras de Alice no País das Maravilhas)

Assumi a gestão da cultura do Ceará entre 2003 e 2006. Nossa primeira decisão foi a de realizar um grande seminário, cujo maior objetivo era o de esboçar um diagnóstico sobre as políticas culturais no país. Em março de 2003, em Fortaleza, o Seminário

Cultura XXI deu espaço a inúmeras manifestações, demandas e sugestões que buscavam contribuir e enriquecer nossa reflexão sobre a construção de políticas públicas para a cultura. Resolvemos estruturar nossa discussão em torno de cinco temas: política e gestão cultural, legislação cultural, economia da cultura, municipalização da cultura e patrimônio cultural. Entre os nossos convidados, esteve presente o próprio ministro Gilberto Gil que defendia, já no início de seu primeiro mandato, a retomada de uma política nacional de cultura, fundamentada no resgate da dignidade dos brasileiros. Para tanto, propunha uma nova reflexão acerca dos significados da cultura:

> *Falo de cultura não no sentido das concepções acadêmicas ou dos ritos de uma 'classe artístico-intelectual'. Mas, em seu sentido pleno, antropológico. Vale dizer: cultura como a dimensão simbólica da existência social brasileira. Como usina e conjunto de signos de cada comunidade e de toda a nação. Como eixo construtor de nossas identidades, construções continuadas que resultam dos encontros entre as múltiplas representações do sentir, do pensar e do fazer brasileiros e a diversidade cultural planetária. Como espaço de realização da cidadania e de superação da exclusão social, seja pelo reforço da auto-estima e do sentimento de pertencimento, seja, também, por conta das potencialidades inscritas no universo das manifestações artístico-culturais com suas múltiplas possibilidades de inclusão socioeconômica. Sim. Cultura, também, como fato econômico, capaz de atrair divisas para o país - e de, aqui dentro, gerar emprego e renda* (Leitão e Santos, 2006, p.15).

Naquele momento, identifiquei no discurso do Ministro, intitulado "Cultura no Governo Lula: uma visão estratégica do MINC", uma grande semelhança com o meu próprio discurso de posse, especialmente, no que se referia à definição clara de diretrizes para a construção de uma política pública de cultura. No meu discurso, defini quatro grandes desafios para nossa gestão, desafios definidos em forma de diretrizes no discurso do Ministro: a cultura deveria ser planejada e gerida estrategicamente; a cultura deveria promover a auto-estima e a diversidade de expressão entre comunidades e povos; a cultura deveria ser um instrumento de empregabilidade e de redistribuição de renda; por último, a cultura deveria promover a inclusão social e a consolidação da cidadania. Sabíamos, como sabia o Ministro, que não poderíamos tratar a cultura, em pleno século XXI, e, particularmente, em um estado pobre e desigual como o Ceará, como um produto para "eleitos", aprisionando-a ou ao campo das linguagens artísticas ou tornando-a refém dos espaços eruditos ou acadêmicos.

O Plano Estadual da Cultura buscava responder, a partir da definição de uma política pública, às demandas levantadas no Seminário Cultura XXI. Era voz unânime entre os participantes que a Secult possuía uma presença tímida no interior do Ceará, que suas ações não eram inclusivas nem descentralizadas, que os programas por ela propostos eram sazonais, além de não contarem com indicadores capazes de aferir resultados e impactos dos mesmos sobre a população cearense. Artistas, produtores, prefeitos, dirigentes municipais, gestores culturais mantinham discursos semelhantes que nos conduziam à mesma constatação: a ausência de uma política pública no campo cultural, clara e eficaz o suficiente, no sentido de incluir todos os cearenses. Nesse sentido, o Plano passa a ser um documento basilar para a Secretaria, pois, ao definir uma "Política de Estado", abdica das suas formas tradicionais de propor "Políticas de Governo" dirigidas unicamente, de um lado, a determinados grupos econômicos e políticos, de outro, à classe artística, especialmente àquela formadora de opinião.

O Plano Estadual da Cultura (que portava um subtítulo significativo: "Valorizando a diversidade e promovendo a cidadania cultural") definiu como princípios norteadores de sua política cultural: o respeito à diversidade cultural; a participação e compartilhamento da gestão; a autonomia e a autodeterminação para fixar suas próprias metas, eleger seus valores e determinar-se por eles. E, por último, propõe os seguintes programas: Gestão do Conhecimento na Área Cultural; Valorização das Culturas Regionais; Preservação do Patrimônio Cultural Material e Imaterial; Apoio à Criação Artística e Cultural; Gestão Pública Eficaz e Compartilhada. Entre os cinco programas definidos no Plano, elegemos o Programa "Valorização das Culturas Regionais" como o "carro-chefe", ou seja, aquele que se transformaria em uma espécie de ícone de nossa gestão, simbolizando a política pública cujos fundamentos eram a descentralização, democratização e inclusão. O Programa "Valorização das Culturas Regionais" significava para nós, o desafio de estender os projetos e ações da Secretaria às diversas regiões do Estado, reconhecendo suas múltiplas vocações culturais, abrindo, enfim, canais de interlocução com os protagonistas do campo cultural em todo o Ceará.

Sabíamos, no entanto, da necessidade da existência de um "leito institucional" que fosse capaz de legalizar e legitimar nossos programas e projetos. Por isso, assumimos, junto ao MinC, o desafio de criar um Sistema Estadual de Cultura capaz de apoiar as políticas de descentralização e democratização propostas pelo Sistema Nacional de

Cultura. Iniciamos nossa empreitada pelo reforço às instâncias de participação dos representantes da sociedade civil nos órgãos de compartilhamento da gestão estadual da cultura. Para tanto, revitalizamos o Conselho Estadual de Preservação do Patrimônio Histórico e Cultural - COEPA - e "recriamos" o Conselho Estadual da Cultura - CEC, pois embora criado em 1966, junto com a própria Secretaria, encontrava-se desativado. Assim, inauguramos um período de fecunda produção legislativa no âmbito da cultura, com o objetivo de resgatar a institucionalização das instâncias de compartilhamento da gestão estadual. O COEPA, que foi criado em 2000, pelo governo Tasso Jereissati, teve em nossa gestão sua estruturação alterada em 2005, para agregar novas representações da sociedade civil; o Conselho Estadual de Cultura, por sua vez, passou a se reunir mensalmente, para formular, junto com a Secretaria da Cultura, as políticas e programas de fomento à cultura no estado.

Ao mesmo tempo, estimulamos a criação e o funcionamento de 12 Fóruns Regionais de Turismo e Cultura em todo o Ceará, fomentando a parceria e os consórcios entre os municípios da mesma região, com o objetivo de enfatizar os significados do "turismo cultural" para o desenvolvimento local e regional. Esses colegiados regionais delinearam políticas públicas de intersecção entre os campos da cultura e do turismo, tornando-se o principal espaço de compartilhamento entre as secretarias estaduais de cultura e turismo e as secretarias municipais das mesmas áreas, o *trade* turístico, as organizações não governamentais, os produtores culturais, associações artísticas e outras instituições públicas e privadas. Esses fóruns eram coordenados por um comitê gestor formado por uma diretoria com representantes da sociedade civil (presidente, vice-presidente, primeiro e segundo secretários) e representantes do poder público (secretarias da cultura, do turismo, da educação, do desenvolvimento econômico etc) entre outras instituições voltadas ao desenvolvimento (Sebrae, Sesc, Banco do Nordeste, Universidades etc).

Para garantirmos uma política de inclusão, descentralização e democratização, necessitávamos garantir uma base institucional para a pasta da cultura, que possibilitasse sua eficiência e efetividade. Assim, foi criado o Sistema Estadual de Cultura (lei 13.811 de 16.08.06), definindo-se, através dele, uma política de editais, a criação de redes de equipamentos culturais e o aprimoramento da Lei Estadual de Incentivo à Cultura, para adaptá-la à nova legislação federal, base do Sistema Nacional de Cultura. Ao

longo dos anos de 2004 e 2005, fomos instituindo, no âmbito da administração pública estadual, os sistemas estaduais de museus (lei 13.602 de 28.06.05), de teatros (lei 13.604 de 28.06.05), de bandas de música (lei 13.605 de 28.06.05), de equipamentos culturais (lei 13.608 de 28.06.05), assim como uma política estadual do livro. Através de editais de fomento a todas as linguagens artísticas, assim como de fomento ao patrimônio material e imaterial, a nova legislação passou a garantir pelo menos 50% dos recursos do Fundo Estadual de Cultura para projetos advindos do interior do estado. Essa legislação suscitou grande polêmica em meio aos artistas formadores de opinião, que discordavam radicalmente dessa legislação, com o argumento de que o interior do estado não tinha projetos para consumir os recursos propostos pelos editais. Nossa proposta, no entanto, não era a de "dar o peixe", mas, sim, de "ensinar a pescar" e, por isso, não nos bastava somente garantir recursos para o interior do estado, mas, sobretudo, capacitar artistas e produtores culturais a fazerem bons projetos, capazes de concorrer e serem selecionados através dos editais recém criados. Esse era o desafio em nossa gestão. Necessitávamos dar um passo além das leis, passos que garantiriam inclusive a sobrevivência do próprio ordenamento jurídico recém publicado.

Construído, nos primeiros dois anos, o necessário compartilhamento da gestão, através de seus fóruns e conselhos, além de uma razoável capilaridade no interior do estado, especialmente de uma interlocução mais eficaz com os diversos segmentos artísticos das diversas regiões, sabíamos que era chegada a hora de realizar um gesto maior, uma aproximação efetiva com os municípios, que resultasse na ampliação dos programas da Secretaria para todo o estado. Dessa forma, surgiu o projeto "Cultura em Movimento: Secult Itinerante", que percorreu, sob forma de expedição, todo o Ceará, nos anos de 2005 e 2006.

O Projeto "Cultura em Movimento: Secult Itinerante" parecia absolutamente inviável e até mesmo "delirante" para ser proposto e realizado por um órgão público, sempre sujeito a controles, interdições legais e obstáculos de natureza burocrática. Considerávamos que a Secretaria, enquanto organização pública era, pela sua própria natureza, vocacionada ao imobilismo e à rigidez, simbolizada pela própria estrutura imutável do Estado. As secretarias estaduais de cultura, nós também o sabemos, estão quase sempre abrigadas em prédios históricos, nos centros das cidades, simbolizando a pompa e circunstância que o belo edifício, em geral tombado pelo Patrimônio Histórico,

empresta à cultura . Aquela espécie de "diáspora" representava uma negação à tradição algo aristocrática e acadêmica, historicamente tão representativa da gestão pública de cultura em nosso país. Mais do que um desafio, estávamos a fazer, com o projeto de uma Secretaria nômade, quase uma provocação a uma velha repartição pública eivada de burocracias e refém de seu próprio isolamento:

> *O nomadismo é totalmente antitético à forma do Estado moderno. Este busca, de forma constante, suprimir o que considera uma sobrevivência de um modo de vida arcaico. Fixando-se, pode-se dominar* (Maffesoli: 1997, 22).

É, portanto, próprio do político, nos seus objetivos de gestão e de produtividade, desconfiar de tudo o que é errante, de tudo o que escapa do olhar. Se o Estado Moderno deseja tudo ver, tudo controlar, tudo classificar, tudo mensurar, nosso Projeto representava uma ação incontrolável, marcada por obstáculos de toda a ordem, fossem políticos, jurídicos ou administrativos. Finalmente, em 2005, "pusemos a Secretaria nas costas" e saímos de Fortaleza para uma viagem de 18 meses, cujo retorno estava previsto para o dia 06 de agosto de 2006, data de aniversário de 40 anos da Secretaria.

Embora ousado nos seus desafios, o Projeto era claro na definição dos seus eixos de ação, assim como nas metas de desempenho de cada equipe nele envolvida. O primeiro eixo referia-se à "Institucionalização da Cultura e Prestação de Serviços Técnicos". Seu objetivo era o de apoiar a criação, estruturação e consolidação dos Sistemas Municipais de Cultura. Enquanto os técnicos da Secult se reuniam com os artistas e gestores em cada município para informá-los dos serviços, editais e programas da Secretaria, minha tarefa era a de visitar todas as Câmaras Municipais, explicando, a partir de uma palestra aos vereadores, aos artistas e à população em geral, as diretrizes do federalismo cultural brasileiro e suas necessárias bases municipais. Ao final de cada sessão, eu própria entregava nas mãos de cada prefeito, de cada presidente de Câmara e de cada dirigente ou responsável pelo setor da cultura no município, uma cartilha com as informações acerca do Sistema Nacional de Cultura, dos Sistemas Federal, Estaduais e Municipais, além dos modelos de leis para a criação dos Sistemas Municipais de Cultura (com a previsão da criação dos conselhos, da legislação de incentivo, dos fundos, dos órgãos municipais de cultura, assim como dos planos municipais de cultura).

O eixo "Institucionalização da Cultura" integrava-se ao Eixo "Formação de Gestores e de Profissionais do Campo Cultural", o qual se propunha a oferecer um

"pacote" de cursos em todas as regiões do estado, sensibilizando gestores e protagonistas do campo cultural sobre a importância da criação de um Sistema Nacional de Cultura. Entre os cursos voltados às demandas regionais, dois foram oferecidos em todo o estado, sem exceção: o curso de Gestão e Produção Cultural e o curso de Educação Patrimonial, ambos fundamentais para a consolidação dos Sistemas Municipais.

O eixo "Geração de Conhecimento" produziu o mapeamento do patrimônio cultural material e imaterial, dos equipamentos culturais, além do cadastramento de artistas, associações e entidades do campo cultural. Graças a esse levantamento, conseguimos criar e fomentar, através do Sistema Estadual da Cultura, os sistemas estaduais de teatros, museus, centros culturais, além de consolidar os sistemas estaduais de arquivos, bandas de música e bibliotecas.

O último eixo, o da "Promoção e Difusão Cultural", era responsável pela realização, durante a caminhada, de exposições, mostras de cinema, festivais nas diversas linguagens artísticas, espetáculos circenses, teatrais, musicais e literários, entre outras programações artísticas e culturais. Esse eixo integrou-se ao anterior, viabilizando o cadastramento de milhares de artistas e profissionais da cultura em todo o Ceará, ao mesmo tempo em que nos permitiu conhecer talentos anônimos e fomentar novos públicos para a fruição cultural.

A maior repercussão do Projeto "Cultura em Movimento" viria, no entanto, a ser revelada em setembro de 2007. Graças à parceria entre o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, e o Ministério da Cultura, foram levantados os primeiros dados culturais brasileiros na Pesquisa de Informações Básicas Municipais (MUNIC). A MUNIC-2006 veio confirmar o pioneirismo da institucionalização da cultura no Ceará. Segundo a pesquisa, enquanto 57,9% dos municípios brasileiros afirmam ter uma política cultural, 76,6% dos municípios cearenses já fazem esse trabalho. Todas as prefeituras no Ceará possuem um órgão gestor de cultura, assim como todo o Ceará aderiu ao Sistema Nacional de Cultura. Os números relativos à criação, estruturação e consolidação dos Sistemas Municipais de Cultura são também surpreendentes. O Ceará apresenta resultados acima da média nacional também no que se refere à criação de conselhos, fundos, leis de incentivo, planos, formação profissional parra o setor, redes de equipamentos culturais, grupos artísticos, festivais, mostras etc. Hoje confirmamos as hipóteses que alimentaram durante quatro anos nossa política de cultura. Os números

revelados pelo IBGE demonstram que uma política pública para a cultura permitiu a um estado pobre como o Ceará (cujo Produto Interno Bruto-PIB é 14 vezes menor que o de São Paulo) tornar-se exemplar. Se 42,1% dos municípios brasileiros não possuem uma política cultural e somente 4,6% deles possuem uma secretaria específica de cultura, por que existem, entre os 184 municípios cearenses, cerca de 100 secretarias municipais de cultura?

A experiência de criação do Sistema Estadual de Cultura e do apoio aos sistemas municipais de cultura no Ceará demonstra que é possível construir-se um Sistema Nacional de Cultura para o país, onde recursos, competências e programas da União, Estados e Municípios se articulem, garantindo a continuidade de políticas culturais para todos os brasileiros. Afinal de contas, a preservação do nosso patrimônio cultural, a cooperação técnica, a construção de redes de equipamentos culturais (bibliotecas, teatros, museus, centros culturais, arquivos, salas de cinema etc) são tarefas que dizem respeito a todos os entes federados. Quanto maior a integração e a articulação entre eles, mais eficazes seremos no conhecimento e reconhecimento da nossa diversidade e riqueza cultural, transformando nossas expressões culturais em um ativo fundamental para o desenvolvimento humano. Sabemos que a construção do Sistema Nacional de Cultura é uma tarefa de todos. O arcabouço de leis que o constitui, não lhe dará eficácia nem efetividade, caso não haja comprometimento mútuo entre os governos e a sociedade civil.

No "Fragmentos do Discurso Amoroso", Roland Barthes afirma que "o ser que ama é o que espera". No entanto, essa espera não se traduz na espera passiva dos que dormem "em berço esplêndido". Pelo contrário, trata-se de uma espera ativa do próprio Ser, que nos leva para fora, na direção do Outro. O tempo da espera cria o espaço da transformação, o despertar da consciência do Ser. A criação do Sistema Estadual de Cultura no Ceará, implantado pelo "Projeto Cultura em Movimento: Secult Itinerante", representa muito mais do que uma estruturação formal de um modelo jurídico-político de fortalecimento do federalismo cultural em nosso país. Simboliza a formulação de uma política pública apta a ressignificar os tradicionais modelos de desenvolvimento a partir e através da cultura, a ampliação dos significados da cidadania, a construção de um desenvolvimento local e regional fundamentado no envolvimento com o Outro, na direção do Outro, enfim, na construção de afetos e de solidariedades.

Políticas Públicas de Cultura para um Desenvolvimento com Envolvimento

> *"... O camundongo pulou fora d'água e pareceu estremecer todo de medo. 'Oh, desculpe-me!'. Alice se apressou em exclamar, temendo ter magoado os sentimentos do pobre animal. 'Esqueci completamente que você não gostava de gatos'. 'Não gostar de gatos! Gritou o camundongo com uma voz estridente, exaltada. 'Você gostaria, se fosse eu?"* (Lewis Carroll. Aventuras de Alice no País das Maravilhas)

Para compreendermos as relações cada vez mais imbricadas entre cultura e desenvolvimento para nós, brasileiros, necessitamos refletir, por último, sobre a histórica vulnerabilidade da institucionalização da cultura no Brasil. Ela é fruto das vulnerabilidades da própria sociedade civil brasileira. No campo da política, por exemplo, a atenção às políticas públicas da área cultural é insignificante, sejam elas oriundas de órgãos federais, estaduais ou municipais. Embora presentes nos palanques dos candidatos ao legislativo ou ao executivo em nosso país, os discursos sobre cultura não se reverteram, ao longo do tempo, em projetos de lei capazes de garantir políticas culturais voltadas à descentralização e democratização dos bens e serviços culturais. Se, no país, já se reconhece a estabilidade de princípios e diretrizes para uma política econômica (os quais vêm se mantendo, apesar das mudanças dos governos), o mesmo não virá a ocorrer no âmbito de uma política cultural. No campo científico, o fenômeno também se repete, constatando-se pouca produção acadêmica no setor, assim como lacunas de natureza teórico-metodológica nas pesquisas produzidas, as quais contribuíram para a escassa produção de dados necessários à consolidação do setor. Por último, no próprio campo artístico, a compreensão acerca da necessidade de políticas públicas é também incipiente.

A ausência de diretrizes claras, sobre os limites da intervenção do Estado no campo artístico e cultural, provocou, em muitos casos, ou um confronto aberto de posições radicalmente antagônicas, levando à paralisia decisória, ou a uma certa tendência a evitar projetos mais ousados, privilegiando-se um grande número de pequenas ações. Daí uma atuação clientelista e assistencialista das agências de fomento cultural: clientelista, por se limitar a atender, de maneira geralmente passiva, as demandas da clientela própria da área artística em geral; assistencialista, por tratar a

cultura como ação filantrópica, como lenitivo ou mera tentativa de neutralização das nossas mazelas e desigualdades sociais. (Miceli, 1984).

A Declaração Universal da Diversidade, em 2005, é ainda um documento desconhecido pelos responsáveis na condução da formulação de políticas públicas, particularmente, das políticas públicas culturais. Em um primeiro momento, pela própria compreensão dos significados dessa diversidade. A este respeito, Teixeira Coelho, cita Lévi- Strauss, na sua obra Raça e História:

> *Não se trata de preservar o conteúdo da diferença, que é intrinsecamente dinâmico e refratário à preservação, mas de preservar o fato em si da diferença, a possibilidade de promover a diferença, as condições que deram e dão origem à diferença.*

Em um segundo momento, pela relocalização da cultura nos debates sobre políticas públicas. Sobre isto, afirma Teixeira Coelho:

> *Nenhum desenvolvimento econômico e humano digno desse nome será alcançado sem que a cultura esteja instalada no centro das políticas públicas todas, da educação à saúde, do transporte à segurança, da economia à indústria... a sociedade civil como ator cultural privilegiado, a cultura como centro de referência das políticas públicas. A tradução desse princípio implica, por exemplo, que o secretário de cultura de um município assim como o ministro da cultura de um estado são figuras constantes na mesa de decisões sobre todas as políticas.*

Em um terceiro momento, pela ênfase na cultura como um fim em si mesma. Não se trata de excluir os significados estratégicos da cultura para o campo econômico, seu caráter de geração de empregos ou de redistribuição de renda. Tais questões não devem escamotear o fato de que a cultura é por si sozinha, responsável pela sua própria sustentabilidade Nesse sentido, produzir cultura, compartilhar cultura, fruir cultura é uma experiência que encontra seus objetivos em si mesma, objetivos nem sempre pragmáticos, mas que lhe garantem sua existência, posto que revelam as marcas de nossa humanidade. Nesse sentido, as expressões culturais estarão sempre marcadas pela inovação e pela tradição, faces complementares de uma mesma moeda, relação dialógica e não dialética entre contrários, no sentido Moriniano, de tensão jamais resolvida ou superada, mas necessária ao fortalecimento das solidariedades e sociabilidades humanas.

A compreensão reduzida dos significados da cultura contribuiu para a ausência de políticas públicas para a cultura no Brasil. Ao mesmo tempo, na agenda de desenvolvimento nacional, a cultura foi historicamente tratada a partir de políticas de Governo e não políticas de Estado, que fossem capazes de definir diretrizes e programas que contemplassem uma concepção mais ampla do fenômeno cultural em toda sua multidimensionalidade, especialmente no que se refere à qualidade de vida e ao desenvolvimento humano. Se o Estado brasileiro foi omisso na sua ação de definição de transversalidades, de institucionalização e regulamentação da cultura, também a sociedade civil passou ao largo nas demandas relativas aos papéis estratégicos da cultura para o seu próprio desenvolvimento.

Segundo o dicionário Michaelis, desenvolver significa tirar o invólucro, descobrir o que estava encoberto; envolver significa meter-se num invólucro, comprometer-se. Assim, poderíamos dizer que desenvolver uma pessoa ou uma comunidade significa retirá-la do seu invólucro ou do seu contexto, de comprometê-la.

Esboçar um novo modelo de desenvolvimento que leve em conta a nossa riqueza e diversidade cultural é, portanto, hoje um desafio e uma urgência. Diversidade cultural como substrato para um desenvolvimento com envolvimento, como cimento para a dignidade, cidadania, auto-estima, sentimento de pertença. Ao longo do século XX, nossa inteligência mecanicista, compartimentada e reducionista bradou aos quatro ventos sua racionalidade como único instrumento de transformação do mundo. No afã de criarmos e de descrevermos sistemas, abdicamos da vida real. Ao desprezarmos as anomias, perdemos a capacidade de percepção, de ampliação do nosso "estar no mundo". Voltemos à tensão desenvolvimento/ envolvimento, considerando-as pólos entre os quais estão incluídas vivências em diversos campos, inclusive o das responsabilidades sociais. A respeito da comunidade caiçara, Virgílio M. Viana afirma que *des-envolver* para as populações tradicionais significa perder o envolvimento econômico, cultural, social e ecológico com os ecossistemas e seus recursos naturais, perdendo-se com ele a dignidade, o saber, o conhecimento dos sistemas tradicionais, enfim, a perspectiva de construção da cidadania (http://www.ufpe.br/imaginario/ciclo2008/br/tema-br.html).

Penso que nós, latino-americanos, brasileiros, somos dotados de especial talento para sermos bem sucedidos nessa tarefa. Possuímos uma "razão sensível" que norteia nosso espírito ameríndio e mediterrâneo. Em uma tentativa poética de resgatar a

etimologia de coração Ortiz-Osés nos propõe *Co-razón* , a razão dupla e mestiça que concilia razão e sensibilidade, emoção e intelecto (Rocha Pitta, 2005). Essa "educação para a sensibilidade", já presente em nossas sociabilidades, deve ser assumida pelo Estado, especialmente pelas pastas de cultura, através dos seus gestores, secretários e dirigentes. São esses protagonistas do campo cultural os grandes responsáveis pela compreensão das conexões necessárias entre cultura e desenvolvimento, do alargamento dos significados da cultura e de seu lugar estratégico para um novo desenvolvimento. São eles, enfim, que devem ter a consciência de que suas ações estendem-se muito além do fomento às artes ou aos seus arranjos produtivos, mas devem qualificar e iluminar as políticas de educação, saúde, habitação, trabalho, entre outros campos da vida humana, para o "cultivo" dessa "razão sensível", capaz de dar materialidade ao imaterial, de garantir a diversidade, de valorizar a memória, de dar espaço ao novo.

Acreditamos que a cidadania cultural tem fundamentalmente duas vocações: afirmar os direitos e deveres dos indivíduos face às suas culturas e às demais culturas; determinar os direitos e deveres de uma comunidade cultural frente às demais comunidades culturais. Nesse sentido, só se pode construir uma política cultural quando se garante a livre expressão de indivíduos e comunidades, garantindo-lhes meios para que estabeleçam objetivos, elejam valores, definam prioridades, controlando, enfim, os recursos disponíveis para alcançar seus objetivos a partir de suas crenças e valores. Essa é a liberdade que propugnamos. Não haveria nas políticas públicas culturais o gérmen para se repensar a própria gestão pública no Brasil?

Referências Bibliográficas

BARTHES, Roland. Fragmentos do Discurso Amoroso.

BAUDRILLARD, Jean **La Transparence du Mal**: essai sur les phénomènes extremes. Paris, Galilée, 1990.

_____**L 'Illusion de la fin** ou La grève des évènements. Paris, Galilée, 1992. BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo, Perspectiva, 2007.

DURAND, Gilbert. **Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

HARRISON, Lawrence & HUNTINGTON, Samuel. **A cultura importa**: os valores que definem o progresso humano. Rio de Janeiro: Record, 2002.

HERMET, Guy. **Cultura e Desenvolvimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

LEITÃO, Cláudia Sousa e SANTOS, Fabiano dos (org) **Seminário Cultura XXI**: seleção de textos. Fortaleza, Coleção Nossa Cultura, Série Documenta, Secult, 2006.

MAFFESOLI, Michel ***Du Nomadisme:*** *vagabondages initiatiques.* Paris, Librairie Générale Française, 1997.

MICELI, Sérgio (org.) **Estado e Cultura no Brasil**. São Paulo, Difel, 1984.

MORIN, Edgard. **O desafio do século XXI**: religar os conhecimentos. Lisboa, Instituto Piaget, 1999.

ROCHA PITTA, Danielle Perin (org.) **Ritmos do Imaginário**, Recife, Editora Universitária da UFPE, 2005.

TEIXEIRA COELHO, José. **Política Cultural em Nova Chave**: indicadores qualitativos da ação cultural in Revista Observatório Itaú Cultural, n.3, 2007.

Perfil dos Municípios Brasileiros: Cultura 2006, IBGE. Coordenação de População e Indicadores Sociais, Rio de Janeiro: IBGE, 2007.

Plano Estadual da Cultura 2003-2006: valorizando a diversidade e promovendo a cidadania cultural. Fortaleza, Coleção Nossa Cultura, Série Documenta, Secult, 2003.

UNESCO, Déclaration Universelle sur la Diversité Culturelle. Série Diversité Culturelle n.1 , 2002.

XV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário. Congresso Internacional, http://www.ufpe.br/imaginario/ciclo2008/br/tema-br.html

Bem-estar e bem-querer: que bem queremos?

Celeste Cordeiro[1]
(UECE)

Recebo pela Internet a foto de uma placa acima da entrada de um pequeno shopping: "permitida a passagem de veículos com escala humana", e fico pensando quantos veículos com escala desumana estamos permitindo que nos atropelem. Veículos de idéias, principalmente. E um dos mais assustadores é o que carrega em seu gigantesco bagageiro a ilusão política do desenvolvimento, porque não permite descanso: passa em alta velocidade deixando cair as mais sedutoras bugigangas só para nos fazer correr atrás, arfantes no juntar as destoantes peças de uma identidade impossível / porque quando chegamos perto de obter a última peça, percebemos desesperados que o desenho final foi alterado.

O Desenvolvimento assimilado como desenvolvimento econômico, material, tecnológico, é uma imagem alienante porque não tem "escala humana", não cabe em nós, não se aconchega no corpo, não se permite abraçar. É algo da ordem do estranhamente familiar, uma das percepções que construíram a história do Terror, de Hoffmann a Stephen King. Esse tipo de desenvolvimento que é vendido nos balcões do poder e da ganância não precisa de nós, sujeitos humanos ancorados no significado: ele é que nos promete tudo, sem qualquer chance de reciprocidade. Não precisamos participar

1 Doutora em Sociologia pela UFC, é professora titular de Sociologia Política da Universidade Estadual do Ceará.

(*to involve*) de seu projeto, e ele não se organiza como continente para nos receber a todos. Se ele não cabe em nós, também não nos contém. E como a intimação é mesmo para desmedir-se, alucinar, transbordar, o mal-estar social ganha ares de *tsunami*. No vendaval dos descartáveis, onde ficaram nossos bem-querer e querer-bem? Como retomar um bem-estar que, para além das estatísticas, nos favoreça a experiência do diálogo autêntico, e alimente nossa alma nos círculos luminosos dos Encontros?

O imaginário do desenvolvimento surge na modernidade afinado com o movimento da produção industrial de mercadorias em grande quantidade, anunciando fartura e conforto. Mas ainda promete um Bem para além desses bens materiais: a ideia de um grande Bem traduzido principalmente como Progresso, "esse excesso de expectativas em relação às experiências", como afirma Boaventura Santos (2007:34). Tal quadro tem a moldura do "melhorismo": a crença de que é possível e desejável "melhorar" tudo, do ser humano aos objetos e processos, através de diferentes tipos de tecnologia postos a seu serviço. O próprio conhecimento, principalmente quando travestido de ciência, se coloca como pilar desse imaginário e, com um timbre de voz barítona, também acelera para nos superar velozmente: "como todo conhecimento especializado e institucionalizado, a ciência tem o poder de definir situações para além do que sabe acerca delas" (SANTOS, 2007: 248).

Todo esse "progresso" vem se dando a partir do que é mais fácil: a oferta superabundante de técnicas e produtos, enquanto a outra dimensão – a propriamente humana - vem pagando um alto preço para sustentar essa ilusão, já que a renda psíquica do consumismo está bem abaixo do prometido. E isso porque, afinal, essa é uma ilusão de grandeza, que ultrapassa e inviabiliza as possibilidades humanas de singularidade e sociabilidade, de criação e liberdade. Como afirmar seu desejo de sujeito no meio desse gigantesco parque de diversões?

E é mesmo de um ente sentido como um gigante das histórias infantis que vem a ordem soberana: Devorem! Corram! Mudem! E a partir daí convivemos com a falta crônica de tempo, de raízes identitárias, e de poder de decisão efetiva, de escolhas que façam mesmo a diferença. A bulimia é um transtorno típico desses tempos: devorar tudo, sem escolha, rápido, e sozinhos! E depois do gozo, o descarte... Trata-se de uma situação que responde à ordem de apressar – cada vez mais - um processo do qual o indivíduo não se dá conta, e que explode sobre o corpo sem condições para simbolização. A lógica

desse circuito não nos envolve, mas nos aperta, e condena nosso corpo à compulsão do sem-limite. Não espanta que a depressão se espraie pelo mundo.

O excesso, essa marca da nossa era, é sempre a irrupção de algo que escapa à regulação da vontade e se impõe ao psiquismo, não permitindo um equilíbrio mínimo nas relações entre o corpo e o mundo. Daí o estresse, o sentimento de vazio, a despossessão subjetiva, a "fadiga de si mesmo" (Ehrenberg), como a problemática crucial do mal-estar contemporâneo. Como explica Birman, a subjetividade fica diante de algo que a ultrapassa e, assim, cada vez mais assujeitada/e à deriva das imposições dos excessos" (2006:185). Para enfrentar esse gigante, trata-se de "dar ouvido e corpo aos rangidos da pulsão de morte" (idem:368).

Evitando uma política de "quebrar as máquinas", como fizeram trabalhadores nos primórdios do sistema industrial-capitalista, Naisbitt busca entender essa desumanização promovida pelo chamado Desenvolvimento a partir da polaridade high-tech/ high-touch, que bem pode representar a tensão entre Desenvolvimento e envolvimento. Se high-tech é alta tecnologia, high-touch diz respeito, no dizer do autor, "ao que toca o coração", podendo ser traduzido literalmente por alto contato/ toque, relacionamentos fortes, alto nível de capital social. E, a partir daí, Naisbitt nos propõe o desafio de uma integração criativa entre essas duas dimensões: a da tecnologia (high-tech) e a do significado (high-touch). Para ele, o x do problema está num modelo mental que se tornou "armadilha para apanhar os simples", como diria Lima Barreto, um torno em volta de nossa sensibilidade. "Nosso desafio maior – diz Naisbitt – está em fazer as dimensões high-tech e high-touch estarem integradas o tempo todo; (...) fazer com que as dimensões high-touch estejam presentes em cada movimento high-tech; (...) fazer com que nossos esforços movidos por valores high-touch façam o melhor uso possível das possibilidades high-tech" (2000:11), como fazem por exemplo comunidades ribeirinhas amazônicas com o uso do celular. Em suma, "entender a tecnologia através da lente humana da diversão, do tempo, da religião e da arte" (idem.: 44).

Boaventura Santos, chamando a atenção para a necessidade de um "conhecimento prudente para uma vida decente", crê que a falência da miragem do desenvolvimento já não pede novos modelos de desenvolvimento alternativo, mas/ a criação de alternativas ao desenvolvimento (2007:28).

Blake nos diz que nunca saberemos o que é suficiente se não nos permitirmos saber o que é mais que suficiente. Parece que já temos condições de aprender a lição: do caldeirão iluminista-faustiano do Progresso saem feitiços perigosos. E está mais do que na hora de nos perguntarmos pelo índice de Felicidade Nacional Bruta e não só pelo PIB; na hora de ousarmos fazer as perguntas que interessam, como a que dá nome ao livro do psicanalista Jorge Forbes: "Você quer o que deseja?".

Referências

BIRMAN, Joel – Arquivos do Mal-Estar e da Resistência, Civilização Brasileira, RJ, 2006. NAISBITT, John – High-tech – High-touch: a tecnologia e a nossa busca por significado, Cultrix/Amaná Key, SP, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa – A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência, Cortez, SP, 2007.

A lógica dos mitos no Candomblé pernambucano

Katiane Fernandes Nóbrega
(IBRAPES/UVA)

Sabemos que, ao longo dos tempos, muitas das tentativas de submeter os mitos ao crivo do *logos* não foram bem sucedidas, especialmente, aquelas que se guiavam pelos três princípios aristotélicas que são o princípio da identidade, o princípio do terceiro excluído e o princípio da não contradição. Contudo, é impossível pensarmos os mitos separados da racionalidade, principalmente, quando nos propomos fazer um trabalho de natureza científica, sob pena de nos deixarmos levar por falsas conclusões.

A imaginação, que se constitui numa dimensão antropológica, interage com a racionalidade de modo a estabelecer uma relação necessária e de permanente tensão. Conforme, Castor Bartolomé Ruiz em *Os Paradoxos do Imaginário*, "não há racionalidade, nem ciência ou tecnologia fora da imaginação, assim como não existe a imaginação fora da dimensão racional" (2003, p. 32). Isso implica que tanto a racionalidade quanto o imaginário coexistem e interagem a partir da dimensão simbólica.

Não podemos pensar o imaginário como uma força independente e superior à razão ou contra a razão. Por sua vez, a razão não deve ser tomada como um instrumento de castração das possibilidades criadoras do ser humano e nem como instrumento de eliminação ou substituta do imaginário, ao contrário, deve ser percebida como uma aliada nos mecanismos de compreensão e tradução das formas de significar e dar sentido ao mundo.

"Tradução" talvez seja a palavra-chave neste argumento. Não estamos aqui criando mitos, nem reproduzindo mitos, estamos - mesmo que tomados por um viés poético (Bachelard) -, procurando entender, neste caso em particular, o significado, o sentido e a importância dos mitos no Candomblé, particularmente, no Candomblé pernambucano. Bom, toda e qualquer tradução implica o uso de uma linguagem, e toda linguagem é fundamentalmente "simbo-lógica", uma vez que atribuímos sentido e os re-criamos de modo contínuo conforme as vicissitudes do devir. Embora o imaginário só consiga manifestar-se sob formas simbólicas, as imagens que são seus exemplos, organizam-se, conforme Gilbert Durand,

> De acordo com uma certa lógica, uma certa estruturação, de modo que a configuração mítica do nosso imaginário depende da forma como arrumamos nele nossas fantasias. É dessa configuração que decorre o nosso poder de melhorar o mundo, criando-o cotidianamente, pois o imaginário é denominador fundamental de todas as criações do pensamento humano (1997, p. 604).

Não se trata aqui de reduzir o potencial criador do imaginário a construções lógicas até porque concordo plenamente com Castor Ruiz quando ele nos diz que: "a racionalidade e o *logos* podem aproximar-se das manifestações do imaginário, mas não são capazes de cercá-lo conceitualmente" (*op. cit.*, p. 69) – o que, ao meu ver, não impede que o *logos* possa nos ajudar a compreender as potencialidades criadoras e as redes de sentidos do imaginário. É evidente que para enveredarmos por esse caminho devemos esquecer completamente a lógica clássica e, daqui por diante, devemos pensar o mundo e seus modelos de representações, como os mitos, por outras lógicas que nos permitam modificar os parâmetros de interpretação e análise vigente.

Tais lógicas são as lógicas heterodoxas, como as lógicas paracompletas e as lógicas paraconsistentes. A lógica trivalente criada pelo polonês Jan Lukasiewicz, é um exemplo de lógica paracompleta que opera sobre a base de que, além de proposições verdadeiras e falsas, há também proposições que não são nem verdadeiras e nem falsas e, portanto, existe um terceiro valor lógico que opera entre um valor e outro e que vem romper com o princípio do terceiro excluído, embora almejace romper com o princípio de não contradição. Este terceiro valor pode se interpretar como a possibilidade e se

pode simbolizar por ½, traduzindo numa linguagem própria das ciências humanas, é justamente o que Lupasco e seus seguidores chamaram de terceiro incluído.

Já a lógica paraconsistente foi criada pelo professor brasileiro Newton da Costa e tem como proposta derrogar o princípio aristotélico da não contradição, o que nos permite pensar o mundo contraditório de modo consistente e não-trivial, sem eliminarmos as contradições. São os postulados destas lógicas (paraconsistente e trivalente) que vão nos permitir pensar outras lógicas como a lógica do magma (referida por J-J Wunenburger, em *A Razão Contraditória,* e a lógica instintiva fundada numa razão sensível, que como bem colocou M. Maffesoli em *O ritmo da vida*, estabelece um vínculo entre a experiência poética da vida e a démarche gnoseológica. Amor *mundi* que corrobora uma libido *sciedi*" (Maffesoli, 2007, p. 175).

Assim, tomando como referencial teórico as teorias sobre o imaginário, em especial, a Teoria Geral Paraconsistente do Imaginário (apresentada por mim em minha tese de doutorado) e o princípio de *redundância* observado pelos mitólogos que adotam a mitocrítica e a mitoanálise, discuto a lógica ou as lógicas dos mitos dos Orixás, os postulados lógicos que determinam as convergências simbólicas e os motivos que proporcionam a experiência com o sagrado, assim como as contradições nas nações Nagô, Jeje, Jeje-Nagô, Angola, Angola-Keto, Keto, Xambá- Nagô em Pernambuco.

De forma nenhuma pretendo aqui esgotar o tema da mitologia afro-brasileira em Pernambuco e desde já quero destacar que a leitura dos pensadores como Roger Bastide, Arthur Ramos, José Beniste, Rita Segato, Reginaldo Prandi, Roberto Motta, Rui Povoas, dentre outros, são fundamentais para compreender que os mitos dos orixás, cultivados não só pelos babalorixás e yalorixás, mas como pelos próprios filhos de santo explicam a origem de tudo, justificam os papéis e os atributos dos orixás, enaltecem e codificam a crença, impõem valores e princípios morais e, enfim, legitimam e garantem a eficácia das práticas rituais justificando, assim, e dando sentido ao cotidiano.

Corroborando toda uma série de trabalhos realizados, particularmente, sobre a mitologia Yorubá, Fon (Ewe) e Bantu, os mitos dos Orixás, em Pernambuco, nos falam fundamentalmente da criação do mundo e de como este mundo foi criado em diferentes etapas por diferentes orixás. Cada narrativa correspondente a uma etapa da criação contém uma infinidade de temas-situações como a traição, o amor, a guerra, a vida, o trabalho, a morte, etc. de modo a revelar algumas analogias entre a ordem cosmogônica e ordem humana.

Cada mito de uma etapa da criação, que também poderíamos chamar mitos heróicos, se adotássemos a classificação de José Beniste, foi definido de acordo com o papel principal desempenhado pelo Orixá na narrativa, assim temos o Mito de Xangô, Mito de Iemanjá, Mito de Iansã, Mito de Oxossi, Mito de Ogum e muitos outros. Como em geral mais de um orixá participa do enredo de um mito e muitas dessas narrativas se repetem nas diferentes nações, optei por não apresentar todos os mitos a fim de não tornar a minha apresentação demasiadamente longa. Contudo, as minhas afirmações contemplam e se estendem pelos menos a todos os mitos coletados durante o período dessa pesquisa que já está no seu segundo ano e que se estendem às nações anteriormente referidas.

Conforme Gilbert Durand, todo mito é um sistema dinâmico de símbolos e arquétipos que, sob o impulso de um *schème*, tende a compor-se em narrativa. Deste modo, procuro destacar os schèmes, os arquétipos e os símbolos nelas presentes.

Destaco que muitos dos mitos de criação assim como muitos mitos dos Orixás, atualmente em Pernambuco, conservam apenas as metáforas obsessivas pessoais e/ou coletivas, o que implica que sobrevivem praticamente através da descrição das personalidades e dos comportamentos correspondentes e, são percebidos de acordo com interesse de cada Nação, ou ainda de cada babalorixá ou Ialorixá. E isso é uma das razões para a existência das variações mais diversas.

Inicialmente, vejamos na íntegra dois Mitos de Criação, um Jeje e outro Nagô.

Mito Criação n.1: Oxumarê (Nação: Jeje)

> (...) Oxumarê (bessein) é a responsável pelo movimento do planeta terra – ela circula a cabeça correndo atrás da cauda e essa corrida faz com que o planeta terra se movimente. No que Oxumaré consegue alcançar a ponta do rabo, o planeta terra deixa de existir. E há momentos em que esse orixá vem visitar a terra para andar nesse mundo, nesse exato momento, o arco-íris se forma...

Observem aqui que o *schème* da circularidade vem eufemizar a animalidade, a animação e o movimento próprios do arquétipo da serpente. A serpente, para G. Durand, é símbolo da transformação temporal, da fecundidade e, por fim, da perenidade

ancestral (1997, p. 316). Acrescento aqui que a imagem da serpente, compreendida de modo positiva, é símbolo da totalidade temporal. Mais uma vez a fecundidade é marcada pela visita dos Orixás e anunciada pelo arco-íris que contém todas as cores deles representativas.

Mito da Criação n. 2 (Nagô): Oxossi com Oxalá

> Oxalá é o senhor das águas, do branco e da paz. Até dizem que Oxalá é um Orixá que não se combina com Exu. (...) Ele é o filho. E se o filho vem do pai com todos os problemas que existe, mas nem sempre tem uma união, uma união paralela. Aí vem a questão de Oxossi com Oxalá: é uma relação da questão de fertilidade, da alimentação da floresta. Ele era um caçador. Ele abastecia os reinos com suas caças. Ele é um filho de um caçador porque Oxalá determinou que cada filho comanda uma coisa. É como se você fosse um rei e você criasse os seus ministros. Então, ele era o ministro da alimentação, do abastecimento das aldeias, como Ogum é o ministro da guerra, como Xangô é o ministro da justiça, como Oxum da vaidade, do amor, da união. É tanto que existe uma música que: "É que Ogum está de onda, quando quer guerrear, Oxum mãe do amor, foi a Ogum acalmar. Ê, ora ê, ora ê, ê, Oxum nadê, ô. Xangô Alafê mandou-me chamar para falar com Ifá". (...) Ogum sempre foi um Orixá irreverente, preponderante. Então, Oxum sempre estava alí. Oxum é mãe da paz, em relação com Oxalá, esse tratava ela como um porta voz dele. (...) Olorum é um orixá muito mais poderoso do que Oxalá que criou os orixás. Olorum é o Deus maior. Deus do céus. Ele é tudo, todo o poderoso. Quando se fala em Ifá, é o deus da adivinhação, é o homem que dá os recados através dos búzios.(...) É que muitas vezes ele fala, mas manda que Exu diga. Ele dá recado, mas manda Exu dá o recado (...) porque na verdade Exu é o mensageiro de todos os Orixás.

Este mito diz respeito à criação do mundo, do universo sob a égide de um deus único, que delega poderes aos orixás para que eles criem, instituam e assentem o mundo, para estabelecer assim as bases da sociedade humana. Notem que os elementos de cada Orixá se interpenetram, instaurando assim um elo com a cosmogonia de modo a tornar ela mesma num motivo para a criação de uma nova narrativa mítica que numa relação dinâmica com o cotidiano se ramifica, se perpetua e se transforma.

Estão presentes neste mito, os mitemas da água mãe, da comunicação, da fertilidade, da floresta fértil, da beleza e do amor, do caçador e da justiça que se traduz nas imagens de Oxum, Exu, Oxossi, Ogun e Xangô.

O *schème* presente é o do movimento, o arquétipo do chefe, o Deus maior, é Olorum que se substantifica no simbolismo do olhar, quando fala com Ifá, o Deus da advinhação, símbolo do olho que tudo vê.

Ainda podemos identificar o arquétipo e o símbolo do filho que sob o impulso do *schème* do movimento, da criação vem instaurar uma dimensão diurna aos mitos cosmogônicos do Candomblé pernambucano.

Vejamos agora os Mitos dos Orixás correspondentes a etapas da criação:

Mito de Xangô (Nagô)

> (...) Xangô era muito enxerido. Ele tinha três mulheres: Obá, Oxum e Iansã. Ele não ficou com Iansã que ela era muito a de criança. Era uma santa muito poderosa. Mas Oxum era mais poderosa que ela. Existe uma história que ela soprou para pegar Oxum na casa dela. Ela disse: você está com o meu marido, eu vou soprar fogo na sua cidade, eu tenho poder para isso. Aí Oxum sentada cantou: Olê dê, alá dê, ai ô. Aí a chuva caiu e apagou o fogo. São inimigas mortais.

Notem que o arquétipo do soberano monarca, visto como o justiceiro tradicionalmente encontrados na literatura referente ao rei Xangô, guerreiro, soberano de Oyó, está nesta narrativa eufemizada por meio do arquétipo da alimentação e da sexualidade. Então, num mito que deveríamos classificá-lo como pertencente a uma estrutura do imaginário própria do Regime Diurno, passa a ter, pelo menos no discurso de uma Yalorixá Nagô, características próprias do Regime Noturno.

O arquétipo valorizado é o do fogo, mas não o fogo de Xangô, mas o fogo de Iansã, embora ambos não deixem de convergir simbolicamente. Iansã é representada enquanto sopro e fogo, o que nos leva ao *schème* do movimento, ao arquétipo do vôo e o simbolismo dos ventos, contudo ela emana a própria contradição na medida em que é ela que carrega os espíritos dos mortos, arquétipo do repouso.

Percebam que a tensão se estabelece entre Oxum e Iansã. Oxun é representada pela imagem da chuva, o *schème* da queda, o arquétipo da inversão e o simbolismo da descida, o que vem a confirmar, por meio de sua vitória, a eufemização do Mito de Xangô.

Mito de Oba (Xambá-nagô):

> Obá é um orixá que foi tanto a mulher de Xangô, e ela se revoltou porque Oxum das três mulheres de Xangô foi a que ele mais gostou. Então, Xangô chegou em casa e foi com uma sopa, e Obá reclamou por qual motivo Xangô não comia a sopa dela. Porque eu cheguei lá na casa de Oxum e ela colocou uma tigela de sopa e eu adorei a sopa e agora estou de barriga cheia. Como sempre Xangô se perdeu pela gula. Aí vem a questão. Obá se questiona com Oxum. E oxum diz: não porque eu cortei a minha orelha e dei a ele. E ela simplesmente por amor a Xangô cortou a orelha e colocou na tigela, na sopa de Xangô chegando em casa, pegou aquela sopa, repugnou-se e a abandona. Ela revoltada criou um rio revoltante, um rio redemoinho. Foi a revolta dela que esse rio desce e vai de encontro ao rio corrente de Oxum. Então existe uma briga... Obá e Oxum pela questão da malandragem que Oxum fez com Obá para afastar Xangô.

No mito de Oba, podemos identificar numa primeira instância, o *schème* do engolimento que projeta de algum modo, segundo G. Durand, "a grande imagem materna pelo meio-termo da substância, da matéria primordial, quer marinha quer telúrica" (1997, p. 225).

Podemos observar também o arquétipo da alimentação, o simbolismo da comida e o símbolo da sopa. Numa segunda instância, o *schème* do movimento, o arquétipo da água, o simbolismo da descida, e da agressividade e os símbolos do rio revoltante e do rio redemoinho. É aqui que ela passa a representar a senhora das guerras e a dona do cobre. Então temos uma Obá dona do amor, que está disposta a cortar (sacrificar) a própria orelha em nome do amor, uma Obá que resolve as questões sentimentais que lhe são solicitadas e ao mesmo tempo temos uma Obá tomada pela ira, representado tudo que é contrário ao que foi mencionado.

Quanto à imagem de Xangô, essa está associada à gula, o que só vem reforçar a análise do mito anterior. O que percebo é uma variação dos elementos que vão estabelecer a tensão no mito - o que muda são os personagens: Iansã agora é substituída por Oba.

Mito de Oxossi (Jeje-Angola):

> Orixá da caça da cidade Jibú. Ele era conhecido como orixá Odé... Mas como existia o pássaro da África, que tinha o feitiço que são feiticeiros e foi pedido para Orimilá para jogar o feitiço. Aí foi chamado três caçadores. Por último, chamaram Odé e com uma flecha só ele acertou e matou o pássaro, ele livrou a cidade daquelas bruxas, aí ele se tornou Oxossi, o rei dos caçadores. Pertence à mata. Osanha é que pertence a sabedoria, a folha.

O *schèm*e desta narrativa mítica é ascencional. Constelam-se aqui dois arquétipos, o do vôo e o do herói, o simbolismo é o do caçador e o símbolo é o arco e a flecha, mas que nesse caso, está representado apenas na imagem da flecha. Contudo, Oxossi é a divindade da harmonia, ele vem para instaurar a paz num reino, e melhor, ele não é um herói sanguinário, ele só usa uma única flecha para acabar com o pássaro (que me valendo de uma linguagem durandiana) pertence ao Regime Diurno. Oxóssi porque pertence à mata mantém um equilíbrio ecológico protegendo assim os caçadores e a caça ao mesmo tempo. Ora, como seria possível usando uma linguagem pautada numa razão aristotélica pensar isso? Simplesmente, teríamos uma contradição, portanto, um conjunto de preposições não válidas.

Mito de OGUM (Nagô):

> Orixá é a fé do filho, natureza, céu, estrada. Ogum foi o orixá criado no templo, foi rebelde junto com Exu. É tanto que Exu e Ogum se dão bem. Na verdade, eu sou filho de Exu. No Xambá não se faz EXU, colocaram Ogum na minha cabeça. Na verdade porque Ogum nunca aceitou ficar debaixo de pai e de mãe. Sempre quis conquistar sua própria independência. Não só para ele, mas como para a corte, em várias ocasiões que os pais deles quando precisavam dele, ele estava ali atuante. Ogum é um guerreiro. É um

> guerreiro tão justo, que quando ele cometeu uma injustiça, ele próprio...que o destino dele. Mas antes disso, ele conquistou a terra dele, a terra de Olerê, conquistou o mundo para Oxalá, abriu o caminho para que conquistasse a terra de Oió, porque a riqueza que Xangô tem, ele não trabalhou para que isso existisse. Quem deu riqueza a Oxum foi Oxalá. É tanto que Oxum se combina com Oxalá. E o que acontece Ogum sempre vive desbravou a terra, viveu em guerra, guerreando contra um contra todos. É um sanguinário. É tanto que Ogum comia tudo que dessem a ele. É a melhor carne dele é cachorro. (...). Mas é um orixá que sempre está ao lado de todo mundo. Você pode ser filho de Xangô, de qualquer outro orixá e lá está ele, te ajudando porque ele manda no mundo. Até para dar a obrigação de Ogum, você dando a Exu, ele não recebe, porque os três mandam no mundo. Exu manda nas encruzilhadas junto com Ogum. E Ogum também manda nos caminhos. Às vezes a questão é: Odé é um orixá irmão de Ogum?

Através da valorização das imagens de conquista, de desbravador, os *schèmes* predominantes nesta narrativa mítica são o da verticalidade e do movimento, que por sua vez, se traduz no arquétipo do herói. Neste caso, a constelação desses schèmes e arquétipos traduzem-se nos simbolismos do herói conquistador, do guerreiro sanguinário e do homem trabalhador e justiceiro.

É importante destacar que Ogum é arquétipo mítico da liberdade do espírito – o que o torna, assim, símbolo da transcendência.

Segundo Gilbert Durand, poder-se-ia dizer que a transcendência exige esse descontentamento primitivo, este movimento de mau humor que a audácia do gesto ou a temeridade da empresa traduzem. A transcendência está sempre, portanto, armada (1997, p. 159).

No caso de Ogum a arma é por excelência o cetro de justiça traz a fulgurância dos raios e uso exclusivo do gládio. A imagem do justo, daquele que ajuda a todos porque manda no mundo, tem a função de reparar em Ogum o significativo corte existente entre o bem e o mal na sua personalidade.

Mito de Oiá, Iansã (Nagô):

> Vim da casa de Oxalá, na casa que cultua a nação Xambá, mas meu pai de santo era Nagô. Oiá sou eu. É o santo altivo, meigo, mas bravo na hora que

> tem que ser, como eu sou rígida, ela também é. Eu não minto, mas omito alguns defeitos dos filhos para não ofender. Guerreira, trabalho só. Sou uma pessoa que venho de uma família tradicional, fui tirada de uma família tradicional. Também é uma característica de Oxum e Iansã. Eu sou de Iansã com Obaluaiê. Eu sou a primeira de Pernambuco. … Mas quem manda na minha casa é Iemanjá. Iemanjá sou eu apaixonada, minha casa é de Iemanjá. Oiá sou eu, brava, valente, guerreira e mãe. Tem tantas lendas, dela com Xangô, sobre o que ele fez, sobre o que ele é.

No mito de Oiá ou Iansã observamos fundamentalmente o *schème* da verticalidade, os arquétipos da mãe, do espírito independente e do herói que se traduzem no simbolismo da mulher da guerreira e batalhadora. A imagem do redemoinho, representada na forma de espiral, tal como está colocada positivamente na narrativa de Iansã, nos fala da força, ou melhor, de sua força que anima o mundo e dá a vida.

Já em Oba, como a imagem do redemoinho é vivenciada negativamente, o mito expressa a força que destrói a vida: a morte.

Mito de Logun-edé (Angola)

> (...) Logun-edé: é sincronizado com o Deus Narciso. Filho de Oxum com Oxossi. No reino dos orixás existe no plano espiritual os seminários só para mulher. Então, Logun-edé estava louco para descobrir o segredo da mulher, o segredo da fertilização. Então, ele se travestiu de mulher e foi para o seminário. Obatulá e Olumaré estavam lá e depois Oxum que se encantou com ele. Oxum se transformou em pomba e sobrevoou todo o continente africano e ao descer ela se transformou em água. Oxum lançou uma maldição: dalí em diante ele não iria descer no ixirê, quando tivessem cantando para orixás homens, só quando estivesse cantando para orixás mulheres.

A narrativa mítica de Logun-eté apresenta o tema mítico do andrógino uma vez que Logun-été é representado como um ser duplo, que por meio de um disfarce possui a um só tempo os atributos dos dois sexos. Tal interpretação só reforça a idéia

que esses mitos de Orixá são na verdade etapas ou desdobramentos do mito de criação do Candomblé. A possibilidade de reunião e separação dos sexos nos remete a idéia de unicidade, da totalidade – o que é reforçado pela maldição de Oxum que ele não iria descer no xirê, quando tivessem cantando para orixás homens, só quando estivesse cantando para orixás mulheres.

Oxum valorizada de forma negativa traz os schèmes da mudança e da descida, os arquétipos do vôo, do animal e da água, o simbolismo animal e o símbolo pomba. A feminilidade de Oxum, neste caso, está relegada ao nível da animalidade.

O conjunto dessas narrativas leva-nos a uma dificuldade essencial de compreensão arquetipológica: a sobreposição das motivações (traduzidas em arquétipos) provoca uma polivalência semântica que, à luz do modelo de pensamento clássico, parece completamente sem sentido. Contudo, se vislumbrado por meio das lógicas heterodoxas apresentam-nos dotadas de um poder de significação capaz de estabelecer contato com o sagrado e de uma fonte de transformação, possível de uma leitura poética.

Também é fácil perceber que as imagens apresentadas enriquecem-se e alimentam-se de fato, na relação com os quatro elementos (terra, água, ar e fogo), que conforme G. Bachelard, são os hormônios da imaginação. Quando perguntado ao Babolorixá ou a Yalorixá sobre quais são os orixás que se ligam a: água, terra, ar, fogo, obtivemos, de modo geral, a seguinte resposta: ligados a terra estão Ogum e Oxossi; ligados à água, estão Oxum, Iemanjá, Nanã e Oba; ao ar, Iansã, e ligados ao fogo estão Xangô e Iansã.

Devo destacar que uma das tentativas de discutir a lógica subjacente aos mitos foi realizada por Rita Segato em *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal* (1992). A autora enfatiza que não é possível fixar categorias, como quente e frio, e classificar os Orixás como pertencentes a uma dessas categorias. A relação entre os Orixás é mais complexa: há a *ausência de núcleo ou parâmetro comum para todas os* orixás, porque cada Orixá se superpõe e ao mesmo tempo se opõe a cada uma dos outros em pelo menos uma característica. E em segundo lugar, prevalece a ausência de núcleo comum para todos os membros de cada Orixá, isto é, cada indivíduo não exibe todos os traços reconhecidos para cada orixá (cf. op. cit., p.176-181), já que todo e qualquer orixá pode ser cultuado segundo diferentes qualidades, como por exemplo, pode-se cultuar Iansã, Iansã de Balé, Iansã Elegbá, entre outras.

Assim, cada orixá se multiplica em vários, criando-se uma diversidade de devoções, cada qual com um repertório específico de ritos, cantos, danças, paramentos, cores, preferência alimentares, cujo sentido pode ser encontrado nos mitos.

Vimos que são positivas as relações de Ogum com Exu; o de Oxum com Oxalá; e de Ogum com todos os Orixás. Mas são negativas as relações de Obá e Oxum; e Iansã com Oxum.

Dessas relações nascem outras que se complexificam cada vez mais, de modo a nos permitir traçar as relações de contradição, contraditoriedade, subcontrariedade e subalternação dentre as características dos Orixás. Mas de antemão, podemos entrever que a lógica que define os mitos e as contradições míticas nas nações investigadas em Pernambuco têm como base os postulados das lógicas polivalentes e paraconsistentes.

Essencialmente, o mito no Candomblé pernambucano mesmo que fragmentado, além de proporcionar o reencontro de sua unidade monádica (sem partes) com um mundo natural, dá sentido à realidade, ao cotidiano, constituindo assim, desse modo, um fundo de conhecimento útil aos membros das diversas nações de origem africana.

Referências Bibliográficas

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Os paradoxos do imaginário.* RS: Editora Unisinos, Coleção Focus, 2003.

SEGATO, Rita Laura. Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: Editora UnB, 1995.

DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário.* São Paulo, Martins Fontes, 1997. PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás.* São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

Gênero e imaginário entre os Wari: etnografia e teste arquétipo de nove elementos (AT-9)

Arneide Bandeira Cemin
(UNIR)

Oro Wari ou Pakaas Nova

Os Wari', significando gente na língua Txapakura, ocupavam, no final do século XIX, o sudoeste da Amazônia: a Bacia do Rio Lage, afluente da margem direita do Mamoré, as bacias do Rio Ouro Preto, Igarapé da Gruta, Igarapé Santo André e Rio Negro, afluentes do baixo e médio curso da margem direita do Rio Pacaás Novos, além das cabeceiras dos Rios Ribeirão e Formoso. Por volta dessa época houve uma migração de parte da população para os Rios Dois Irmãos e Novo, afluentes da margem esquerda do Pacaás Novos (ISA, 2006).

Com a invasão de seringueiros a partir das primeiras décadas do século XX, os Wari' foram se deslocando para as cabeceiras dos rios, locais de mais difícil acesso. Na década de 50, a região ocupada estendia-se, no sentido leste-oeste, da serra dos Pacaás Novos até o Rio Mamoré, no sentido norte-sul, dos rios Ribeirão e Mutum-Paraná até o médio Rio Pacaás Novos e o Rio Novo (CONKLIN, 2001). Os Wari ´constituem a população indígena mais numerosa do estado Rondônia, totalizando em 2007 cerca de 4.150 indivíduos (FUNASA, 2007). Encontram-se distribuídos em oito Postos Indígenas (PI), localizados em quatro Terras Indígenas administradas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), todas no Estado de Rondônia, além de uma colônia

agrícola (Sagarana), mantida pela diocese de Guajará-Mirim. Sua população é de 2.270 pessoas. Este povo começou a ser exterminado na década de 40 pelas frentes de expansão dos seringais. A chamada pacificação ocorreu entre 1956 e 1969 por missionários evangélicos e católicos, pertencentes a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) e pela Prelazia de Guajará Mirim, respectivamente (Panewa, 2002); e por agentes do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Reduzidos, devido às epidemias, a menos da metade da população original, os Wari' passaram, em poucos anos, a viver em torno dos postos do SPI (ISA, 2006).

Atualmente encontram-se divididos em oito subgrupos: Oro Mon, Oro Waram, Oro Waram Xijeim, Cã Oro Waje, Oro Não, Oro At, Oro Eo e Oro Jowin. Além da convivência no mesmo espaço, com outras etnias (Jabuti, Makurap, Canoé, entre outros) em decorrência de políticas de aldeamento realizadas pela Funai; ocorrendo por consequência, casamentos exogâmicos (interétnicos) . Encontram-se distribuídos em cerca de 20 aldeias, localizadas em cinco terras indígenas. Antes do contato eram organizados com base em família patrilocal extensa e livre (PANEWA, 2002). O chefe da família tornava-se líder apenas de modo episódico, por ocasião de guerras e de visitas a outros subgrupos: "cada chefe de família guardou até hoje essa autonomia por isso nem sempre ele respeita as decisões do cacique, liderança essa que muitas vezes foi criada pela FUNAI e hoje é escolhido pelo povo" (PANEWA, 2002:53).

As aldeias com cerca de 20 a 30 pessoas eram compostas por 2 a 8 casas, incluindo a casa dos homens solteiros. As casas eram feitas de palha contendo cama de paxiúba coberta por esteiras. Apesar de a pajelança ter sido desautorizada e mesmo proibida pelos missionários, algumas aldeias ainda contam com pajé, sendo que "a pajelança é forte em algumas aldeias, como no Rio Negro Ocaia onde mora o pajé Oro Wam Oro At, com mais de 80 anos de idade" (PANEWA, 2002:52; VILLAÇA, 1992, 2000, 2006).

A confecção de armas e utensílios encontra-se dividida entre homens e mulheres. Os homens fazem arcos e flechas e as mulheres esteiras, cestos, abanos e potes de barro. O fabrico de panelas parece ter sido abandonado. Ao mesmo tempo em que as mulheres atualmente aprenderam a fazer brincos e colares para a venda (PANEWA, 2000).

Quanto à educação, todas as aldeias contam com ensino de Primeiro Grau e cerca de 45 Wari, entre homens e mulheres, formaram-se pelo Projeto Açaí, em grau de magistério. Entre 1986 e 1989, 30 Wari (homens e mulheres) obtiveram formação

como Agentes Indígenas de Saúde, em curso promovido pelo CIMI. São acometidos pela malária, tuberculose (causa principal de mortalidade infantil), hepatite, verminoses, leishmaniose, e mesmo doenças como hipertensão e câncer (PANEWA, 2000).

A economia Wari tem por base a roça com produtos tradicionais: milho mole e batata- doce, e milho duro, arroz, feijão e banana e mandioca brava. Esta última é utilizada para a fabricação de farinha destinada ao consumo e a venda. A produção de farinha gira em torno de 200 toneladas/ano, fazendo deles abastecedores do mercado de Guajará Mirim. Além disso, praticam a pesca e vendem o excedente, sempre em pequena escala. Outro produto destinado à venda é a castanha. Sua coleta ocorre nos meses de janeiro e fevereiro. Os projetos financiados pelo PLANAFLORO relativos ao plantio de café e pupunha não deram resultado e a pesca predatória com fim comercial é praticada em larga escala de forma ilegal por não índios nas Baías das Terras Indígenas Pakaas Novas; ocorrendo o mesmo com a madeira (PANEWA, 2000).

Método e procedimento

Utilizamos o método etnográfico, com as técnicas de Grupo Focal e AT9. Este último é um teste projetivo, criado pelo psicólogo Yves Durand (1998), a partir da obra de Gilbert Durand (1997). Pauta-se em abordagem e orientação antropológicas, e visa estudar as representações, os sentidos e as configurações simbólicas resultantes da contínua interação entre o homem e o seu meio. Identificando o tipo de estrutura do imaginário com a qual o indivíduo (isolado ou em grupo), expressa seus estímulos ansiógenos, suas defesas, e o uso que faz dos elementos auxiliares propostos pelo teste. É composto por nove arquétipos que servem de estímulos à imaginação:

Um estímulo central: o personagem, no qual deve ocorrer a projeção do autor no desenho;

Dois estímulos ansiógenos: a queda e o monstro devorante, que são a expressão da angústia existencial do sujeito;

Três estímulos de resolução da ansiedade: espada, refúgio e elemento cíclico;

Três estímulos complementares: água, animal e fogo, que servem para auxiliar os demais arquétipos.

Os arquétipos funcionam como estímulos para que o indivíduo elabore um micro - universo mítico obtido a partir de uma dupla construção: um desenho e uma narrativa.

Assim, o desenho fornece as imagens e a narrativa nos dá o sentido e a articulação da composição desenhada. Ambos são complementados por um quadro de análise, no qual se registra o modo como cada arquétipo foi representado, o papel que ele cumpre no desenho e na história, bem como, aquilo que ele simboliza. A estas informações são acrescidos dados obtidos através de um questionário que permite esclarecer outros aspectos que motivaram o desenho e a história do mesmo. O micro universo é passível de ser classificado nos Regimes Diurno e Noturno de imagens, e nas estruturas heróica, mística, sintética e ainda, pode ser inclassificável. Neste último caso, apresenta-se desestruturado, ou seja, os elementos encontram-se sem ligação, distribuídos aleatoriamente (CEMIN e SOUZA, 2005; CEMIN *ET ALII*, 2001; ROCHA- PITTA:2006 e s/d). O pressuposto é o de que as imagens formam sínteses e complementaridades, em decorrência das propriedades de "condensação" e de "deslocamento" dos símbolos, conforme a indicação de Freud em *A interpretação dos sonhos.*

O específico da técnica de Grupo Focal (GF), de acordo com os autores consultados, é a sinergia: a dinâmica de interação grupal e a diversidade de opiniões; no entanto, assuntos íntimos podem ficar prejudicados. Os fatores a serem considerados na dinâmica grupal são interação, pressão, competição, influência, assunto controverso ou íntimo (CARLINI E COTRIM, B.1996; DIAS, 2006; HASSEN, 2002; IERVOLINO, S. A, PELICIONI, M. C. F., 2001). Em decorrência desses fatores, ficou decidido que além da entrevista em grupo, faríamos também entrevista individual.

O número e a composição dos grupos focais foram ajustados às condições do campo. Os critérios para a participação seriam**:** mulheres e homens jovens e adultos preferencialmente da etnia Wari e que fossem habitantes das Aldeias Ricardo Franco e Rio Negro Ocaia; falantes da língua portuguesa. A técnica de GF recomenda que a mesma aconteça em sala espaçosa, confortável e com privacidade, mobiliada com mesas e cadeiras.

A questão chave seria de caráter geral porque a recomendação dos autores é que o tema seja apresentado de forma ampla. Após a apresentação da equipe e dos participantes e da assinatura do Termo de Consentimento, a mediadora disse que o objetivo daquele encontro seria entender mais sobre o casamento Wari, para compreender o que está bem e o que não está bem no casamento entre eles, hoje em dia. Para a obtenção do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido foi explicitado o direito dos participantes

ao sigilo sobre sua identidade e garantida sua livre expressão. Quanto à recompensa pela participação, ficou definido que na haveria qualquer tipo de pagamento, apenas seria ofertado lanche ou pequenas guloseimas: bom-bons, por exemplo, com vistas a atenuar o cansaço.

A pesquisa teve caráter exploratório por tratar-se de fenômeno que só agora ganha visibilidade. Trata-se de violência nas relações de gênero intraétnicas. O estudo foi motivado por solicitação da Funai de Guajará Mirim, de laudo pericial antropológico sobre estupro ocorrido em uma aldeia Wari, naquele município. E ainda por assassinato em outra aldeia da mesma etnia, na qual a mulher matou o marido.

Na impossibilidade de visita às aldeias, a pesquisa foi projetada para a Casai (Centro de Saúde Indígena) de Porto Velho e de Guajará Mirim. A primeira como base para o teste dos instrumentos de pesquisa e a segunda como campo de aplicação dos referidos instrumentos. O pré-teste foi realizado na Casai de Porto Velho, onde conseguimos reunir 6 pessoas: 4 mulheres e 2 homens. Após a explanação sobre o teste, houve recusa por parte de 2 mulheres que afirmaram não saber desenhar; uma outra foi recusada por não ter experiência matrimonial, em decorrência de sua idade, 11 anos. Deste modo, o teste foi realizado com 3 participantes: 2 homens, sendo um agente de saúde indígena e professor em grau de magistério, formado pelo Projeto Açaí e outro agente de saúde indígena, e uma mulher. O tempo de duração foi de 1 hora e meia.

Consideramos positivo o resultado do teste. Um dos participantes, respondente do teste, (com formação em magistério) entendeu que o mesmo seria de muita utilidade como recurso pedagógico e todos se declararam satisfeitos com a realização do mesmo, embora reconhecendo que ele exige concentração e esforço intelectual. Indicaram ainda, que o conhecimento da língua portuguesa por parte dos pesquisados seria condição imprescindível para inclusão na realização do At-9 e na pesquisa como um todo. As dificuldades de compreensão de termos tais como "monstro devorante", "refúgio" e "elemento cíclico" apresentaram-se similares às que foram registradas com a população urbana na pesquisa sobre violência e gênero já referida. Os participantes do pré-teste opinaram que as mulheres indígenas poderiam ter mais dificuldades porque "têm medo de errar".

O limite em relação ao ambiente também ficou evidente em decorrência da falta de espaço com privacidade para abordagem de assuntos íntimos, mostrando ainda, que

o preenchimento dos questionários relativos ao At-9 era prejudicado pelo fato de que a opinião de um determinava por imitação a opinião dos demais. A falta de espaço privativo impossibilitou também que se testasse, naquela ocasião, a técnica de Grupo Focal que foi utilizada na pesquisa de campo.

A pesquisa de campo foi realizada no município de Guajará-Mirim, na Casa de Saúde do Índio, CASAI, localizada em terreno urbano de 100 X 100, no qual se distribuem os blocos de enfermaria, consultório, administração e cozinha; e 3 chapéus-de-palha (construção coberta de palha e destituída de paredes) contendo mesa e bancos fixos ao solo. Havendo ainda, mais quatro mesas e bancos fixados ao solo, localizados embaixo de árvores. A administração colocou o consultório médico a nossa disposição, porém o mesmo mostrou-se pequeno para a nossa finalidade. Além do quê, percebemos que nossos pesquisados ficariam mais a vontade em espaço aberto e menos "oficial", o que nos fez optar pelo uso do chapéu de palha ou das mesas distribuídas pelo terreno.

Iniciamos a pesquisa pedindo a uma Agente de Saúde Indígena que nos ajudasse no convite para participação na pesquisa. Entretanto, dado o fato de que ela estava doente, assumimos essa tarefa. Percorremos as enfermarias falando do objetivo da pesquisa e pedindo colaboração. Os índios e as índias mostravam-se preocupados com os seus problemas de saúde ou de pessoas de suas famílias (em geral crianças com até 10 anos de idade), quando na condição de acompanhantes. Conseguimos localizar apenas mulheres da Aldeia Ricardo Franco.

Reunimos as duas mulheres: Jaci Canoé (cujo filho permaneceu em seu colo durante todo o tempo da entrevista) e Iara Jabuti, grávida de 9 meses. Depois de explicar os objetivos da pesquisa, a mediadora leu junto com elas o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. O termo foi assinado pelas duas. A mediadora iniciou a entrevista pedindo a elas que falassem sobre o casamento em suas aldeias abordando também as dificuldades de hoje. Ao finalizar a entrevista a mediadora considerando que elas não mostravam sinais de cansaço solicitou que realizassem o At-9. Foi esclarecido que tratava-se de um exercício de imaginação, não havendo portanto, certo ou errado e não requerendo habilidades de desenho. As duas concordaram e realizaram o exercício de forma atenta. Foi testada a compreensão que elas teriam sobre classe social (por fazer parte do protocolo do teste), perguntando se sabiam do que se tratava. Classificaram a si mesmas como classe "nem alta nem baixa, porque tinha estudo". Durante a entrevista

foi oferecido bombom de chocolate às entrevistadas e à criança. A caixa de bombons foi disponibilizada para que elas servissem.

Resultados:
Grupo Focal

Jaci Canoé: "Hoje nem todos os casais se dão bem, brigam e às vezes se separam. Tem gente de família que se separa por safadeza e deixam os filhos jogados. Meu pai e minha mãe brigam e não se separam. Para namorar, tem jovens que pede dos pais e às vezes o pai libera ou o rapaz leva a menina na marra, sem a permissão do pai."

Iara Jabuti: "Meu pai e minha mãe se separaram porque o meu pai se envolveu com uma mulher branca, civilizada".

Jaci "Quando o homem sai para beber às vezes a mulher não vai, o homem vai e bebe chicha (bebida indígena com baixo teor alcoólico) e bebe álcool (às vezes mistura álcool e chicha), chega à casa e bate na mulher, ela corre para os vizinhos e os parentes vão atrás do marido e faz uma confusão bem grande. Juntam o pai, a mãe, os irmãos; às vezes o filho fica contra o pai porque ele bateu na mãe. Às vezes chega até a ferir a mulher. Quando os comerciantes levam bebida ou eles compram escondido em Surpresa. Quando o homem tira pra beber não quer saber de casa e os filhos ficam chorando com fome".

Iara: "**Às** vezes a mulher é ruim para o marido, viaja para Guajará Mirim e deixa os filhos jogados".

[As duas acham que] "o casamento antigo era melhor, porque hoje a gente não sabe se o homem é bom ou não e antes eram os pais que escolhiam gente que eles conheciam bem".

Jaci: Eu nunca casei porque o pai dos meus filhos (um menino de 3 anos e uma menina de 1 e meio) sempre vivia me enganando e ele acabou que casou com outra mulher que já tem dois filhos (fala ressentida). Quando começamos a namorar eu tinha 14 anos e ele 16 e engravidei aos 16 anos. Eu moro com os meus pais e planto arroz, batata, cará; a gente faz farinha e a gente vai levando porque o pai deles não ajuda em nada. Tenho dificuldade para sustentar eles e é difícil arranjar marido, a maioria é rapaz jovem. Quero casar com índio ou branco, desde que assuma meus filhos porque eu não

teria problema para sair da aldeia. O pai deles mora em outra aldeia, não liga para as crianças e diz que não é filho dele por causa da mulher dele que diz isso, e os pais dele também não agradam as crianças".

Iara: Tenho 15 anos, comecei o namoro aos 12. Ele tem 17 anos e nós moramos com o meu pai.

(As duas entrevistadas relatam que na aldeia tem muita briga e até morte. Citam o caso da mulher que matou o marido porque o homem batia muito nela e estavam separados e ela começava a se envolver com outro homem. Acreditam que quando o homem está certo ele tem o direito de bater na mulher. Dizem também que as pessoas socorrem, mas se eles vão e voltam às pessoas deixam para não se meterem em confusão).

Jaci: O marido não deve bater ao ponto de deixar a mulher no chão. Meu pai saia para beber e chegava em casa e batia na minha mãe, chegou a fazer um corte na cabeça dela por causa de bebida. Isso quando eu era pequena, agora ele não bate mais, porque está parando de beber faz um ano e agora ele bebe mais chicha."

Jaci: "Entre 2000 e 2004 tinha muita briga. Era só ter uma chichada com álcool e tinha briga. Só com a chicha é mais difícil ter briga. O motivo é ciúme e falta de comida em casa. Ele não deixa nada em casa e quando chega bêbado quer comer"

Iara: O homem bate na mulher também quando ela falha no trabalho e nesse caso ela acha que ele tem razão. Os mais jovens também começam a brigar por causa de bebida e a briga envolve várias famílias. Às vezes a briga é entre irmãos ou entre casais de namorados. Até as meninas adolescentes começam a beber álcool e brigam entre elas pelos rapazes (disputa). Às vezes ele tira a menina da festa embaixo da peia, isso quando o namoro é sério".

Retomam o assunto das duas mortes ocorridas na aldeia. Explicam que no caso da segunda morte o casal estava bebendo, estavam separados e ela estava se envolvendo com o primo dele de quem ela teve um filho. Ele com ciúme foi bater nela e ela furou ele. Iara diz que ele era tio dela (Iara).

"A outra morte, o casal também estava bebendo junto em um sítio e quando voltavam para a aldeia o marido que já vinha batendo na mulher no caminho, continuou a bater nela na casa de sua mãe (dela) onde eles moravam e o irmão (dela) não gostou e disse que ia furá-lo com a faca e ele bêbado não acreditou e partiu para cima e foi atingido pela facada. Ficou doente e proibido de beber e trabalhar. Um ano depois ele

morreu porque continuou bebendo e voltou a trabalhar. O irmão que o atingiu com a facada continua foragido na cidade de Guajará Mirim, só que ninguém sabe onde ele está".

[Acham que a violência diminuiu um pouco porque a Polícia Federal (PF) fez várias reuniões na aldeia com a comunidade envolvendo os moradores de Sagarana, Baía da Coca, Baía das Onças e a Baía Rica. Os caciques e as lideranças também falaram pela paz e a PF disse que se não parassem eles iam levar os índios para a cidade. Antes das festas os caciques falam para não brigar. Ao final, combinamos com Jaci e Iara entrevista individual, que realizamos no dia seguinte, e que segue abaixo:

Iara Jabuti Entrevista individual

A minha vida foi sempre boa. Não teve um momento assim ruim, nem grandes acontecimentos. A adolescência também não foi tão ruim. Não aproveitei muito a minha adolescência, casei muito cedo porque eu engravidei e porque o pai quis assumir e ficar comigo, se ajuntar (parece que as transformações no modo de vida estão fazendo com que os rapazes escapem dos deveres paternos).

Pergunto se usava algum remédio para evitar gravidez e ela diz que "para evitar filho a gente toma sumo de planta, mas a minha avó não quis me dar porque ela disse que só depois de eu ter pelo menos um filho". Continua dizendo: tenho três irmãos que moram em Guajará Mirim e três que moram na Ricardo Franco. Eu sendo a mais velha. Morei com os meus avós paternos desde os seis meses. Fui criada por eles porque meus pais se separaram, meu pai veio para a cidade e minha mãe ficou na aldeia. O lugar que minha avó fica é um lugar pequeno, chama Baía Rica. Minha avó só tem filhos homens e não tem filha. Dois estão com ela, um tem filho e o outro não.

Eu tinha dez anos quando fui morar com o meu pai e não lembro muito da vida com os meus avós. Lembro que gostava mais do meu tio e que ficava mais com ele. Estranhei quando fui morar com o meu pai. Voltei para os meus avós por um mês e voltei para o meu pai para estudar e nunca mais voltei para ficar muito tempo com os meus avós. Minha avó tem doença muito grave, é câncer. Mandam remédio da cidade e ela toma remédio caseiro. Os médicos queimaram a doença dela e ela melhorou, ela sofre muito de dor de estômago.

Quando eu fazia coisa errada meu pai dava conselhos. Minha avó só fazia medo, mas não batia. O avô também só fazia medo. Não me maltratavam porque o que eles falavam eu obedecia e também os meus primos obedeciam. Aprendi artesanato com a minha avó, fazer marico, cesto preso na testa para carregar coisas e tipóia para carregar crianças, saia de palha para as festas; aprendi a fazer chicha, beiju, pamonha, tapioca, açaí e patoá. Tenho colegas e a maioria de nós é muito apegada uma à outra, crescemos juntas; a gente fazia brinquedo de barro e de palha.

A minha etnia é Jabuti e a dele é Canoé. Eles têm pele clara, meu marido ajuda o meu pai na roça. Não sei se ele vai ficar em Guajará Mirim para terminar o Primeiro Grau. Dizem que em Surpresa vai ter Segundo Grau. Já tem a escola, falta professor. Eu não quero vir para a cidade, não me dou bem com cidade.

Considerando as profissões mais acessíveis aos indígenas que habitam em aldeias, pergunto se ela quer ser professora e ela diz que não, mas que gostaria de ser Agente de Saúde. Aconselho-a que fique atenta para as ofertas de cursos de formação e que converse com os funcionários e funcionárias da CASAI sobre o seu interesse, visando obter deles orientação e ajuda.

Iara começa a fazer perguntas sobre a minha vida, se tenho filhos, se fui casada. Conto para ela sobre minha mãe e meus casamentos. Ela ouve atenta, compreendendo tudo e às vezes completando minhas frases. Parece aliviada por constatar que também existe dor no outro lado do mundo, o mundo dos não índios, chamados por eles de brancos, civilizados. Pergunto o nome de seu marido e ela diz que é Sancler. Informo que estivemos com ele no Porto da FUNAI e ela fica calada, talvez pensando no que ele poderia estar fazendo. Parece preocupada, evidenciando insegurança quanto ao apoio que pode obter dele; mas logo se recupera e assume seu ar de controle e calma dizendo que ele costuma ir visitá-la à noite na CASAI.

Discussão dos Resultados do AT-9. Iara Jabuti

Apesar de afirmar que sua vida sempre foi boa, o teste de Iara evidencia muita ansiedade. O personagem de sua história (inspirada em uma lenda de sua etnia) é um homem solitário em busca de alguém; o refúgio que ele encontrou nessa busca era um buraco e não era um lugar bom, mas como ele se enganou a esse respeito, ele resolveu ficar; mas quando ia entrar uma pedra caiu e fez barulho. O refúgio era a morada

do monstro e dentro havia água, réptil, espada e fogo. A espada ficava ao alcance do homem, pois se encontrava logo na entrada do refúgio. O homem pega a espada, mas não a utiliza, pois fica apenas parado olhando o monstro que ia matar um animal que estava se reproduzindo de plantas.

O quadro de repostas e o questionário confirmam que o personagem é um homem, acrescentando que ele é um "caçador dos parentes e que andava procurando-os". Os elementos ansiógenos do teste: a queda e o monstro evidenciam que a queda estava referida ao monstro e que este foi representado por um "morcego que mata as pessoas que o homem procura", e simboliza seu avô. Os elementos de resolução de ansiedade: espada, refúgio e elemento cíclico; indicaram que a espada, embora tenha a função de proteger; na história ela está dentro do refúgio, sendo que este é a casa do monstro. O personagem mesmo segurando-a não consegue usá-la porque fica paralisado de medo diante da ação do monstro que ia matar mais um animal. O elemento cíclico é frágil porque é apenas "um bichinho rodando na água" e sua função era "ter algo para o monstro", simbolizando "aviso pro monstro". Os elementos auxiliares: a água, o animal e o fogo estavam todos a serviço do monstro; embora com simbologia positiva: a função da água era ser a "única que o monstro tinha para poder tomar"; o animal "era quem o monstro matava para comer"; o fogo servia de iluminação da casa do monstro e de preparação dos seus alimentos.

Jaci Canoé. Entrevista Individual

Agora minha vida não está muito boa, eu quero estudar e ter uma profissão (ela quer ser veterinária). Minha vida melhoraria se eu tivesse uma profissão para sustentar meus filhos. A maioria da minha turma não está estudando.

Minha vida sempre foi triste, às vezes eu penso que fui errada com minha mãe por ter dois filhos sem marido por perto. Às vezes eles brigam comigo, chegaram a me expulsar quando estava grávida dela (aponta para a menina no colo), aí passei o dia todo na casa da minha avó e voltei no final do dia. Eu sofri demais na minha gravidez. Meu pai, minha mãe e meu irmão brigavam comigo, meu irmão chegou a dar um murro nas minhas costas. Tenho sonho de encontrar uma pessoa que pode me ajudar, que pode me dar educação, ainda não desisti desse sonho.

Quando criança eu gostava de brincar com minhas primas e irmãos no mato, ia pescar, jogava bola. Eu conheci o pai da Isabel (a filha) na aldeia dele. Fui passar o aniversário da minha prima. Nós ficamos juntos uns 2 anos sem ter filho. Quando fiquei grávida do primeiro filho, tinha 16 anos, eu não sabia que estava grávida. Nele a minha mãe não tinha tanto desgosto. Depois de 2 anos engravidei do segundo filho, aí meus pais já começaram a me perturbar. Durante esse tempo eu continuei com ele, ele chegou a pegar meu primeiro filho só uma vez. Depois no segundo eu andava atrás dele, e ele não me queria mais, ele já estava com outra mulher e se eu quisesse ter o filho era para eu criar sozinha. Ele nunca deu nada para a criança.

Agora minha mãe já acostumou e gosta dos meus dois filhos.

Não tenho namorado agora, só tive o pai dela de namorado. A 1ª menstruação: não tive nenhum ritual, tinha 13 anos. Minha mãe falava que quando viesse a primeira menstruação era para tomar cuidado porque já estava na adolescência. Minha 1ª relação foi com um rapaz, não foi com o pai dos meus filhos. Tinha 15 anos e não contei para minha mãe.

Na minha aldeia tem muitas festas e às vezes eu vou, mas só quando minha mãe deixa. A festa é de forró mesmo, eu gosto de dançar. Tem forró, rasqueado e discoteca.

A casa onde moro é de palha e barro e tem 3 quartos, não tem banheiro, tem cozinha, mas lava a louça no rio.

Além da chicha eu bebo só cerveja, mas nunca gostei de beber álcool, minha mãe falava que quando tomasse álcool ela faria beber uma garrafa de cerveja inteira (ela acha cerveja amarga).

Nunca apanhei de homem, meu pai já bateu na minha mãe porque ele tinha muitos ciúmes dela. Ele não gostava que ela saísse para chichada. Quando eles saíam iam bem, mas quando voltava ele batia nela, aí a gente só ficava chorando. Um dia ele queria atirar nela, mas ela foi esperta e correu.

No dia 19 de abril tem dança e apresentação na aldeia. Aí cada etnia faz sua dança, a gente imita os índios da maloca (aldeia que morava os índios de antigamente, os que eram bravos). Em cada grupo de dança ficam dois velhos, aí fica ensinando e a gente vai ao ritmo deles mesmos.

Não falo a língua da minha etnia, só português, mas entendo a língua da minha etnia. Na escola da aldeia ensina, mas não ensinou da minha etnia só do Jabuti e Macurape.

Discussão dos Resultados do At-9. Jaci Canoé

Ao contrário de Iara, Jaci afirma em sua entrevista que sua vida sempre foi triste. O personagem de sua história (inspirada em uma leitura de um livro escolar) é uma menina que está em cima de uma arvore, tendo uma espada em sua mão com a finalidade de cortar um galho para fazer fogo. Repentinamente, o galho no qual estava apoiada se quebrou e ela caiu. No lugar onde morava havia um rio que tinha muitos peixes e também era a morada do monstro feroz – a cobra grande sucuri.

Na resposta do quadro de análise dos elementos e no questionário ela confirma a menina como um personagem que caiu por não ter percebido que o galho estava seco e a queda simboliza desmaio. Os elementos ansiógenos, a queda, já referida como sendo de uma menina, indica distração e desmaio por parte dela. O monstro é brabo e pode comer gente, portanto o monstro é devorador. Os elementos de resolução de ansiedade, a espada, o refúgio e o elemento cíclico mostram que, embora a arma esteja na mão da menina e simbolize arma, sua função é cortar o galho de uma árvore. O refúgio é apenas um acampamento, portanto abrigo provisório, cuja função é abrigar as pessoas que fogem e simboliza um lugar para viver. O elemento cíclico foi representado por elemento natural, uma arvore que serve para fazer fogo e dar sombra. O personagem é uma menina cuja função é fugir do acampamento e simboliza o ser humano. Quanto aos elementos auxiliares, começando pela água, esta foi representada por um rio que tem a função de "ser grande" e simboliza água para beber; o animal é um peixe "sobrevivente" e simboliza alimento. O fogo serve para cozinhar e iluminar.

Conclusão

Os resultados dos testes esclarecem e confirmam a etnografia proveniente das entrevistas em grupo e individuais. O teste de Jaci Canoé evidencia ansiedade de uma "vida que sempre foi triste". A queda é do personagem; sendo ainda redundante quanto ao que parece ser inconsciência, desconhecimento e impossibilidade de iniciativa para enfrentar os problemas; porque o personagem-menina não é adulta, cai porque não percebe o perigo e desmaia; o monstro que é devorador pode comer gente; e o elemento cíclico foi representado por árvore cuja função é dar sombra. Em sua entrevista, embora

afirme querer estudar e ter profissão (Veterinária), ela parecer apostar no "sonho" de encontrar alguém que a sustente e aos seus filhos; reafirma essa idéia dizendo que não "desistiu desse sonho". Se tivesse que participar da história, ela fugiria e iria para o refúgio.

O teste mostra que ela está indefesa: a espada foi desfuncionalizada enquanto arma, o refúgio é provisório e abriga fugitivos. Os elementos auxiliares embora indiquem funções positivas, pois a água é um rio destinado a ser grande e simboliza água para beber; o peixe, mesmo simbolizando alimentos, tem por função sobreviver, o fogo é funcional: cozinhar, e simboliza claridade. Sua história termina com a ferocidade da cobra que impede que se more naquele lugar. A ferocidade é a sua condição de vida precária. Dois filhos para criar sozinha nos estreitos limites sociais da aldeia, de onde ao mesmo tempo ela vê que há o mundo dos não índios, no qual, preferencialmente pelo casamento e também pelo alcance de uma profissão, ela poderia ser grande.

Quanto à Iara Jabuti, o resultado é coerente com a sua condição de ter sido criada pelos avós desde os seis meses, e aos 10 anos de idade ter ido morar em companhia do pai, fato que lhe causou estranheza, no sentido de sofrimento. Também retrata a insegurança e fragilidade de sua condição atual: grávida de nove meses aos 15 anos de idade; tendo por marido um jovem de 17 anos. É dependente de seu pai, pois reside com o marido na casa paterna. Olhando-a em sua meninice, temos mesmo a impressão de ver um rosto belo e calmo escondendo o medo. A mim ela inspirou sentimento de proteção. Tive vontade de adotá-la: parece mesmo um bichinho desprotegido: ao definir seu modo de participação na história que construiu ela disse que "seria o personagem que ia andar pela mata, achar o refúgio, mas não entrava até o fundo porque via (o monstro) matar o animal que estava se reproduzindo".

Não dispomos de dados sobre as atitudes de seu avô para com a família. Não sabemos como ele reagiu com relação a ela e a sua mãe. O fato é que temos duas mulheres que se reproduziram: a mãe que a teve e a deixou com os avós e ela própria que se encontra grávida. Durante a entrevista ela evidenciava esforço para manter seu relato e suas emoções sob controle, o que talvez tenha prejudicado a espontaneidade. Entretanto, considerando-se o pouco contato que tivemos com ela, justifica-se sua atitude reservada.

Concluímos que o At 09 é um instrumento sensível como guia para diagnóstico da situação do sujeito e do seu ambiente. O Teste Arquétipo de Nove Elementos,

At-9 foi pensado como complemento para a compreensão dos dados etnográficos, conforme experiência desenvolvida no Centro de Estudos do Imaginário (CEI/UNIR). Evitamos a expressão "teste" e a substituímos pelo termo "exercício de imaginação" por ser mais de acordo com a teoria que fundamenta o teste. Durand (1997) desautoriza o uso do teste para a identificação de tipos psicológicos excludentes, pois isso resultaria em "racismo caracterológico". Afirma ainda, que a consciência pode transitar de um regime a outro de imagens em decorrência da função de "compensação" já indicada pela psicanálise. Acrescenta que as representações podem não coincidir e mesmo negar o comportamento geral da personalidade. Do mesmo modo, para ele, "uma tipologia dos sexos não pode explicar a escolha desta ou daquela constelação de imagens", pois são "as ambiências psicossociais que definem o existencial" (DURAND, 1997:379-92).

Referências

CARLINI-COTRIM, B. Potencialidades da técnica qualitativa grupo focal em investigação sobre o abuso de substâncias. Rev Saúde Pública, v.30, n.3, p.285-93, 1996.

CEMIN, Arneide Bandeira e Souza, Clícia Henriques de. Gênero e violência: práticas, imaginários, feminismos e políticas públicas. Labirinto. Ano V, Nº 7, jan-jun 2005, http://www.unir.br/cei.num7.html).

CEMIN, Arneide Bandeira *et alii.* Gênero e imaginário. Labirinto. Ano I nº 3, jul-set 2001. httt://www.cei.unir.br/art32.html.

CONKLIN, Beth A. O Sistema médico Wari' (Pakaanóva). In: Saúde e povos indígenas. Santos, R.V.; Coimbra Jr, C.E.A. (organizadores). 1994.

DIAS, Cláudia Augusto. Grupo Focal: técnica de coleta de dados em pesquisas qualitativas. http//www.informacaoesociedade.ufpb.br/pdf/IS102006.pdf

DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

DURAND, Yves. L' exploration de L'imaginaire: introduction à la modélisation des univers mythiques. Paris, L'espace bleu, 1988.

FUNASA. (2007), Relatório de Desempenho do DSEI Porto Velho. Porto Velho: mimeo.

HASSEN, Maria de Nazareth Agra *Grupos Focais de Intervenção no projeto Sexualidade e Reprodução.* Horizontes Antropológicos, 2002, vol.8, n. 17, ISSN 0104-7183.

IERVOLINO, SA.; PELICIONI, MCF. A utilização do grupo focal como metodologia qualitativa na promoção da saúde. Rev Esc. Enf. USP, v. 35, n.2, p.115-21, jun, 2001.

ISA. (2006), Povos indígenas do Brasil: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental.

ROCHA-PITTA, Danielle Perin. Introdução à teoria do imaginário de Gilbert Durand. Recife, Editora Atlântica, 2005.

ROCHA-PITTA, Danielle Perin. Manual para operacionalização do At-9. Recife, UFPe (mimeografado). s/d.

OTT, Ari Miguel. Estupro intraétnico: um estudo de caso (laudo antropológico). CESIR/UNIR. Porto Velho, fev, 2007.

PANEWA. Os Wari'. Porto Velho, CIMI: mimeo. , 2006.

VILLAÇA, Aparecida. Comendo como gente: formas de canibalismo Wari (Pakaa Nova). Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1992.

VILLAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol 15, nº 44, out. 2000.

VILLAÇA, Aparecida. Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2006.

Topofilia na Terceira Idade: introdução à sociagogia do (re)envolvimento e ação cultural

Adilson Marques
(FESC/USP/UAB)

Introdução

Talvez não seja sem razão que uma das palavras mais utilizadas pelos especialistas seja "desenvolvimento". A todo momento escutamos frases como essas: "é necessário um desenvolvimento urbano", "é necessário o desenvolvimento cultural da população", "a criança precisa se desenvolver"... Os exemplos são vários, mas o importante é atentarmos para a imagem que esta palavra suscita: Des-envolver. Ou seja, como não estamos acostumados a enxergar as imagens que as palavras representam, não associamos a ela a imagem de "retirada" de tudo aquilo que envolve ou impregna alguma coisa. Em outras palavras, desenvolvimento urbano, na dialética entre o "dito" e o "dizer", simboliza um não **envolvimento** com a cidade ou com o urbano. Talvez por isso é que as cidades modernas pensadas para serem "puras" e ordenadas são maltratadas, desrespeitadas... Não será o excesso de *des-envolvimento* o responsável por essa situação paradoxal? Na mesma linha de pensamento, não é o excesso de *des-envolvimento* cultural o responsável pelo desrespeito à diversidade cultural? Ou o excesso de *des-envolvimento* na educação das crianças e adolescentes o responsável pelas ações homofóbicas, pelo uso excessivo de drogas, pela agressão a índios e mendigos em praças públicas, pela banalização da violência... Práticas tão intensamente vividas nas cidades modernas?

O *des-envolvimento* possui um parceiro inseparável: o *des-astre*. Um não vive sem a presença do outro, como acontece entre Cronos e Ananke, na mitologia grega. Segundo Banchot des-astre tem um sentido quase verbal, pois se interpretarmos este substantivo como uma separação – ou um *des-envolvimento* – com a nossa referência estrelar ou cosmológica, em outras palavras, com a nossa *alma*, torna-se uma forma enlouquecedora e obsessiva, que parece impossível sairmos dele. Assim o *des-astre* alimenta e é retro-alimentado pela nossa "necessidade" de *des-envolvimento*.

Provavelmente, é este cenário *des-envolvido* em que vivemos, não permitindo a manifestação das formas de saber impregnadas ou envolvidas por "impurezas", como é a religião, a arte, o senso comum etc. que conduz o trabalho profissional dos especialistas de uma forma quase "messiânica", por mais paradoxal que essa idéia/imagem possa ter. Como o *des-envolvimento* é uma das principais metas da modernidade, os especialistas canalizam suas forças para atingir tais metas e não percebem que ao invés de um trabalho *construtivo e dignificante,* estão realizando um *des-astre* com a imposição de imaginários apolíneos, aumentando - ao invés de "solucionar" - os problemas cotidianos do grupo que foi escolhido como alvo da intervenção prometéica dos especialistas.

É claro que não descarto o valor do des-envolvimento, pois é assim que uma borboleta consegue sair do casulo, ou um adolescente constrói a sua singularidade, entre outros exemplos que poderíamos citar, porém, há sempre o risco de perdermos o controle e cairmos na esfera do *des-astre*. Ou seja, o des-envolvimento "saudável" de um adolescente, por exemplo, é aquele em que não há ruptura com o seu *astro*, nesse caso, sua própria família, cidade onde vive, comunidade etc. É, portanto, um processo de *desenvolver envolvendo*, em que a ação e a neg-ação – e não mais a super-ação pura e simples – faz, dialogicamente, com que **parte** e **todo** sejam transformados, mas não de forma des-astrada, pois a parte também contém o todo.

Voltando aos nossos especialistas do *des-envolvimento*, como será que eles agem? No campo da educação, de forma geral, vivem imersos no "mito" da universalização do saber, desconsiderando em sua *práxis* a diversidade de *topos* – com seus ambientes naturais e sociais particulares – e estimulam nos alunos o mau hábito da super-ação de suas experiências vividas, para "decorarem" conceitos abstratos e homogeneizantes de livros didáticos.

O mesmo "mito" apolíneo é vivido, por exemplo, pelo urbanista ou pelo animador cultural. O primeiro projeta cidades sem se preocupar com as experiências e

interesses de quem irá habitá- las. O segundo sabe exatamente o que crianças, idosos, ou qualquer outro grupo social em que irá intervir necessita. O especialista da diversão e/ou do consumo cultural "não perde tempo" consultando o grupo, pois ele se considera a própria alma (*anima*) do grupo e sabe o que todos precisam para viver de forma "saudável" e "feliz".

No entanto, esse fascínio "prometéico" começou a dar sinais de esgotamento e novos *Mythos* começam a retornar de forma significativa ao cenário cotidiano do mundo contemporâneo, possibilitando a criação de uma ambiência complexa, colocando em xeque as intervenções "heróicas" acima.

Nesse sentido, desde 1996 venho buscando compreender a dimensão arquetípica e simbólica da relação envolvimento – (des)envolvimento humano. E tenho notado que os problemas que afetam a chamada Terceira Idade são, em sua maioria, frutos do processo de (des)envolvimento humano que se iniciou com a modernidade. Esse processo foi melhor estudado em minha Tese de doutoramento chamada "Nossas lembranças mais pessoais podem vir morar aqui: sociagogia do (re)envolvimento e anima-ação cultural", defendida em 2003, na Faculdade de Educação da USP.

Apesar de existir um tempo histórico que costumamos classificar como modernidade, vamos analisar a questão a partir da noção de atitude, como já fazem alguns pensadores, entre eles, o historiador Nicolau Sevcenko. Assim, partiremos do pressuposto que existem três atitudes diante do mundo circundante e que todas acontecem simultaneamente. Porém, em alguns períodos da história, uma ou outra predomina. Diante da dificuldade de nomear essas três atitudes, vamos chamá-las, provisoriamente, de não-moderna, moderna e pós-moderna.

Podemos notar que essas três atitudes (ou ações sentimentais) estão relacionadas diretamente às três estruturas do imaginário definidas por Gilbert Durand: a mística, a heróica e a dramática. E podemos também notar uma forte analogia com as três formas de relação com o meio circundante (modalidades de existência) que vou chamar de: envolvimento, (des)envolvimento e (re)envolvimento.

Por fim, se fizermos uma comparação com os ensinamentos espiritualistas, vamos notar que as três atitudes acima também mantêm correspondência com os três tipos de orbes organizados para a evolução espiritual humana: o "primitivo", o de "provas e expiações" e o de "regeneração".

Em suma, essas três atitudes sempre existiram na história humana, porém, como já salientamos, uma costuma predominar em determinado momento. Em linhas gerais, podemos desenhar o seguinte esquema:

Atitude (sentimento)	**Orbe para evolução espiritual**	**Imaginário**	**Relação com o meio**
não-moderna	primitivo	místico	envolvimento
moderna	provas e expiações	heróico	(des)envolvimento
pós-moderna	regeneração	dramático	(re)envolvimento

Para completar esse quadro vou apontar uma nova relação. Mircea Eliade, por exemplo, compreendeu que nos povos primitivos predominava a existência do que ele chamou de *Homo religiosus*. Por sua vez, entre os povos modernos, ele encontrou o que denominou de *Homo profanus*. Mas qual seria o ser humano mais adaptado à atitude pós-moderna, conforme apontamos acima? Chamaremos este de *Homo spiritualis*, uma vez que, nele, predomina o imaginário dramático e a busca pelo (re)envolvimento, não só com a natureza, mas também com o seu semelhante e com a sua própria alma.

O *Homo spiritualis* não sente a necessidade de se vincular com as religiões formais. Podemos dizer que ele não tem medo da natureza, como o *Homo religiosus*, e nem vontade de dominá-la, como faz o *Homo profanus*. Ele manifesta uma terceira forma de relacionamento com o meio ambiente, muito mais harmoniosa e integrativa que as duas anteriores.

Assim, se o *Homo religiosus* teme a natureza, acreditando que um trovão representa o ódio de Deus e o *Homo profanus* apenas busca dominá-la e explorá-la ao máximo; o *Homo spiritualis* busca harmonizar-se com ela, respeitando os seus ciclos e buscando construir um relacionamento saudável, pois tem consciência da importância da natureza em sua vida.

Relacionando essas perspectivas com a questão do idoso, podemos constatar que, nos mundos "primitivos", onde há o predomínio do sentimento não-moderno, o idoso costuma ser respeitado. Porém, esse respeito é muito mais uma forma de temor pela autoridade do que, realmente, um sinal de respeito. O contrário, porém, acontece nos

mundos de "provas e expiações", justamente onde predomina o sentimento moderno. Normalmente, neste cenário, o idoso é considerado um estorvo ou alguém que não tem mais como contribuir para o (des)envolvimento da sociedade e, por isso mesmo, é frequentemente conduzido para os chamados "depósitos de velhos".

E nos iminentes mundos "regenerados", onde o sentimento pós-moderno começa a predominar e a ação com o meio ambiente passa a ser de (re)envolvimento, o idoso é novamente valorizado e incluído, porém de uma forma saudável e não mais autoritária. A relação com os outros deixa de ser patriarcal para se tornar fratriarcal. O idoso não é mais o todo-poderoso, mas o amigo mais experiente, cuja história de vida é valorizada e respeitada.

Em outras palavras, o idoso (des)integrado é um fruto da modernidade, do predomínio do imaginário heróico e do (des)envolvimento humano ainda predominante no mundo contemporâneo. Por sua vez, o idoso (re)integrado é fruto da atitude pós-moderna, do predomínio do imaginário dramático e do processo de (re)envolvimento humano que começa a florescer no mundo contemporâneo.

Nesse sentido, as escolas e centros sócio-culturais voltados para o idoso já são frutos de uma diferente atitude, ainda incipiente no mundo atual, mas que começa a tomar uma forma mais clara e definida. Nestes locais, os idosos recuperam sua dignidade e humanidade. São tratados como "gente", eles gostam de afirmar.

Características de uma anima-ação cultural voltada para a valorização do (re) envolvimento humano na Terceira Idade:

Algumas características básicas de um trabalho sócio-educativo com idosos, cujo objetivo é o (re)envolvimento humano, são:

1. aceitação do cotidiano como esfera privilegiada para atuação, uma vez que é o campo do e sobre o imaginário;
2. valorização da pluralidade de formas sociais e simbólicas na vivência, percepção e domínio dos territórios de vida cotidiana;
3. acolhimento da álea, do risco e da desordem como estruturadores do programa a ser realizado.

Como nos sugere Teixeira Coelho, a proposta da Ação Cultural é a de usar o modo operativo da arte - livre, libertário, questionador, que carrega em si o espírito da utopia - para revitalizar laços comunitários corroídos e interiores individuais dilacerados

por um cotidiano fragmentante. Essa proposta se insere perfeitamente no contexto da sociagogia do (re)envolvimento humano. E, para que tal revitalização aconteça, é importante o desabrochar do sentimento topofílico, ou seja, a afeição pelo espaço vivido. Em suma, a topofilia é cultivada quando uma pessoa ou um grupo identifica-se com o local, sente-o como seu lar e de seus antepassados e, lembrando o geógrafo chinês Yi-Fu Tuan, caso o grupo deliberadamente mude seu ambiente e o controle, pouco motivo há para sentir saudade ou nostalgia do passado.

Além disso, é importante salientarmos que o idoso do século XXI não é mais aquele idoso estudado por Ecléa Bosi, em meados da década de 1970, que trazia em sua fala um mundo anterior à Revolução Industrial ou que dela havia sido excluído. Não foi por acaso que sua psicologia ficou conhecida como "psicologia do oprimido".

Porém, o idoso de hoje, tem como "tradição" justamente a modernidade. Esse idoso traz na alma as marcas da transformação tecnológica e cultural, os sinais da globalização; muitos até namoram pela Internet.

Em outras palavras, se a sociedade moderna estudada por Ecléa Bosi, em sua vertente capitalista ou socialista, destruiu os suportes materiais e espirituais da memória daquele idoso sem recursos econômicos, excluindo-o dos sabores da modernidade, hoje em dia, é comum encontrar idosos reivindicando atividades sociais, culturais, recreativas, espirituais e corporais para que seu tempo ocioso seja não apenas ocupado, mas reinventado de forma constante e neg- entrópica, possibilitando o prazer e a felicidade que merecem e necessitam.

Em suma, o idoso pós-moderno não é aquele cuja única esperança é aguardar o dia em que a foice de Cronos virá para ceifar os liames que o impedem de se libertar da dor e do sofrimento, mas aquele que aproveita esse momento de sua existência humana para celebrar a Vida, para amar e ser feliz.

Conclusão

A sociagogia do (re)envolvimento é um processo educativo (não necessariamente escolar) em que o processo não se concentra apenas sobre crianças (*pedagogia*), mas que envolve de forma ampla todo o *socius* (crianças, idosos, mulheres, gays, negros etc.) e sua preocupação não é mais com o *(des)envolvimento* mas, ao contrário, com o *(re)envolvimento*.

Em minha opinião, as cidades modernas ou pós-modernas, inclusive as brasileiras, já são excessivamente (des)envolvidas. Por exemplo, são poucas as pessoas em São Paulo que residem em um prédio e conhecem os seus vizinhos. Uma parcela significativa da população urbana desconhece quem viaja ao seu lado no ônibus ou no metrô e nem se olham, entre outros exemplos que poderíamos citar. E o que falar dos adolescentes que se divertem colocando fogo em índios ou mendigos. Em suma, tais fatos só são possíveis porque em nossas cidades há um grau descomunal de (des) envolvimento humano que torna a vida cada vez mais impessoal e sem alma.

Neste sentido, basta um simples degrau para que o (des)envolvimento se transforme em (des)compromisso, em (des)mobilização e o (des)respeito e a (des) consideração com a própria vida e com a do outro se transforme rapidamente em rotina. O resultado disso já se conhece: a banalização da violência, o consumo doentio de drogas, a degradação ambiental etc.

E não é só o excesso de (des)envolvimento humano que preocupa. Mas também o excesso de (des)envolvimento urbano. Atualmente não criamos mais vínculos ou nos envolvemos com a cidade, com sua arquitetura, com suas praças etc. O que se observa e se sente com maior amplitude é a agressão e o mau trato ao espaço público. Nesse sentido, está na hora da ONU e da UNESCO criar também um "Índice de (re) envolvimento humano e urbano", porque o (des)envolvimento já não é mais a solução e, sim, o problema.

Como já dizia Certeau gostamos de nos apegar às expressões e não ao que elas exprimem, por isso não nos apercebemos que a expressão desenvolver (pelo menos em língua portuguesa) é formada literalmente por um prefixo de função negativa (*des*) e pela palavra envolver. Em suma, trata-se não apenas de uma questão semântica, mas de um ideologema (unidade significante em um texto racional mobilizadora de energias semânticas que podem ser interpretadas em seus traços míticos) da modernidade. Assim, desenvolver significa romper vínculos, desatar os nós (seja com o próprio corpo, com a família, com a comunidade, com a cidade) etc.

Em outras palavras, *desenvolver* é uma expressão tão comum em nosso cotidiano pois traduz a mentalidade *solar* que, acima de tudo, no mundo ocidental, deseja separar o homem do mundo, a razão da emoção e o corpo da alma. E, nesse sentido, a sociedade moderna atingiu o seu objetivo. Em nenhuma época histórica o *sapiens* foi tão (des) envolvido, seja entre si, seja com os animais e as plantas, ou com as cidades.

Dentro da perspectiva apresentada acima, a *sociagogia do (re)envolvimento* é uma proposta de prática educativa que visa o caminho inverso, o retorno ao lar ancestral. Em suma, re-ligar o homem e o mundo, a razão e a emoção, o corpo e a alma, o *puer* e o *senex*, a natureza e a cultura, entre outras separações, dissociações e dicotomias criadas pelo pensamento (des)envolvimentista ocidental.

Bibliografia:

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*. São Paulo: EDUSP/AQ, 1987. COELHO, Teixeira. *O que é ação cultural?* São Paulo: Brasiliense, 1980.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MARQUES, Adilson. Nas trilhas indeléveis de Hermes: memória, topofilia e ação cultural. São Carlos: BN, 2005.

_____. Nossas lembranças mais pessoais podem vir morar aqui: sociagogia do (re)envolvimento e anima-ação cultural. São Paulo: FEUSP, 2003.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia*. São Paulo: Difel, 1980.

Velhice institucionalizada e imaginário: exclusão-inclusão, sofrimento-amor, esperança-morte e desestrutura

Altair Macedo Lahud Loureiro
(UCB; UNB; CEDF)

> As instituições sociais surgem através dos esforços dos seres humanos em satisfazerem suas necessidades, mas a partir daí as instituições sociais tornam-se realidades externas – relativamente independentes dos indivíduos – que afetam a estrutura do indivíduo. (Fenichel, 1946)

I – Introdução

Este texto contém dados e reflexões decorrentes de investigação que venho realizando em uma Instituição de Longa Permanência para Idosos – ILPI –, do Distrito Federal (DF). Apresenta resultados parciais advindos da análise durandiana, de histórias de vida, depoimentos, escuta e dos registros míticos contidos em protocolos do Arquétipo Teste de Nove Elementos – AT-9, de Yves Durand, oferecidos pelos habitantes da referida ILPI.

As colocações, aqui postas, estão complementadas com resultados registrados em livros de outros estudiosos e pesquisadores, que, como eu, se preocupam em desvendar a realidade destes locais sombrios repletos de criaturas idosas que, relegadas pela família, esquecidas pelo Estado e excluídas da sociedade, tornam-se também sombrias, na sua maioria.

O texto trata do imaginário característico deste grupo de idosos asilados e da organização e do cotidiano do asilo em particular.

A preocupação com o bem-estar do cidadão velho, em qualquer circunstância, o respeito (recíproco) pela velhice e os cuidados com o processo de envelhecimento – em especial com o do velho asilado –, sem perder de vista a necessidade do fortalecimento e aprofundamento da, ainda em construção, multidisciplinar teoria gerontológica, apóiam a intenção de pesquisar, com possível intervenção, a organização e a gestão de Instituições de Longa Permanência para idosos para Idosos – ILPIs – ou asilos, neste momento de uma delas, existente no Distrito Federal, apresentando vetores para uma conseqüente organizacionalidade antropolítica (Paula Carvalho, 1990), considerando a possibilidade de novas formas de atenção político-social mais humanas ao idoso excluído da sociedade, abandonado pela família e carente.

Em 2004, apresentei, oralmente, no XIII Ciclo de Estudos Sobre o Imaginário, trabalho que denominei, com Bachelard (1988), *Moléculas de mundo no espaço imaginário de um asilo* (Loureiro, 2004).

Naquela época, começava a despertar em mim, estudiosa e pesquisadora em Gerontologia, a curiosidade em conhecer melhor o mundo dos idosos institucionalizados, a organização de uma Instituição de Longa Permanência para Idosos – ILPI –, como modernamente se convencionou, politicamente, denominar os asilos. A pílula está dourada, mas continua amarga!

Assumindo o pressuposto durandiano e bachelardiano – que o imaginário organiza, que tem potencia organizativa –, queria associar as posturas do idoso no seu habitat artificial, no espaço sobrado para ele de um asilo, com a estrutura do seu imaginário, com a maneira de ele carregar o mundo, agora na velhice abandonada com, e como, conseqüência da sua sempre postura ante a vida e a morte. Conhecer o imaginário daqueles idosos era a minha intenção considerando a possibilidade de uma reorganização da instituição, prestigiando novo paradigma não clássico, mas holonômico, que resultasse no desejo de uma organizacionalidade antropolítica, quer dizer que fosse sempre se fazendo e refazendo conforme a dimensão simbólica sugerisse. Começavam, então, as minhas incessantes buscas neste sentido.

O texto aludido, na sua íntegra, foi publicado no CD dos Anais daquele XIII Ciclo de Estudos sobre o Imaginário.

Em meados de 2006, já início de 2007, tive então aprovado pelo CNPq e pelo comitê de Ética da Universidade Católica de Brasília – CEP/UCB –, o projeto interdisciplinar: "Imaginário idosos tabagistas asilados e organização de asilos: organizacionalidade antropolítica" (2007 2009).[1] O projeto filia-se ao projeto interinstitucional, "Instituições de Longa Permanência no Brasil – ILPIs: tipologia e modelo de atendimento" (2007-2009).[2]

Auscultar o imaginário destes idosos para propor a (re)organização do asilo, considerando a dimensão simbólica e a qualidade de vida dos idosos sujeitos e não-sujeitados, é o objetivo que venho buscando alcançar.

Como escreve Feltes (in Alcântara et al., 2004, p. 8):

> [...] não se trata apenas de compreender a política administrativa, a dinâmica funcional e as condições gerais dessas instituições na sua relação com o idoso, mas [...] traçar um quadro mais complexo que permita, inclusive, compreender o porque de sua existência e manutenção na ordem social.

Parti do pressuposto de que, entre as várias dimensões da organização, se encontra a **dimensão simbólica**, a considerar. Daí a proposta de **organizacionalidade**, organização dinâmica, como já mencionado, sempre se fazendo, desfazendo-se e refazendo-se COM a presença de sujeitos autônomos, neste caso idosos neotênicos, quer dizer, que têm a capacidade de mudança constante, como todo ser humano, em busca sempre da completude, que se sabe não se completará, a não ser na morte; a organizacionalidade antropolítica por estar centrada no ser humano e se organizar COM ele, no caso com o idoso, e não simplesmente se organizar PARA indivíduos ou grupos sujeitados.

Pretendi, o que venho fazendo em conjunto com a equipe interdisciplinar de professores e alunos da UCB, desde 2007, observar, "escutar" o asilo, na voz e nas ações de seus dirigentes, funcionários, cuidadores e enfermeiros, voluntários e contratados e dos idosos ali internados, idosos asilados, assim como conhecer o funcionamento, a gestão cotidiana da instituição, identificando o pertencimento ou não, do idoso nelas.

1 Projeto interdisciplinar em desenvolvimento, coordenado por Loureiro, A M Lahud.
2 Projeto interinstitucional – UFSC/SC, UECE/CE, IPEA/RJ, UCB/DF, FEPECS/DF.

Por analogia, tratando aqui de asilo, lembro como Goffman (2001, p.11) se refere aos "manicômios, prisões e conventos", como "instituições totais" que define como "um local de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, leva uma vida fechada e formalmente administrada" O autor mostra a influência significativa que este tipo de segregação exerce sobre o indivíduo, afirmando que o comportamento, no exemplo dado por ele, do doente mental "diz respeito muito mais à sua condição de internado do que propriamente à sua doença".

Acredito que a pessoa velha possa ter a capacidade de dar, mudar, aprender e o direito de receber; direito cidadão da autonomia que, exercida, resgatada ou conservada, exercerá influência positiva na imagem que de si mesmo fazem os idosos – seu imaginário –, condicionando a auto-estima facilitadora da felicidade na velhice que se desenvolve vitoriosa no passar do tempo, inexorável para todos nós. Este imaginário precisa ser considerado nas reflexões, nas políticas públicas e nas reorganizações a se realizar ou nos novos tipos ou modalidades de atendimento e assistência aos idosos desvalidos e/ou não.

Creio oportuna a investigação do imaginário subjacente a ações, reações, idéias originárias e existência das ILPs. O imaginário revela a maneira de carregar o mundo, o entendimento da vida e da morte que norteia as posturas diante da realidade O espaço exerce influência nas ações, no imaginário e no estado de humor das pessoas.

Conhecer os espaços habitados pelos idosos no asilo e descobrir, com eles, quais os lugares, "refúgios" que mais lhes agradam, que lhes dão mais paz, assim como identificar com eles os possíveis perigos, "monstros", "fantasmas", locais que não lhes agradam e porquê, levará a descortinar o seu imaginário relacionado com a realidade físico-administrativa do asilo, pondo à mostra suas entranhas, descobrindo o permitido, o proibido e as possíveis transgressões: as ressignificações afetivas dos espaços na ILP, no asilo.

Falo asilo, e o entendo, como outros estudiosos (ALCÂNTARA et al., 2004), como o espaço, local destinado a receber idosos carentes do aconchego familiar e/ou social, por vários motivos.

Falo asilo, ou ILPI, como organização estruturada, instituição que oferece abrigo, guarida a pessoas com mais idade que os demais – criaturas que transitam a fase da

velhice, seres humanos com mais de sessenta anos, como quer, arbitrariamente, limitar a Organização Mundial da Saúde – OMS –, mantendo-os em ambiente fechado ou, na melhor das hipóteses, semi-aberto, com ou sem participação da sociedade, governo, família.

Se assim falo é porque me reporto à explicitação do termo asilado, efetuada por alguém, que vem de ilha e, como a imagem sugere, representa lugar separado; espaço cercado pela diferença que confina outra diferença.

Asilados, ilhados são idosos isolados do convívio social mais amplo da vida diversa que os cerca. A intenção destes redutos, por vezes bem intencionados**, mas** desumanos no seu cotidiano, é receber e oferecer cuidados àqueles que deles necessitam pela fragilidade do abandono familiar e social e/ou das energias vitais.

O idoso asilado é, na maioria das vezes no nosso País, um ser que não possui, um despossuido no amplo sentido da palavra.

Cortelletti, Herédia e Casara referem-se a asilo, registrando que "mesmo apresentando diferentes denominações, possuem, em comum, a função de propiciar o atendimento por meio de hospedagem permanente, assistência à saúde de forma direta ou indireta e algumas atividades de ocupação de lazer".

O estudo aprofundado da realidade da velhice institucionalizada, do envelhecimento do cidadão do Distrito Federal, acontecendo na exclusão perversa da sociedade, na segregação, considerando a alarmante e alardeada situação dos asilos – das ILPIs – no País, justifica a pesquisa IATO, em pauta.

Conhecer um asilo – uma ILPI –, a organização que recebe, abriga e "cuida", institucionalmente do idoso – com suas idiossincrasias, auto-imagem, auto-estima, queixas e elogios à instituição e sua degenerescência física –, considero importante e necessário, não apenas para os encaminhamentos à construção da multiversa teoria gerontológica e ao entendimento da questionada necessidade de tais instituições, na forma em que, atualmente, se apresentam, mas, fundamentalmente, na promoção da melhor qualidade de vida dos velhos que chegam à situação de abandono familiar, exclusão social, tendo de recorrer ou ser recolhido em asilos/albergues/ILPIs, ou em outras possíveis formas de atenção.

O conhecimento mais detalhado e aprofundado da organização e gestão asilar levará ao descobrimento de possíveis novas formas de ação, de inéditas ações e tratamento

– endereçadas ao bem-estar e ao envelhecer tranqüilo do idoso –, bem como apontar vetores para a tarefa de minimizar as possíveis fragilidades físicas e psíquicas – do asilado e da organização do asilo –, falhas provenientes de vícios, preconceitos e mitos cristalizados que enraízam as ações nos asilos e em geral na sociedade, decorrentes, talvez, da ausência da requerida e especializada formação gerontológica na equipe dirigente e em conseqüência da vontade política que assim estrutura e mantém as ILPIs.

É desse projeto interdisciplinar, que coordeno na Universidade Católica de Brasília – UCB –, no programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Gerontologia e que desenvolvo, em equipe, com colegas pesquisadores professores doutores com diferentes formações – medicina, serviço social, psicologia e educação – antropologia das organizações e imaginário[3] –, que falo agora.

Os apontamentos aqui expostos são extraídos da colheita e análise de dados míticos obtidos na pesquisa – CNPq/UCB IATO – , ainda em desenvolvimento, com idosos asilados, em uma Instituição de Longa Permanência para Idosos – ILPI – do Distrito Federal.

Escolhi apresentar neste XV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário, em 2008, um pouco desta aventura que é conviver e pesquisar um asilo. Aventura sofrida e compartilhada, auxiliada por mestrandos de Gerontologia/UCB, graduandos de medicina e psicologia/UCB e, mais que tudo, contando com a participação de idosos asilados no asilo em estudo.

Os idosos sujeitos da pesquisa - que, selecionados entre os 120 internados no asilo considerado, após a realização do mimi-mental[4] processado por componentes da equipe da saúde do projeto interdisciplinar IATO –, demonstraram condições cognitivas preservadas para participar das investigações. Condições estas que permitem a realização do teste AT-9[5] utilizado pela equipe de alunos voluntários e uma bolsista

3 Compõem a equipe IATO os professores doutores: Altair Macedo Lahud Loureiro – antropologia do imaginário e educadora; Maria Aparecida Penso – psicóloga; Lucy Gomes – médica; Vicente de Paula Faleiros – sociólogo e assistente social, além dos bolsistas CNPq: Anderson Carvalho – fisioterapeuta, mestrando em gerontologia e Adriana Bahia Ferreira – graduanda de psicologia.

4 Teste de avaliação cognitiva, projetado para uma avaliação clínica em pacientes geriátricos. Examina a orientação temporal e espacial, memória de curto prazo (imediata ou atenção) e evocação, cálculo, habilidades de linguagem e vio-espacial, não podendo ser usado para diagnosticar demência (Chaves, 2006-2008).

5 Arquétipo Teste de Nove Elementos criado por Yves Durand.

CNPq, graduanda do curso de psicologia/UCB e por mim pessoalmente com a participação efetiva dos idosos selecionados.

A condição cognitiva atestada condicionou também a realização das entrevistas psicológicas geradoras de genogramas,[6] que sob a orientação da colega professora psicóloga, Dr.ª Maria Aparecida Penso, estão-se realizando pelos componentes da equipe de psicologia do projeto.

Generosamente – mas com suas idiossincrasias, marcas lavradas pelo espaço habitado e mágoas trazidas e ou deixadas neles pela vida, bem ou mal vivida na maturidade e juventude, e sentidas na situação atual da institucionalização, do abandono –, os idosos asilados, sujeitos da pesquisa, concordaram explicitamente, assinando o *Termo de consentimento livre e esclarecido,* em conosco trabalhar.

Assim sendo, eles oferecem os subsídios indispensáveis para que a investigação aconteça: suas falas, vozes por vezes trôpegas, inaudíveis e incompreensíveis, balbuciadas com cara fechada e, por vezes com má vontade e interrupções, mas que, aos poucos, vão-se soltando de forma inteligível, abrindo- se, deixando ver os rascunhos amarelecidos das suas existências, permitindo a viagem ao passado que, há pouco, parece ter sido vivido, quando o colorido do reviver saudades quase esquecidas deixa eclodir o humano de um tênue vínculo afetivo conosco.

É preciso, como a qualquer pesquisador, paciência e tolerância.

A arte da escuta precisa se processar com a perspicácia de quem quer descobrir sem magoar, interferir sem opinar, julgar ou interromper.

As conversas passam a ser longas quando a confiança construída se apresenta.

É lindo ver aqueles alunos construindo estas amizades, esta confiança necessária ao bom andamento do trabalho, mas, mais que tudo, ver o amor com que fazem e se doam àqueles desvalidos da sorte. Como tarefa acadêmica é um deleite, mas como realidade vivida traz a sensação da impotência em solucionar o problema.

Uma pequena réstia de luz é o que se espera abrir na escuridão da complexa situação.

Falar de asilo é assim emocionante, mas é preciso registrar que de inicio foi sofrida a convivência direta com os idosos asilados, velhos de um asilo do DF, mas acreditando, como Goffman (2001, p.8), que:

6 Mapa que oferece uma imagem gráfica da estrutura familiar ao longo de várias gerações, esquematiza as grandes etapas do Ciclo de Vida Familiar, além dos movimentos emocionais a ele associados" (Miermont e cols. 1987/1994, p. 291).

> [...]qualquer grupo de pessoas [...] desenvolve uma vida própria que se torna significativa, razoável, e normal, desde que você se aproxime dela, e que uma boa forma de conhecer qualquer desses mundos é submeter- se à companhia de seus participantes, de acordo com as pequenas conjunturas a que estão sujeitos.

Eu e minha equipe passamos, alternadamente, a frequentar o asilo, a conviver com os asilados e assim a observar, maffesolianamente, a "relva crescer" (MAFFESOLI, 1988); a ver o invisível obnubilado pelas cores fortes da simples, mas real presença dos idosos em suas camas, pele e osso, mau cheiro, cadeiras de rodas, andando, perambulando sem rumo pelo jardim do asilo; idosas vaidosas com enfeites despropositados, aboletadas em frente da TV; hipocondríacas; homens jogando cartas e dominós, reclamando, conflitando-se, lendo, sorrindo com a nossa presença, fumando; chorando mágoas e expressando queixas. Em muitos, a demência grassando.

Presenciamos seguidamente lágrimas deslizarem por canais de rugas nas faces envelhecidas e sorrisos se esboçarem por entre a falta de dentes e lábios descarnados e pálidos, no rememorar tristezas e alegrias que teceram aquelas vidas. Entre eles, alguns idosos bem apessoados, cuidados e com a aparência boa. Alguns nos seguram na hora de deixá-los e voltar para a nossa bendita vida; outros demonstram a alegria de contar, de relembrar.

Como escreveu Bobbio (1998) o que de início parece pessimista e cruel, "o que resta ao velho é lembrar!". No asilo, esta colocação – entendida antes como pessimista - se desfaz, pois a inatividade característica da organização asilar só deixa espaço, na realidade, para as lembranças. Devaneios e sonhos bons que os fazem sobreviver revivendo sua existência antes do asilamento.

Difícil vislumbrar alguma dignidade naquelas posturas quase suplicantes para saírem dali, mas a esperança se evidencia na recorrente ilusão de que seus filhos ou familiares virão logo buscá-los; que se não os visitam é porque estão muito ocupados em seus afazeres diários, mas que virão um dia.

Sempre a sagrada família que, para cada um deles, pode ter defeitos e pecados, mas que os outros, de fora dela, não têm o direito de condenar, falar mal. Não aceitam se entender como abandonados. Imaginam-se passando uma temporada ali; temporada

que rezam para que logo se conclua, mas a ideia de morte se acentua, com um universo mítico místico negativo de passividade, nostalgia, exclusão, solidão e tristeza.

É claro que não se pode deixar de apontar que a velhice não nos é dada; ela é construída e assim colhe-se na velhice o que se plantou em idades outras.

A complexidade apresenta-se na situação da institucionalização e o julgamento ou condenação da família nem sempre se sustenta. Apontar culpas, culpados e vítimas não resolve a situação.

Como muito bem destacam Herédia, Cortelletti e Casara (in ALCÂNTARA et al., 2004, p. 81), "é preciso reconhecer que os motivos do asilamento", quando ouvido "somente um lado, o idoso asilado, não se ouvindo a família", são limitantes. Talvez seja este o foco de novo projeto de pesquisa sobre a situação da institucionalização do idoso: o imaginário do familiar que coloca o seu idoso em um asilo. Acredito que novas visões surgirão a complementar o entendimento desta realidade atual e que se prevê ainda maior daqui para frente, o que não exclui nenhum de nós nesta possibilidade imaginada na juventude e maturidade apenas para o outro.

É preciso se repensar e agir no sentido de refazer esta instituição, uma vez que ela ainda é uma solução para certos casos, mas que humanizá-la é urgente assim como urgente é rever as suas características de instituições totais, apesar da limitada liberdade por vezes concedida permitida dentro dela.

Alvissareira, mas ainda escassa, é a notícia que nos chega do asilo, com a realidade da saída real de um dos asilados da ILPI, buscado por um familiar. Triste é a notícia do desaparecimento, da morte, de outros sem que a almejado desejo tenha se cumprido.

É um mundo à parte. A exclusão está evidente!

O ser humano ali desumanamente está no limbo, segregado do convívio social, afastado dos seus amores e afazeres; de seus pertences, casa e cantos encharcados de afeto. "Os objetos e a escolha de lugares na casa simbolizam uma construção impregnada de valores e da sensação de pertença" (ALCÂNTARA, 2004, p. 47.). "A dor da ruptura leva a uma fragilidade que culmina na depressão, e contribui para a morte" (PEREIRA, 1996 apud ALCÂNTARA, 2004, p. 42).

A mudança física pode representar angústia, medo, insegurança e sensação de perda, principalmente quando esta mobilidade que não é só do de lugar, mas também do ser, é contrária ao desejo do próprio indivíduo. Quando um grupo se transporta para

um novo espaço é como se tivesse deixado para trás a personalidade" (LUCENA apud ALCÂNTARA, 2004, p. 47).

Estes asilados foram trabalhadores que já não trabalham mais, pelo que reclamam quase que na totalidade dos seus pronunciamentos. Como registra Herédia, Cortelletti e Casara (in ALCÂNTARA et al, 2004, p 76-77)

> [...] o valor do trabalho aparece como uma constante, ocupando uma posição central na vida desses idosos institucionalizados. Constitui-se a própria finalidade de suas vidas, condição de existência e de seu desenvolvimento pessoal. Essa afirmação é corroborada no momento em que relatam que a maior parte do tempo e os melhores anos de sua vida foram dedicados ao trabalho.

Um dos sujeitos da pesquisa cognominado, por Ferreira (2008), de Cadu, por respeito Ético, desenha em seu protocolo do teste apenas um carro e nesta imagem sintetiza todos os elementos e, na verdade, toda a sua história e imaginário

Conta, no discurso do AT-9:

> "*eu tive um carro de Praça* [...]. *Passeava com a mulher, com a família* [...] É um refúgio [...] pois até dormir dentro dele eu posso". No quadro final do protocolo do teste, ele apenas nomeia a representação, imagem "*carro*", atribuindo-lhe a função de "*ferramenta de trabalho/conforto*", simbolizando "*melhorar, não estar de mãos atadas, servir*". Ele sonha com seu trabalho do passado e repete: "*não gosto de ficar sem fazer nada"* e se queixa de não mais "*servir"*, trabalhar, ser útil. Passa o tempo, como ele diz: "*ajudando minha amiga nas costuras dela, descosturo para ela costurar. Ela faz colcha de retalhos*".

O asilado Cadu fala do asilo como uma prisão: "Toda vez que quero sair tenho que pedir permissão [...] isso aqui é uma cadeia sindicalizada". Ele diz: "Se eu soubesse que aqui era asilo nem aqui eu pisava, eu não sabia o que era. [...] Eu não conhecia essa coisa Lar dos Velhinhos, só tinha ouvido falar". Este é um caso de admissão de um idoso no asilo sem que ele esteja motivado, ciente de onde vai residir, o que é considerado armadilha para o idoso. No caso do seu Cadu, ele conta que deu um apartamento para negócio com um filho e foi tudo perdido. Do que sobrou, o filho lhe deu uma parte para viver no asilo, segundo ele. Seu Cadu refere-se ao asilo como "Lar dos doidinhos".

Dona Tatá, também sujeito da pesquisa, reclama do asilo e da inatividade. Ela diz: "*Não gosto daqui, não entrei porque eu quis, tô doida para sair daqui*".

Este é mais um caso de internação traiçoeira. Conta que trabalhava com uma mulher e que morava na casa dela. Ela continua dizendo: *"Aqui não faço nada* [...]. *Lá fora fazia tudo e ainda cuidava de criança. Não fazer nada é muito triste, o tempo não passa*". A desestrutura do seu imaginário emergiu como tendência forte no protocolo do teste AT-9 e na história de vida oferecida por Dona Tatá, o que já se faz sentir nas suas ações no asilo.

Nestes relatos exemplificadores, encontramos idosos que foram lutadores que já não lutam mais. A passividade e a inércia tomam conta daquelas vidas desvividas no asilo. "Às vezes, é exigido tão pouco trabalho que os internados, *frequentemente pouco instruídos para atividades de lazer, sofrem extraordinário aborrecimento*" (GOFFMAN, 2001, p. 21).

O heroísmo diurno (imagens do durandiano regime diurno), que por vezes quer se imiscuir na mística postura noturna (ações e imagens do regime noturno), não chega a se atualizar e a desestrutura teima sorrateira em retirar do seu imaginário qualquer coerência mítica.

A queixa da inatividade e da falta de liberdade é recorrente entre os asilados, assim como a reclamação da comida, que dizem farta, mas não ao seus gostos. Eles não entendem, como qualquer idoso, a necessidade da dieta alimentar nas suas idades. O asilo mantém uma nutricionista.

Não se pode esquecer a heterogeneidade da velhice, que no asilo também se evidencia. Enquanto seu Zezé se queixa e reclama, seu Mazinho, um outro sujeito da pesquisa, pode-se dizer de boa paz, diz que é bom estar no asilo e que do canto que mais gosta no asilo é do seu quarto, ao qual ele se refere como "meu quarto". Isto lembra Bachelard (1988, p.145), quando escreve que:

> [...] todo canto de uma casa, todo ângulo de um quarto, todo espaço reduzido onde gostamos de encolher-nos, de recolher-nos em nós mesmos, é, para a imaginação, uma solidão, ou seja, o germe de um quarto, o germe de uma casa.

O idoso conta que até fome passou na casa de uma cunhada que providenciou cuidadora para ele, mas que não cumpriu a contento sua função. Ele diz: "*Gosto de tudo. Não faço nada aqui*". Ele aprecia a inatividade, o aconchego que nos remete à presença da antifrasia. Seu Mazinho elegeu um amigo no asilo e com esta construção de laços de amizade naquele ambiente novo, ele evita em parte a desestrutura em seu imaginário. Ele desenha no protocolo do teste duas pessoas lutando de brincadeira. O lúdico e o descontraído se apresentam no laivo de heroísmo emergido no protocolo do teste. Desenha um monstro zoomórfico, o que nos leva a perceber o medo da morte representada no humano, mas não considera a morte para si, pois ele está dentro, protegido na cabana: "*estou dentro da cabana"*, ele registra no teste. A impureza expressa-se em um microuniverso mítico místico, tendente à desestrutura, uma pseudodesestrutura, pois sua história contada não apresenta a coerência mítica esperada.

Há um confronto entre os mitos trazidos de cada família. É difícil a convivência entre eles.

É natural que os idosos "cheguem à instituição com uma 'cultura aparente' [...] derivada de um 'mundo da família' – uma forma de vida e um conjunto de atividades aceitas sem discussão até o momento de admissão na instituição" (GOFFMAN, 2001, p. 23).

O silêncio e o isolamento na solidão de cada um se expressa nas fisionomias paradas com olhares sem foco. "*A dor da ruptura leva a uma fragilidade que culmina na depressão, e contribui para a morte*" (LUCENA apud ALCÂNTARA, 1996, p. 42).

Os achados míticos, obtidos com a utilização do Arquétipo Teste de Nove Elementos, de Yves Durand (1988), até o momento, indicam a relação das estruturas do imaginário emergidas nos microuniversos míticos registrados nos protocolos do teste condizentes com atitudes de **conformismo e desgosto**, com a presença de incoerência mítica apontando para da **desestrutura do imaginário**. Estes achados estão de acordo com as improcedentes repetições no discurso daqueles que, no início da pesquisa, demonstraram condições cognitivas de pertencimento na investigação.

Como bem diz Goffman (2001, p. 8), passamos a conhecer o mundo deles quando nos submetemos às suas companhias, nem sempre agradáveis, mas que aos poucos vão deixando ver seus mistérios. Minha pretensão, diz o autor, é "tentar conhecer o mundo social do internado [...], na medida em que esse mundo é subjetivamente vivido por ele [...] sem empregar os tipos usuais de medidas e controles".

Distancio-me, no que posso, dos quantitativos e procedo assim uma análise qualitativa dos dados, neste caso míticos, obtidos com a escuta sensível, histórias de vida, depoimentos e com o uso do Arquétipo Teste de Nove Elementos, o AT-9, de Yves Durand (1988), na busca do pretendido.

Tocar o "trajeto antropológico", quer dizer, a simbiose de pulsões interiores e subjetivas e de pressões, exigências exteriores (DURAND, 1989, p 29), com o ouvido e sensibilidade de envolvido com a teoria do Imaginário, é a pretensão. A entrevista não se vale de um roteiro ou questionário fechado, mas realiza considerações de possíveis situações que merecem ser explicitadas e consideradas na pesquisa, sendo assim investigadas na profundidade, lembrando que o espaço está aberto para a riqueza trazida nos imprevistos e surpresas presentes nas atitudes e falas do grupo. É preciso se deixar surpreender.

A natureza filantrópica do asilo em estudo assim como tantos outros poderá ainda continuar, pois se sabe que a maioria deste grande contingente de velhos na atualidade e que aumentará consideravelmente conforme as previsões demográficas é um contingente de desvalidos, pobres e abandonados. Deseja-se que o Estado se envolva mais efetivamente nesta situação.

Não se pode, no entanto, esquecer que uma outra parte, que infelizmente não é tão grande, de idosos mais favorecidos financeiramente, também precisa dos cuidados e assistência em suas fragilidades naturais, se não financeiras, físicas, emocionais e orgânicas.

Verdadeiros *spas* de luxo já existem a contemplar esta parcela da sociedade, mas a outra fatia deste indigesto bolo necessita talvez de outro tipo de organização dedicada a eles, mas que com eles seja pensada e desenvolvida.

Daí se querer conhecer o imaginário, as imagens representacionais da situação nos próprios sujeitos nela envolvidos, os asilados; dar voz e vez a eles, como já se disse no título de um livro que organizamos (FALEIROS e LOUREIRO, 2006). Saber como eles sonham o asilamento quando a família não pode mais suportá-los; descobrir do que eles mais reclamam e o que mais elogiam no asilo sem esquecer a presença efetiva do Estado na situação.

A metafórica arquitetura da situação asilar começa a ser desconstruída para ser entendida e refeita na visão assumida e desejada com a participação dos idosos e de

todos os envolvidos na organização e gestão daquele labiríntico cotidiano; cotidiano caleidoscópico com o movimento desorganizador, que possibilita a reorganização, a moriniana "ordem, desordem e reorganização" com os desaparecimentos deles, que acontece, amiúde, com a morte. Morte que se expressa com força no imaginário do seu Zezé (SILVA, 2008), um dos sujeitos da pesquisa.

Seu Zezé fecha-se em seu mundo e, no pouco que registrou no protocolo do teste, deixa ver a negatividade. Reclama do pai que não o deixou estudar, alfabetizar-se, porque dele precisava na roça. Ele desenha um círculo fechado, "*a bola da terra [...] que gira e fecha o espaço*" e coloca dentro dele apenas letra, para demonstrar que não é, segundo ele, de todo analfabeto. Seu Zezé, idoso de pouca conversa e amizade, projeta-se em um "*touro, medonho* [...] *de briga e valentia* [...], *porque ele uiva, bate com a orelha* [...] *e é valente que só o cão*". A idéia de morte, como negação, aparece nesta estrutura parecendo heróica negativa se não fosse a teimosa desestrutura a permear o discurso desde a identificação do sujeito autor do protocolo do teste com um animal. A representação do personagem com uma imagem zoomórfica, segundo Durand (1989), remete à insuficiência de coerência mítica no microuniverso mítico, quer dizer, a desestrutura.

A morte para os enfermeiros do asilo tornou-se banal resultando em uma, talvez aparente, como mecanismo de defesa, realidade banal, como recolhida, na fala de um deles, pela mestranda que pesquisa este grupo de enfermeiros (LIMA, 2008) "[...] *a reação diante da morte é normal, a gente tem que aprender a diferenciar o emocional do profissional [...]*". Morte que para os demais asilados só representa curiosidade para saber quem foi o asilado que morreu: "[...] *quando um idoso morre, eles vão lá e olham... e falam: Ah! É o fulano!*".

Ainda com relação à presença real da morte e no imaginário do grupo, chama atenção a localização do necrotério, do prédio com a "pedra", onde são colocados os falecidos a serem velados. Este pavilhão fica em um espaço transversal a um dos três blocos do asilo, o bloco onde estão os doentes, acamados e em fase terminal da vida. Esta localização traz os idosos amedrontados do referido bloco. Para eles, o corredor do bloco dos doentes é o inevitável corredor que leva ao final. Eles pensam ou constatam que quem entra naquele bloco dificilmente volta para os seus aposentos nos outros dois blocos, sai direto para a "pedra".

A praticidade por vezes esmaga a sensibilidade. A sorte é que o espaço pode, bachelardianamente (1988), ser ressignificado e, conforme relata uma das funcionárias, os idosos às vezes utilizam a "pedra" como alcova de relações íntimas entre eles.

Até o momento, integradas ao projeto IATO, em desenvolvimento, e orientadas por mim, já são duas dissertações em andamento – uma que levanta o imaginário dos cuidadores e outra que se detém a descobrir as representações da morte do asilado no imaginário dos enfermeiros do asilo –; uma defendida – que colheu histórias de vida dos asilados – e quatro monografias escritas como trabalho de conclusão de curso de psicologia – TCC/UCB, sobre o asilo, o asilado, sua família e a morte, desenvolvidas no aproveitamento acadêmico do processo de conviver no asilo, com os idosos asilados.

Auxiliada por ex-orientanda, hoje mestra em gerontologia (SILVA, 2006), dedico-me, nesta etapa da pesquisa, a desvendar o imaginário dos dirigentes do asilo, registrado em protocolos AT-9 já realizado, pessoalmente por mim, com a equipe dirigente do asilo. Enquanto isso, outro colega, Professor Dr. Vicente de Paula Faleiros, sociólogo e assistente social, componente da equipe IATO, dedica-se a recolher dados documentais da instituição, para o conhecimento da organização e do funcionamento do asilo.

Relatórios minuciosos resultaram das visitas realizadas neste espaço de tempo, com mestrando de gerontologia matriculados na disciplina "Inserção sociocultural do idoso", na UCB. Todos os relatos colhidos são unânimes em expressar o choque na presença daquela situação excludente; exclusão resultante do dito e decantado desenvolvimento que des-envolve o homem da sua própria vida, quando sua produtividade se esgota naquilo que a sociedade espera e exige. Exclusão resultante da realidade das famílias modificadas sem espaço para o velho avô doente ou não; são mulheres trabalhando tanto ou mais que os homens, que até pouco tempo eram os provedores do sustento na casa; mulheres que até pouco tempo eram as cuidadoras naturais dos familiares doentes e velhos, mas que agora correm e se deixam atropelar pelo desenvolvimento, sem poder, às vezes com mágoa profunda, se dedicar aos mais velhos da família e sem outra solução, surge a idéia – não dialogada ou aceita com o mais envolvido, o idoso –, do asilamento. Situação esdrúxula que gera sofrimento para ambas as partes, quando coração existe neste contexto, ou alívio, quando apenas se quer se desfazer de quem agora atrapalha e sofrimento para o idoso que sente abandonado.

Da situação aludida, de as mulheres terem até pouco tempo sido consideradas cuidadoras natas dos idosos e doentes na família, uma das graduandas (FERREIRA, 2008) encontrou um casal formado no asilo, que por afinidade se une diariamente

sob um caramanchão no pátio da instituição. Em uma rotina diária dela, Dona Mimi, encarrega-se de devotadamente amenizar as feridas expostas nas pernas do cadeirante Cadu. Ele, ainda com a ideia, de sua geração, de homem ser o provedor da família, incumbe-se de auxiliar dona Mimi nos recortes dos retalhos com que ela se distrai. Ele diz, com todas as letras, que ela precisa dos seus cuidados e do auxílio dele, que o caso dela é pior que o dele.

Laivos positivos de vida surgem quando este "casal" ressignifica o espaço asilar inóspito em aconchego e arremedo familiar, doando-se um ao outro em um aparente amor incondicional. A "topofilia" (BACHELARD, 1988), lugar feliz, acontece naquele local inóspito; a "transcendência do espaço geométrico" e dos "significados de vivência [...] além da percepção consciente do próprio sujeito", foi visualizada.

O casal afirma não ser namorado, mas um "amor-de-caridade", como assim se refere Finkler (1994 apud FERREIRA, 2008) faz com que eles sintam o espaço asilar transformado em lar, na rotina doméstica de um casal, como se fora do asilo estivessem. Eles elegeram seu bachelardiano cantinho de sonhar, "retiro da alma". Naquele canto, eleito por eles, negam a existência de um universo maior, como se refere Bachelard (1988, p. 146): "O canto é assim, uma negação do Universo". Eles construíram um vínculo afetivo; reconstruíram a idéia de família o que os protege da desestrutura do imaginário.

São heróicos ao lutarem contra a perda dos laços familiares, reconstruindo-os, mas apresentam a antifrasia ao se deixarem ficar e assim a síntese disseminatória, em um regime noturno de imagens, emerge tanto de seus protocolos do teste como em suas ações, gestos e falas.

Assim venho, ladeada pelos componentes da equipe da pesquisa, desvendando, aos poucos, o universo mítico do grupo naquela Instituição de Longa Permanência para Idosos – ILPI, por meio da análise durandiana dos microuniversos míticos dos seus componentes registrados nos protocolos AT-9, em Histórias de vida, depoimentos, entrevistas psicológicas, questionários – aplicados pela equipe de sociologia – e pela observação acurada que procura ver além das aparências.

Em resumo: o que se pretende com a pesquisa é:

• entrecruzar os olhares, o imaginário, dos idosos asilados tabagistas e dos dirigentes, funcionários, cuidadores e enfermeiros do asilo;

• propor a interferência na reorganização antropolítica do asilo, ou a adoção de novos tipos de possibilidades assistenciais e de cuidados com o idoso, considerando os achados míticos na pesquisa;

• auscultar o imaginário de idosos "abandonados" pela família, excluídos da sociedade e esquecidos pelo Estado, e propor a (re)organização do asilo, considerando a dimensão simbólica e a qualidade de vida de idosos sujeitos inclusivos e não-sujeitados;

• apontar outras formas de atenção a idosos abandonados; repensar a posição da sociedade, da família e do Estado com relação aos longevos;

• oportunizar melhor qualidade de vida aos idosos;

• reorganizar a instituição asilar com vistas à, de direito e humanidade, cidadania e dignidade humana – propiciar a inclusão.

Com os dados míticos encontrados e a encontrar entendidos durandianamente, espera- se contribuir para uma efetiva e desejada reforma não só na idéia de asilo, mas concretamente na modificação antropolítica do asilo pesquisado.

Quanto ao tabagismo presente no asilo, a equipe da saúde, valendo-se do uso do espirômetro e do monoxímetro na tarefa avaliativa da capacidade respiratória dos fumantes, detectou o grau de comprometimento dos pulmões pelo uso do tabaco. Medicamentos inibidores do vício/hábito do cigarro estão sendo oferecidos aos asilados fumantes desejosos de interromper tal prática nociva à sua saúde. Quando do resultado final das análises psicológicas e durandianas, esperamos ter as informações que auxiliem nesta parada do vício.

Referências Bibliográficas

ALCÂNTARA, A de O. **Velhos institucionalizados e família**: entre abafos e desabafos. Coleção velhice e sociedade. Campinas SP:Alínea, 2004.

BACHELARD, G. **A poética do espaço**. Trad, Antônio de Paula Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BOBBIO, N. Diário de um século. **Autobiografia**. Trd. Daniela Beccaccia Versiani, Rio de Janeiro: 1998.

CARDOSO, V. R. & LOUREIRO, A M L. **Flor do outono**. Goiânia: Descubra, 2008. (no prelo)

DURAND, G. As estruturas antropológicas do imaginário.Introdução à arquetipologia geral. Trad. Helder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

DURAND, Y. L'exploration de l'imaginaire. Introduction à la modélisation des univers mythiques. Paris : L'espace Bleu, 1988.

FALEIROS, V; P. e LOUREIRO, A. M. **Desafios do envelhecimento. Vez, sentido e voz.** Brasília: Universa, 2006.

FALEIROS, V. P.; LOUREIRO, A. M. L.; PENSO, M. A. O conluio do silêncio: Maustratos intrafamiliar contra o idoso. São Paulo: Roca, 2008. (no Prelo)

FERREIRA, A B. **A família no imaginário de um casal asilado: solidariedade, amor e um novo vínculo afetivo.** Monografia de conclusão de curso de graduação em psicologia. Brasília: Universidade Católica de Brasília- UCB, 2008 (dig).

GOFFMAN, E**. Manicômios, prisões e conventos**. Trad. Dante Moreira Leite. Debates. Psicologia. 7ª edição. São Paulo: Editora perspectiva, 2001.

GRISON, E. O imaginário de funcionários cuidadores de uma instituição de longa permanência para idosos (ILPI) do Distrito Federal e a organização do asilo. Projeto de dissertação de mestrado. Brasília: Universidade Católica de Brasília – UCB, 2008

LIMA, G. D. A morte no imaginário dos enfermeiros de uma Instituição de Longa Permanência ILPI do Distrito Federal. Projeto de dissertação de mestrado em gerontologia. Brasília: Universidade católica de Brasília – UCB, 2008 (dig)

LOUREIRO, A. M. Lahud (org.) O velho e o aprendiz. O imaginário em experiências com o AT-9. São Paulo: Zouk, 2004.

_____Imaginário, idosos asilados tabagistas e organização de asilos.: organizacionalidade antropolítica. Projeto de pesquisa – CNPq/UCB. Brasília: 2007-2009.

_____**Moléculas de mundo.** Recife/PE: Anais do XIII Ciclo de Estudos sobre o Imaginário, 2004. (CD)

_____**O trajeto antropológico e o homem velho** conectado com a natureza. Recife: ANAIS do XIV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário, 2006.(CD)

MAFFESOLI, M. O conhecimento comum.Compêndio dd sociologia compreensiva. Trad. Aluízio Ramos Trinta. São Paulo: editora brasiliense, 1988.

MORIN, E. Ciência com consciência. Trad. Maria D. Alexandre e Maria Alice Dória. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

PAULA CARVALHO, J. C. de. **Antropologia das organizações e educação**. Um ensaio holonômico. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

PERNIN, E. **Subjacências do imaginário nas histórias de vida de um grupo de idosos institucionalizados.** Dissertação de mestrado. Brasília: Universidade Católica de Brasília – UCB., 2008 (dig).

SILVA, M. É. C. **O asilo e a morte no imaginário de um idoso institucionalizado**. Monografia de conclusão de curso de graduação em psicologia. Brasília: Universidade Católica Brasília, 2008. (dig).

SILVA, M. C. B. O imaginário subjacente à criação, organização, desenvolvimento re prospectiva de continuidade da UnATI/UCB. Dissertação de Mestrado Brasília: Universidade Católica de Brasília –UCB, 2006 (dig)

SOARES, G. S. O imaginário de um idoso asilado. Monografia de conclusão de curso de graduação em psicologia. Brasília: Universidade Católica Brasília, 2008. (dig).

Universidade Católica de Brasília - UCB; Universidade de Brasília - UnB. Conselho de Educação do Distrito Federal – CEDF.

Manuscritos Culinários Conventuais Pessoenses no Imaginário do Envolvimento e Desenvolvimento

Alessandra Gomes Coutinho Ferreira
(UFPB)
Beliza Áurea de A. Mello
(UFPB)

Imaginário: Museu, reserva de museu, do conjunto de todas as imagens passadas e possíveis produzidas pelo homo sapiens sapiens.
(GILBERT DURAND, Campos do Imaginário)

Ao cotejar alguns manuscritos culinários conventuais de algumas congregações religiosas de João Pessoa-PB durante o século XX, compreende-se estar diante de um tesouro que sobreviveu à ação do tempo há várias décadas. São registros de cozinha que contém histórias individuais - das freiras - e coletivas - das congregações religiosas.

Gilbert Durand, no livro Campos do Imaginário, aponta que o museu das imagens foi banido das filosofias progressistas devido a iconoclastia do Ocidente - doutrina que se opõe ao culto de imagens. As receitas contidas nos manuscritos culinários conventuais podem ser compreendidas como museu porque retoma "todas as imagens passadas e possíveis" produzidas pelas irmãs através das escrituras dos cadernos de receitas. São receitas mágicas repletas de sabor e cuidados com a saúde que refletem e refratam o imaginário das congregações religiosas.

Estes manuscritos culinários de páginas frágeis, escritas com a caligrafia da segunda metade do século XX, representam a retomada do interesse por estes cadernos de receitas antigos, preservados por décadas nas casas das irmãs que se espalham pelas ruas da cidade de João Pessoa.

A história demonstra que cada época possui "seu vocabulário que não é destinado unicamente à transmissão de imagens mentais mas constitui norma intransponível de conduta grupal", pois as palavras "governam, distinguem, dividem, quando se estratificam em leis normativas, criadas pelo costume, gerado pela palavra norteadora (CASCUDO, 2004, p. 341). Analisando alguns períodos históricos, percebe-se que a Igreja Católica denomina a gula como um pecado capital, logo, os jejuns, abstinências e os prazeres da mesa devem ser evitados constantemente. Cascudo (2004, p. 343) sinaliza que a Idade Média, foi o período dos "devoradores insaciáveis - os glutões - e o Renascimento foi a "revolução culinária pelas especiarias, frutas, modos de condimentar carnes e peixes".

Os colégios religiosos da Paraíba como o Santa Rita em Areia-PB - cidade do brejo paraibano - na década de 60 e o Colégio Nossa Senhora da Luz em Guarabira - cidade do brejo paraibano - na década de 50 dedicavam-se ao ensino da Arte de Cozinha às suas alunas através de uma disciplina chamada "Educação para o lar". Segundo Cascudo (2004, p. 355), "quando uma senhorita faz curso culinário sabemos que o Brasil cotidiano está ausente da aprendizagem. Pratos russos, alemães, ingleses, suecos, franceses, são as 'constantes'".

Os manuscritos culinários conventuais pessoenses determinam outro lado, diferente do sinalizado pelo ensino da arte culinária dos colégios religiosos. As receitas dos cadernos das freiras revelam uma narrativa do cotidiano das congregações religiosas femininas. E essa narrativa do cotidiano pressupõe o envolvimento das religiosas e grupos não religiosos que se beneficiam dessas práticas e acrescentam suas experiências culturais.

As escrituras das irmãs missionárias Capuchinhas de São Francisco de Assis possuem como suporte orgânico papéis costurados com linha em um caderno tipo álbum. O papel apresenta como dimensão 25 cm de comprimento x 17 cm de largura x 3 cm de profundidade com os documentos anexos, sem eles a profundidade torna-se 2cm. O papel é pautado e não possue numeração, sua forma é retangular pequena. O manuscrito culinário tem como aspectos gerais algumas formas antigas, códice e alguns documentos anexados.

O manuscrito culinário foi escrito por duas irmãs - Irmã Anísia (in memoriam) e Irmã Penha. Mas, ao longo dos fólios percebe-se outras letras que deram suas contribuições na constituição desse códice. Algumas receitas sinalizam o local e a data em que foram escritas como "Itapipoca, 17/03/1977". A maioria das receitas culinárias foram escritas na cidade de João Pessoa - PB, mas como foi exemplificado anteriormente, várias receitas foram trocadas ao longo do tempo. Foram utilizados os seguintes instrumentos para a escritura das receitas culinárias: canetas nas cores azul, preta, vermelha, verde e lápis grafite.

O códice das irmãs Capuchinhas foi fabricado através de folhas que compõem um caderno tipo álbum, capa dura, costurado com linha e reforçado na lateral com tecido marrom. O códice possui vários documentos acessórios - receitas avulsas -. Não possui um sistema de numeração. As dimensões e o formato dos documentos avulsos variam. A superfície é lisa e pautada. Alguns fólios são completamente utilizados, todo o espaço do fólio é aproveitado. O texto das receitas é disposto com o título da receita centralizado e a descrição da receita na linha seguinte; não são feitas margens nos fólios, toda a superfície do papel é ocupada. Alguns fólios apresentam elementos fora do texto como "assinatura", "devolvido", "data". A maior parte das receitas foram escritas apenas na frete do fólio; pouquíssimas foram escritas no formato frente/verso. Há ainda uma disposição especial nos dois primeiros fólios do códice: pequenos fólios de uma caderneta foram colecionados e colados nesses fólios contendo seis receitas culinárias.

As receitas foram copiadas com caneta-tinteiro, canetas e lápis. Algumas delas apresentam alguns erros de cópia e algumas vezes são corrigidas pelas irmãs que as redigiram, outras vezes não há essa correção; como podem ser percebidas variantes de uma mesma palavra em uma mesma receita. O manuscrito possui como signos auxiliares "fim", "sirva quente" e como signos funcionais receitas de comidas salgadas e de comidas doces. Apresenta também alguns signos convencionais como "sirva quente", "rosbife à Inglesa pode ser adornado com purê", entre outras. Os conteúdos das receitas variam em comidas salgadas como carnes, aves e em comidas doces como cremes, bolos e pavês. Essas categorias foram identificadas a partir da descrição e classificação das receitas culinárias. O manuscrito possui muitos elementos anexos como outras receitas guardadas dentro do caderno, embalagens de ingredientes, orações religiosas etc. Algumas receitas apresentam uma escrita rápida como "grude" - as irmãs nem concluem

a receita -, queijo catupiry, nhoque de maizena, pudim de tapioca Cololo, entre outras. Há também seis fólios em branco. Há um total de quarenta e cinco fólios manuscritos. Há receitas escritas e descartadas - riscada - como "Bolo de Castanhas de Cajú".

O manuscrito culinário é um pouco decorado. Na capa apresenta duas imagens - uma das imagens é uma criança em oração e a outra é o telhado de uma casa e vários anjos sobrevoando-o. A criança está olhando esta imagem em oração, justificada pelas mãos infantis sobrepostas. E um dos anjos observa o Senhor Jesus acima do telhado. As receitas foram registradas com canetas de várias cores e a lápis grafite. No interior do caderno não há imagens coladas. Há outros fólios colados no manuscrito proveniente de outros suportes manuscritos. A forma geral das receitas é constituída pelo título e em seguida a descrição dos ingredientes e modo-de-fazer como um texto único. Em relação às cores, o caderno possui a capa verde-escuro e os fólios na cor sépia evidenciando a marca do tempo histórico. Há o registro de letras diferentes, mas todas as letras são cursivas. O elemento figurativo do manuscrito é composto pelas imagens da capa.

Os fólios são costurados por linha. A capa foi costurada e reforçada com tecido marrom colado na lateral do manuscrito. Os elementos anexos estão no interior dos manuscritos.

As receitas dos manuscritos culinários circulavam entre as irmãs quando pretendiam fazer algo especial, quando queriam receitas dos lugares que visitavam como "Itapipoca" e "Antonio Diogo" no Ceará, quando liam nas propagandas que circulavam na época como "Maisena". O destino do códice é fixar as receitas culinárias das irmãs e preservar essa memória. O manuscrito está aparentemente conservado, mas, percebe-se a presença de alguns agentes destruidores dos fólios como perfurações, bolor (marcas da ação do tempo), microorganismos. Apresenta também fólios rasgados e fólios faltando. Alguns fólios foram numerados pelas escribas. As letras das receitas são diferentes. Algumas receitas apresentam uma caligrafia trêmula, característica de pessoas idosas e outras receitas sinalizam outras escritas.

As escrituras das irmãs missionárias de Jesus Crucificado estão registradas em um caderno com espiral, sem capa. As folhas possuem a cor sépia e a letra apresenta-se na cor azul de uma caneta esferográfica. Há manchas de bolor presentes nas folhas do caderno, marcas da ação do tempo. As páginas são totalmente aproveitadas e

numeradas pela autora. As folhas são pautadas. A maioria das receitas são manuscritas. Algumas foram recortadas de revistas. Outras, de propagandas das marcas: Sazon, Leite Moça. Há também folhas em branco. No final do caderno há um índice das receitas. Este manuscrito possui como dimensões: 22,5 cm de comprimento, 16 cm de largura e 2 cm de profundidade. As letras das receitas são diferentes. Algumas receitas apresentam uma caligrafia trêmula, característica de pessoas idosas.

Os inventários dos manuscritos das congregações religiosas "Capuchinhas" e "Jesus Crucificado" apontam receitas como Pudim Rui Barbosa, Bombinha da vovó, Banana nevada, Suspiros dourados, Beijos de freira, raivas, sonhos, melindres, suspiros, saudades, toucinho-do- céu, papo de anjo, casadinhos, entre outras.

De acordo com Câmara Cascudo (2004, p. 302), quando as ordens religiosas foram dissolvidas, a doçaria abria seus esplendores nos conventos, masculinos e na maioria femininos, sussurrando nomes que eram confissões, apelos, críticas, murmúrios de queixas: bolinhos de amor, melindres, raivas, sonhos; os que traziam aromas de cela mística de freira: beijos de freira, toucinho do céu, papo de anjo...

Para as freiras, cozinhar e fazer certos tipos de comida eram características funcionais. Não era exclusividade dos conventos as confecções de certos tipos de comida. A doçaria conventual - bolos, doces, pudins, cremes, biscoitos, compotas - podiam ser vendidos nas próprias casas das congregações. "As freiras tinham mais tempo, tarefa obrigacional, material utilizável, destinação mais vasta e os paladares d'aqueles que recebiam às grade suntuosas, davam os agradecimentos em palavras mais estimuladores para o aperfeiçoamento dos artífices monarcais". (CASCUDO, 2004, p. 303).

Os manuscritos das irmãs missionárias Capuchinhas e Jesus Crucificado apresentam os cuidados com a alimentação como forma de manter o equilíbrio da saúde. Receitas muito sofisticadas não aparecem, é como se os votos professados pelas irmãs - pobreza, castidade e obediência - estivessem sempre presente.

Percebe-se também o envolvimento das irmãs nos horários das refeições "colégio e convento têm, nos refeitórios, um poder aglutinante e unificador de altíssima importância. É um elemento dispersador da verticalidade individual, problema da sujeição coletiva. Comer junto é imanar-se". (Cascudo, 2004, p. 351)

A congregação das irmãs missionárias Capuchinhas selecionaram receitas como - Doce de goiaba, Balas de café, Doce de leite, Compota de Abacaxi, Compota de Ameixas

Pretas, Compota de Banana, Compota de Cajú, Geleia de Ameixas Pretas, Geleia de Tangerina, Geleia de Tomate, Quindim de Côco, Botafogos, Olho de Sogra, Bombons de Chocolate, Beijo, Brigadeiro, Pavê Napoleão, Delicia de Abacaxi, Licor de abacaxi, Bolo de tapioca Colombo, Bolo marmore de claras, Bolo Baiano, Bolo Marisa, Colchão de Noiva, Pão-de-ló Economico, Bolo Eletrico, Bolo de Côco, Bolo de Gerimum, Toucinho do Céo (Bôlo), Bolo de Laranja, entre outras receitas - que representam o imaginário dessa ordem religiosa, cuja origem remonta ao ano de 1899, quando em Alto Alegre, Barra do Corda, interior do Maranhão, estabeleceram-se as Irmãs Capuchinhas de Gênova, para educar cristãmente de modo especial as pobres meninas selvagens, que habitavam aquelas florestas (Relatório de Dom Roberto Castellanza á Santa Sé de 04/02/1920). Na cidade de João Pessoa, na segunda metade do século XX, a atuação das capuchinhas dá-se mediante a caridade com os mais necessitados no tocante à assistência social e tem-se na comida uma atividade didática capaz de envolver e desenvolver os mais necessitados.

As receitas do manuscrito da congregação de Jesus Crucificado possuem como dicas de saúde:

1. Cure-se com remédios caseiros

2. Purificação do Sangue

a) ao levantar

- meio copo de suco de limão puro (não tomar nada pelo espaço de 1 hora)

b) jejum matinal:

- tomar, de meia em meia hora, meio copo d'água

c) às 10 horas - tomar 1 copo de suco de ervas (confrei, folha de batata, tansagem, couve, etc)

d) Almoço

- verduras cruas (repolho, alface etc.)

- raízes - cebola, beterraba, nabo, ou tomate, pimentão, chuchu, etc.

Tempero: limão, alho, oleo doce, gergelim torrado e moído

e) Lanche - 1 fruta

f) Jantar: sopa de legumes ou banana amassada com aveia ou germe de trigo

g) à noite: um colher de mel com água

3. Pomada milagrosa

1 punhado de folhas de espirradeira

1 folha de confrei

Fritar com banha de galinha até ficarem bem secas

Retirar as folhas e colocar 1 quadradinhos de cera de abelhas na gordura ainda quente. Mexer bem p/derreter a cera e levar até ficar cremosa.

4. Alho sativo (p/ pressão alta, gripe, etc.)

250 grs. de alho

½ litro de álcool

Deixar em infusão durante 10 dias. Coar.

Tomar 5 gotas por dia.

5. Para colesterol

- Juntar sementes de laranja

- Depois de secas, moer, pisar ou bater no liquidificador e peneirar p/ tirar as cascas

Tomar 3 vz ao dia 1 colherinha de pó, durante 40 dias.

2 - Colocar em pedaços a beringela de molho na água e tomar 2 vz ao dia.

3 - Bater no liquidificador

Pedacinhos de beringela

Suco de laranja

Tomar em jejum, um copo.

6. Para amebas

Hortelã miúdo (sumo) 1 colher de café

Mel de abelha - 1 cl. de sopa

Misturar. Tomar, em jejum, uma colher de sopa, por alguns dias.

7. Atingidos por "Derrame"

1 gr moscatel imperial

4 vds aguardente alemã granada composta

4 cxs pílula "contra"

2 purgantes caromelana em pó

1 fava puxiri

1 fava noz moscada

OBS. Quem sofre de rins e diabético, não pode tomar.

A preocupação com a saúde é constante no manuscrito da congregação Jesus Crucificado pois a maioria das irmãs são idosas, a irmã mais nova tem 65 anos e as mais velhas 73 e 75 anos. Outras receitas dessa congregação são registradas como - Pasteisinhos especiais, Ravioli, Pão de leite e alho, Pão de minuto com queijo, Pãezinhos de mel, Pão de água, Pão de batata para jantar, Fofinhos de minuto, Bolo Sousa Leão, Bolo de Nescau, Pudim quero mais, Pudim de leite, Batida de graviola, Fanta, entre outras receitas, eram feitas com o intuito de manter as necessidades da congregação: "Com os salgadinhos as irmãs ajudavam a manter as necessidades da casa e também do noviciado. Eram vendidos na cantina que ficava ao lado da casa. Hoje a cantina está alugada. Estas receitas algumas tem mais de 45 anos."(Irmã da congregação Jesus Crucificado).

Essas ocupações cotidianas femininas são trabalhos que não possuem como deveriam o reconhecimento cultural, no entanto, são reveladoras da manutenção dos bens do lar e da conservação da vida dos membros familiares. Segundo Giard (1996, p. 218), " as práticas culinárias se situam no mais elementar da vida cotidiana, no nível mais necessário e mais desprezado". A arte de nutrir sugere uma memória múltipla: memória dos gestos vividos, memória da duração do cozimento dos alimentos, memória dos cheiros e odores, memória dos sabores, memória das consistências "temperar bem é a maior arte de uma boa cozinheira". Daí a necessidade de aprender a olhar esses modos de fazer como dignos de interesse, de análise e de registro, verificados pelo trabalho comunitário dessas religiosas com as mulheres interessadas em desenvolver tais práticas sociais.

As irmãs dos manuscritos culinários conventuais pessoenses falam de seus modos de cozinhar, da organização desse trabalho e de seus modos de pensar e sentir através das receitas como mostra as páginas das irmãs capuchinhas "uma refeição completa deve constar de cereaes, legumes, carne, peixe, leite e frutas"; "Há muitos modos de empregar o leite, como: cremes, mingaus, sopas, molhos, pudim, bolos, etc. são alimentos saudaveis, em todas as idades e alem disso apetitosos; "todas as frutas que são servidas á mesa com a casca devem ser cuidadosamente lavadas; para se levar essas frutas, morango, jaboticabas, uva, araças, ameixas etc, convem coloca-los dentro de uma peneira ou passador". Assim se pode apreender delas como representam seu papel de dona-de-casa, sua maneira de fazer os pratos e "que secreta lealdade elas investem para encontrar uma maneira pessoal de cumprir uma tarefa imposta" (Giard, 1996, p. 222).

A qualidade dos alimentos também é registrado nos cadernos "nós tiramos os nossos alimentos das plantas e os animais: quem não ingere diariamente os alimentos necessários está sujeito à moléstias e graves perturbações pela carência de alimentação"; "alimentos ricos de sais são: leite, queijo, manteiga, ovos, vegetais, farinhas integrais, feijão, nozes, espinafre cenouras e ovos de peixe"; "os legumes crus nunca devem faltar nas refeições"; "tomate, alface, agrião, cenoura, raladam são necessários como carne, peixe, ovo e pão"; "as batatas, cenouras e abóboras devem ser cozidas em panelas tampadas" (Manuscrito da Congregação de Jesus Crucificado).

As receitas de doces dos inventários analisados se sobrepõem quantitativamente às receitas dos salgados e constituem as duas maiores categorias empíricas dos cadernos de receitas. A riqueza numérica dos bolos nestes manuscritos indica a história, as emoções e os desejos destas freiras, pois, as mutações delicadas do ponto de cozimento, elevação da massa sob a cadência do batedor representam nuanças mínimas dos gostos individuais permeado pelo gosto coletivo.

Observa-se prazer feminino em fazer bolos e doces e enunciar "fiz com minhas mãos!" mantiveram a "tradição dos bolos e doces nas congregações religiosas pessoense, primores das aprendizes das freiras, enlevo das freiras. Doces queridos como membros da família". (CASCUDO, 2004, P.597).

A predominância de receitas de bolos e doces nos manuscritos culinários conventuais analisados representam e justificam a influência portuguesa nas seleções de receitas das freiras, pois,

"O bolo possuía uma função social indispensável na vida portuguesa. Representava a solidariedade humana. Os inumeráveis tipos figuravam no noivado, casamento (o bolo da noiva), visita de parida, aniversários, convalescença, enfermidade, condolências. Era a saudação mais profunda, significativa, insubstituível. Oferta, lembrança, prêmio, homenagem, traduzia-se pela bandeja de doces. Ao rei, ao cardeal, aos príncipes, fidalgos, compadres, vizinhos, conhecidos. O doce visitava, fazia amizades, carpia, festejava. Não podia haver outra delegação mais legítima na plenitude simbólica da doçura. Completava a liturgia sagrada e o cerimonial soberano". (CASCUDO, 2004, p.302).

Compreende-se como a tradição boleira de Portugal foi profundamente replantada no Brasil servindo-se dos elementos locais, reunindo-se aos recursos trazidos

de Europa (farinha de trigo, ovos, especiarias), pois as freiras ao fazer estes bolos tinha o interesse em agradar pela doçura e ensinar esta arte às mulheres menos abastadas como forma de ajudar nas economias da casa.

Outro exemplo da tradição das freiras em transmitir ensinamentos àquelas mulheres mais necessitadas na cidade de João Pessoa no início do século XX dava-se no presídio feminino Bom Pastor. "As irmãs do Bom Pastor trabalharam e administraram vários presídios femininos e casas para menores nas várias cidades brasileiras, iniciaram o que hoje a Pastoral Carcerária continua a fazer, principalmente na parte de recuperação das presas. Tratando estas pessoas que num determinado momento de suas vidas fizeram, ao olhar da sociedade, o que as leis colocam como sendo incorreto, mas que nem por isto deixaram de ser seres humanos, que necessitam de apoio jurídico, moral e espiritual". (GOMES, 2004) Neste antigo reformatório feminino de João Pessoa, as religiosas conseguiam com a venda de licores, biscoitos, compotas ter uma renda alternativa e também envolver as detentas em novas atividades sustentáveis.

A compreensão de que o material preservado pela memória consiste naquilo que não pode e nem deve ser esquecido são reveladores de ensinamentos e tradições. Estas preocupações das freiras apontam é essencial para as pessoas carentes estabelecer um regime alimentar saudável e a necessidade de conciliar este tipo de alimentação aos prazeres da mesa e aos cuidados da saúde. E, como bem disse Gilberto Freyre (1969, p.44) em seu livro Açúcar "a verdade parece ser realmente esta: a das nossas preferências de paladar serem condicionadas, nas suas expressões específicas, pelas sociedades a que pertencemos, pelas culturas de que participamos, pelas ecologias em que vivemos os anos decisivos da nossa existência."

Logo, as comidas descritas nos manuscritos culinários conventuais através das receitas culinárias apontam um saber-dizer e um saber-fazer próprio de instituições que prezam o envolvimento comunitário como uma forma de ajudar as classes sociais menos abastadas bem como a manutenção da unidade religiosa da congregação. Este envolvimento conduz a um desenvolvimento através da transmissão de saberes culinários tradicionais das congregações à outros grupos não-religiosos que se beneficiam dessas práticas culinárias e acrescentam suas experiências sócio-culturais.

Referências

Fontes Primárias

Manuscrito da Congregação Missionária Capuchinhas. João Pessoa. s/d. Manuscrito da Congregação Missionária Jesus Crucificado. João Pessoa. s/d.

Referências Bibliográficas

CASCUDO, Luis da Câmara. História da Alimentação no Brasil. São Paulo: Global, 2004.

DURAND, Gilbert. O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Trad. René Eve Levié. Rio de Janeiro: Difel, 1998.

_____. O imaginário, lugar do entre-saberes. In: Campos do Imaginário. Trad. Maria João Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

FREYRE, Gilberto. Açúcar. Em tôrno da Etnografia, da História, e da Sociologia do doce no Nordeste Canavieiro do Brasil. Coleção Canavieira n 2. Divulgação do Ministério da Indústria e do Comércio (Instituto do Açúcar e do Álcool). Divisão Administrativa, seviço de documentação, 1969.

GIARD, Luce. Artes de Nutrir. In : A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar. Michel de Certeau, Luce Giard, Pierre Mayol; tradução de Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis, RJ. Vozes, 1996.

Sites

Relatório de Dom Roberto Castellanza á Santa Sé de 04/02/1920. In: Fundador da Congregação das Irmãs Missionárias Capuchinhas do Brasil. http://www.promapa.org.br/joaopedro/index.php?pagina=fundacao. Acesso em 31/07/2008 às 11:41h.

GOMES, Valeria Cristina. As Irmãs do Bom Pastor e a Pastoral Carcerária. 24/11/2004 - 18:04. In: http://www.carceraria.org.br/?system=news&action=read&id=345&eid=63

Acesso em 27/09/2008 às 15:11h.

Cordel no ciberespaço: saída para crises

Willian Lima de Sousa
(UFPB)
Beliza Áurea de Arruda Mello
(UFPB)

Considerações iniciais

Uma das principais características atribuídas ao Brasil no cenário geopolítico é o título de país subdesenvolvido. Este modo de hierarquia criado pelos paises desenvolvidos no intento de classificar, distinguir um país do outro, leva em consideração fatores como acesso à saúde de boa qualidade, desenvolvimento educacional, divisão de renda, acesso à cultura, entre outros fatores. A deficiência nos planos governamentais no Brasil, o torna um país subdesenvolvido. Antônio Candido em Literatura e Subdesenvolvimento mostra a realidade econômica brasileira através da literatura e aponta como divisor de águas o romance regionalista de 30, onde uma visão do Brasil será descontinuada em detrimento de outra, caótica, problemática, subdesenvolvida. O romance regionalista concebido nesse período, principalmente o nordestino, trouxe consigo em seu bojo a realidade do sertanejo, a pobreza, a mingua. E, é nesse cenário nordestino que se encontra o poeta popular, o poeta dos folhetos de cordel. Buscar-se-á neste trabalho, demonstrar como o poeta popular resistiu à competitividade estabelecida entre ele e as ferramentas modernas de divulgação de arte, tais como: a Televisão e o computador, ressaltando a desterritorialização do poeta e do folheto rumo às metrópoles, a inserção desse tipo de literatura no meio acadêmico e sua nova realidade no ciberespaço.

Da feira tradicional à feira cibernética

Em Literatura e Subdesenvolvimento, Antônio Candido mapeia o solo brasileiro, e mostra outro lado da realidade econômica brasileira através da literatura. Ele descreve o engrandecimento do Brasil pelo viés literário de obras que foram produzidas com esse intento até a década de 30. Porém o que foi produzido após esse período, e principalmente o romance regionalista nordestino de 1930, transformou o panorama literário brasileiro e expôs a fragilidade econômica de algumas regiões do Brasil, haja vista a região nordeste. E é nesse lócus que se encontra a figura do poeta de folheto de feira, um ambiente assaz hostil, porém sobrepujado por esse personagem pela sua habilidade e criatividade, sem esquecer o tão recorrente mito euclidiano, que "o sertanejo é, antes de tudo, um forte".

A literatura de cordel é uma arte desenvolvida nesta área muito pobre do Brasil, o nordeste. Mas, essa pobreza que é vista simplesmente pelo lado financeiro, pela comunidade do centro-sul do Brasil, turva um outro lado pouco conhecido pela grande massa, que é a desenvoltura e a criatividade dos poetas populares em publicar, divulgar e vender as suas obras. Compadre Lemos em seu folheto intitulado Novos Tempos – O cordel na Internet, destaca a dificuldade da comercialização desse tipo de literatura e a habilidade do mesmo em negociá-las: O poeta, então, cercado por tanta dificuldade, usando a criatividade, tentativa derradeira, fazia-se menestrel e pendurava o cordel em barbantes, lá na feira.

Os folhetos de feira sempre tiveram como suporte um tipo de papel rústico (herança ibérica, compatível com a exigüidade econômica dos poetas populares tradicionais), a princípio já se percebe uma forma de economizar dinheiro. É um tipo de literatura que desde os primórdios teve como receptor, o leitor das bordas sociais e econômicas como grande alvo. As imagens contidas nos folhetos, as xilogravuras têm como objetivo não somente criar uma prolepse na mente do leitor iletrado, mas ser também um atrativo, uma vitrine, um modo para que seu trabalho seja comercializado rapidamente. Outro ponto a ser considerado e que todas essas etapas de produção e de confecção dos folhetos provêm desse mesmo personagem (o poeta) que nessa ocasião incorpora o artífice. Com esses dados citados, infere-se que o poeta popular trabalha em duas frentes: uma simplesmente comercial, onde folheto torna-se um produto a ser

negociado, objetivando o lucro e a outra à frente da poiesis, da criação do texto oral e das escrituras gráficas e iconográficas.

No final do século XIX e inicio do Século XX, o folheto de cordel no nordeste brasileiro detinha uma grande circulação entre a população das margens, sobretudo entre os habitantes que viviam afastados dos centros econômicos, e por isso o folheto assumiu a função de jornal local, e algumas famílias conservam a cultura de ler essas narrativas após o jantar, ou seja, a popularidade dessas obras alcançava ambas as metas do cordelista, o lado financeiro e o reconhecimento artístico. Porém, na segunda metade do século XX, precisamente nos 60, essa grande popularidade alcançada pela literatura de cordel começou a decair devido à concorrência estabelecida pelo rádio e a TV, acreditou-se que o vaticínio divulgado por Silvio Romero em 1880 pudesse estar acontecendo, o fim da literatura de cordel. A TV foi o maior vilão encontrado pelo poeta popular, pois ela "mudou as relações sociais e estimulou o imaginário popular com imagens em movimento, reeducando o olhar e aumentando o nível de exigência dos receptores" (CARVALHO: 2002: 291). O advento da TV foi então um grande empecilho na continuação do sucesso dos folhetos de feira entre o grande público dos interiores nordestinos.

Entretanto, a partir desse momento em que o folheto de cordel começou a declinar em detrimento ao grande chamariz que foi o surgimento da televisão, outro grupo de consumidores desse tipo de literatura floresceu (os públicos universitários, e de pesquisadores), passaram a buscá-los como forma de estudo, uma espécie de pesquisa pormenorizada, onde se averiguou a procedência das narrativas, a similaridade com a oralidade entre outros pontos relativos à história de onde esses folhetos foram produzidos. Hoje, muito desse material coletado pelos pioneiros que estudaram os folhetos de feira se encontram em museus, escolas, universidades brasileiras e estrangeiras. Entende-se que nesse período citado acima, não houve uma grande queda no consumo de folhetos, pois os novos leitores consumidores passaram a ler tanto os novos poetas quanto os antigos.

A sua chegada aos grandes centros pode ser analisada como em via de mão dupla, pois chegou ás metrópoles pelas mãos dos pesquisadores e pelas mãos dos poetas, que em virtude dos problemas econômicos estão em constante nomadismo pelas cidades mais rentáveis. Muitos desses ao chegarem às grandes metrópoles retextualizam outros

gêneros textuais que o aproxima mais rapidamente do público e do lucro como a cantoria e o repente, característica marcante da Praça da Sé em São Paulo, Cinelândia, Praça do Lido e Largo do Machado, no Rio de Janeiro, onde a presença desses artistas é flagrante. E com essa diáspora nordestina seus costumes adentraram as metrópoles nacionais, trazendo consigo a cultura nordestina, o imaginário nordestino e a voz do nordestino. A respeito da desterritorialização do sertanejo, (IANNI, 1996: 169) destaca: "coisas, gentes, idéias, assim como palavras, gestos, sons, imagens, tudo se desloca pelo espaço, atravessa a duração, revelando-se flutuante, itinerante, volante". Outros preferiram ficar no sertão, porém abandonaram o cordel em busca de novas fontes de renda. Compadre Lemos destaca: "E, depois, o que se via era o vate desistindo da Poesia, sonho lindo, Que um dia alimentou. Voltava, pois, pra enxada, Onde o ganho é quase nada... Só a tristeza ficou".

No espaço metropolitano os folhetos foram analisados, e sofrem logo depois a influência da modernidade. Com o advento de novas tecnologias, os folhetos seguiram a mesma rota da literatura erudita e outros tipos de arte, adentraram a era da modernidade sofrendo mudanças sensíveis em seus suportes. A princípio, o papel usado na confecção dos folhetos passaram a ser de melhor qualidade, e em muitos folhetos as xilogravuras foram substituídas por imagens do tipo off-set, fotocópia e impressão a frio, e anos depois passaram a circular nas telas dos computadores.

Agora no século XXI, onde se pode averiguar a convergência de todos os tipos de arte rumo ao ciberespaço (uma ferramenta híbrida), percebe-se também o amplo espaço alcançado por esse tipo de literatura em sites, blogs, youtube. A respeito dessas ferramentas Compadre Lemos destaca: "A coisa esta bem mudada, não precisa nem de chute, já existe um tal de orkute, que ajuda muito a gente. O poeta, confiante, posta o verso e num estante, o mundo já esta ciente". Assim como no passado, com o advento do rádio e da TV, o folheto de feira teve que se adaptar a esses novos meios de tecnologia, com o advento da web não foi diferente. Atualmente, existem muitos sites especializados em literatura de cordel a disposição no ciberespaço. Desde já se percebe uma mudança considerável em relação aos suportes, o antigo papel rústico foi agora substituído por um suporte híbrido, onde o áudio, a escritura, a imagem e a interação do internauta, desenvolvem um papel assaz atrativo ao ciberleitor dos folhetos. Em

sites, por exemplo, como o youtube pode-se encontrar animações de folheto de feira em que se tem a narração do folheto, a escritura, a imagem (animação), ou seja, um folheto hipermidiático. Entretanto, onde está o poeta? A obra destaca-se com uma grande visibilidade, e o lado financeiro?

Essa nova concepção de literatura de cordel circulando pelo ciberespaço traz consigo em seu bojo, uma discussão deveras pontual a respeito do potencial de divulgação que essa nova ferramenta possibilitou ao poeta, criou-se então uma tensão entre divulgação "versus" o lado financeiro, pois a web favorece a divulgação das obras, mas não o retorno financeiro "automático". Em entrevistas com poetas de literatura de cordel realizadas pelo Núcleo de Estudos sobre Oralidade, Escritura e Imaginário na UFPB, sob orientação da Profª Drª Beliza Áurea averiguou-se a complexidade dessa problemática proposta acima. Em entrevista com um poeta de folhetos de feira do estado do Piauí, o ponto de vista do vate a respeito dessa problemática pende para o lado relativo à divulgação de sua obra: "hoje, minha obra rompe fronteiras nunca antes imaginadas", parafraseando Compadre Lemos "minha poesia corre o mundo". Porém, em outra entrevista, em João Pessoa, com uma poetisa do gênero em discussão, seu ponto de vista volta-se para o lado financeiro: "a internet é uma ferramenta importante (...), mas, muitos poetas vivem disso, do folheto exclusivamente". Mesmo com sua posição de relativa resistência em relação à divulgação de folhetos na web, essa representante do cordel conserva um blog com alguns de seus folhetos.

Um último ponto a ser considerado nessa pesquisa será o caráter educacional que esse tipo de literatura circulante no ciberespaço pode desenvolver em alunos do ensino regular e médio. Durante o período em que os folhetos alcançaram seu auge de divulgação no sertão no século XX, esse tipo de literatura foi uma ferramenta muito útil no processo de alfabetização do povo sertanejo. Agora, em seu novo suporte, poderá novamente ser um grande aliado no processo de alfabetização de jovens brasileiros. Dois motivos fortalecem essa afirmação. Primeira, o grande número de usuários da rede internacional de computadores são jovens estudantes. Segundo, em grande parte das escolas brasileiras existem salas com computadores a disposição dos alunos. Por esse víeis educacional, o folheto de cordel pode levar educação para os jovens melhorando seu desenvolvimento intelectual e contribuindo para o êxito econômico.

Considerações finais

Buscou-se nesta pesquisa, demonstrar o caráter de renovação sofrido pelos folhetos de cordel durante o século XX e inicio do XXI, sua batalha para sobreviver em meio a tantas tecnologias, e a sua nova realidade no ciberespaço. A respeito da discussão levantada sobre a divulgação das obras no ciberespaço X o lado financeiro do poeta, tentou-se não esgotar a discussão, mas trazer a baila um assunto pontual em relação à realidade atual do poeta dividido entre esses dois caminhos. Hoje, tem-se um novo tipo de folheto inserido no ciberespaço com a potencialidade de ser uma grande ferramenta no processo educacional brasileiro. E, por fim, demonstrar que o cordel esta vivo na Era Digital. Compadre Lemos destaca isso no final da sua narrativa: "Lembremos sem covardia lutaram os ancestrais. Esse legado jamais morrerá como indigente! O cordel, bem digitado, se por nós for divulgado... será, de novo, semente."

Referências:

CANDIDO, Antonio. Literatura e subdesenvolvimento. In: A educação pela noite & outros ensaios. São Paulo: Ática, 1989.

CARVALHO, Gilmar de."Publicidade em cordel: o mote do consumo". São Paulo: Maltese, 1994.

CUNHA, Euclides da. Os Sertões, Abril Cultural, São Paulo, 1982.

IANNI, Octavio. A era do globalismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

LEMOS, Compadre. Novos tempos – O cordel na Internet. 2006. Acedido em 18 de Setembro de 2008, em: http://www.compadrelemos.com/visualizar.php?idt=1016173

Os Caretas de Triunfo: Envolvimento e Força na Brincadeira dos Mascarados

Maria das Graças Vanderlei da Costa
(UFPE)

Em pleno sertão do Pajeú, no topo da serra cercada pelas montanhas rochosas, avista-se a cidade que abraça o açude brilhante: Triunfo. Situada a 403 quilômetros do Recife, capital do Estado, está a 1004 metros acima do nível do mar. No seu entorno forma-se uma paisagem diferente no semi-árido, na Caatinga, denominada de brejo de altitude. (Fig. 01)

Figura 01: Triunfo abraça o açude.

Uma arquitetura com características ecléticas marca a cidade, com seus jardins e janelas exibindo as flores típicas do clima frio e da caatinga sertaneja: bougainvilles, rosas, margaridas, hortênsias, ao lado das flores de cactos e bromélias.

No cotidiano da cidade, as relações de parentesco, de amizade, de vizinhança, se estabelecem e se afirmam. Os moradores se conhecem e sabem a quais famílias pertencem. Encontram-se nas ruas ladeirosas, nas igrejas, na feira, nas comemorações.

> [...] O lugar produz um vínculo. E um vínculo, portanto, que não é abstrato, teórico, racional. Um vínculo que não se constitui a partir de um ideal distante, mas que, muito pelo contrário, baseia- se organicamente na posse comum de valores arraigados: língua, costumes, culinária, posturas corporais. Todas elas são coisas cotidianas, concretas, que aliam num paradoxo apenas aparente o material e o espiritual de um povo (MAFFESOLI, 2004, p.22).

Hoje, contando com uma população de aproximadamente 16.000 habitantes, o município vivencia problemas presentes em outras cidades do sertão nordestino, que aumentam no período de estiagem. A escassez de alimentos, de água e de emprego. O trabalho árduo do povo que vive da lavoura ou do corte da cana e que diariamente sentem o calor do tacho de mel fervente, matéria-prima da rapadura. Nem tudo são flores nessa terra sertaneja!

Observo que a fome, o medo, a falta, vividos pelo povo do sertão, são constantemente ressaltados em trabalhos acadêmicos, na prosa e na poesia. Destaco, porém, que podemos perceber o sertanejo numa outra perspectiva: do homem que tenta ultrapassar as barreiras diárias de sobrevivência. Neste contexto podemos reconhecer a possibilidade que ele tem de viver a alegria, a pândega, os rituais, o convívio em grupo através dos folguedos (COSTA, 2007)

FESTAS: Possibilidade de Encontro e Envolvimento

As festas representam uma oportunidade de fortalecimento, de sentir-se vivo, de ultrapassar os limites e também um exercício de convivência, de envolvimento e de socialidade. Muitos pensadores reconhecem a importância das festas para a vida do

homem. Mikhail Bakhtin (1987) observa que as festividades são uma forma primordial e marcante na civilização humana, qualquer que seja a manifestação. Afirma que não é, portanto, necessário explicá-las como produto das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo ou justificá-las pela necessidade biológica que o homem tem de um período de descanso.

Jean Duvignaud, (1983) destaca que a festa não implica qualquer outra finalidade senão ela mesma e que os "atos sem finalidade" não ficam restritos a normas, mas ocupam um lugar imenso no curso da vida humana, escrevendo-lhe a história. Observa que a festa se apodera de qualquer espaço onde possa se instalar, representando uma forma de transgressão das normas estabelecidas. A rua, os pátios, as praças, servem para o encontro de pessoas fora de suas condições cotidianas. "Então, a empatia ou a proximidade constituem os suportes de uma experiência que acentua intensamente as relações emocionais e os contatos afetivos, que multiplica ao infinito as comunicações [...]" (DUVIGNAUD, 1983, p. 68).

Segundo Ortega y Gasset, o homem necessita periodicamente da evasão da cotidianidade em que se sente escravo, prisioneiro de obrigações, regras de conduta, trabalhos forçados, necessidades." (1991, p. 70). Neste contexto, as festas, com suas danças, bebidas e representações, possibilitam o re-brotar nas almas emoções profundas.

Para Edgar Morin (2002) o homem da racionalidade é também o da afetividade, do mito e do delírio. Assim o Homo sapiens e demens não vive apenas a racionalidade e a técnica mas entrega-se às danças, transes, magias, ritos.

Georges Balandier observa também que: "Com a festa, o desmoronamento da ordem das coisas acontece na efervescência coletiva. É a esbórnia graças à qual manifesta-se, como um parênteses colocado no interior do cotidiano, um mundo inteiramente diferente." (1997, p.128). Cláudia Leitão amplia essa concepção destacando que as festividades trazem a característica original de reunir pessoas. Para ela, a festa é esse tempo de unir-se, de fortalecer as relações sociais, de parentesco, de vizinhança, de alianças. Maffesoli (2005) reconhece também a força e o valor desses momentos para a vida social. para o envolvimento entre as pessoas.

Reitero que a relação entre os indivíduos se dá de forma emblemática na preparação e execução de suas festas, rituais e manifestações. Triunfo é um exemplo dessa dinâmica em que o homem compartilha coletivamente a alegria dos momentos

festivos. Os triunfenses vivem intensamente suas festividades marcando um tempo-lugar no qual as relações de parentesco, de vizinhança e de amizade se afirmam e se fortalecem. Dentre elas, o carnaval tem papel de destaque, com seu caráter dionisíaco, afinal, o "[...] carnaval é a festa no sentido pleno." (Duvignaud, 1983, p. 69).

A Brincadeira dos Mascarados no Carnaval Triunfense

Através das gerações que se sucederam houve a construção da brincadeira popular que já tem hoje cerca de nove décadas de existência. Marcado por um jogo de transformações e permanências, o folguedo dos Caretas de Triunfo destaca-se pela dinâmica de sua existência.

A versão de muitos daqueles que guardam na lembrança a história deste mascarados ou que ouviram falar nela é que o Careta de Triunfo nasceu no Alto da Boa Vista! O Alto era um bairro triunfense onde a população de baixa-renda vivia, também conhecido como "Matança", pela proximidade com o único matadouro existente na cidade. Ali era encontrado o famoso "Gato Preto", prostíbulo existente no início do século XX (LOPES 2003). O Alto continua a existir e seus moradores ainda vivenciam as dificuldades de sobrevivência, a luta pelo sustento diário.

Em seu trabalho sobre Triunfo, a historiadora Lopes (2003) registrou que o Careta teve sua origem no Reisado, quando Mateus, após ter bebido muito, foi expulso do grupo, decidindo brincar pelas ladeiras da cidade durante o carnaval, usando máscara.

O Careta se aprontava, pegava um chocalho, uma enxada, uma lata, pra sair batendo nas casas, chamando o povo: acorda meu patrão, acorda meu patrão! Ele fazia aquela máscara. Quando acabava colocava o cabelo da crina do animal para enfeitar. A roupa era uma roupa velha. Eles não tinham esse negócio de roupa nova não. No carnaval era mais gente, do mesmo jeito, com máscara, com barba (Maria de Neco).

O carnaval é escolhido pelo Mateus, expulso do Reisado, para dar continuidade à brincadeira. Ele transforma-se, deixa de ser o anunciador do festejo natalino para, no período carnavalesco, ser o Senhor das Ladeiras. O antigo Mateus, palhaço, comediante, continua sendo brincante, mas numa atitude de resistência, desenvolve outros elementos que possibilitarão o surgimento da brincadeira carnavalesca do Careta: com relhos em

punho, roupas velhas e escuras, os mascarados vão se agrupando, tomando conta das ladeiras, ampliando e formatando o folguedo triunfense no carnaval.

Gostaria de destacar que nesse tempo de festa há o renascimento de um ideal comunitário através das imagens, que são elementos capazes de resgatar o encantamento diante do mundo. No período carnavalesco os Caretas passam a construir um universo imagético com uma estética própria, vivendo a possibilidade do estar-junto comunitário e marcam sua força na cidade. As imagens são instrumentos de ligação, aglutinando os brincantes da treca do Alto, tornando-os fortes, resistentes, irreverentes, presentes para a comunidade.

Na perspectiva de uma teoria de complexidade, todos os elementos constitutivos, o homem e a sociedade, se correspondem, interagem uns sobre os outros. O conjunto tem uma repercussão na consciência da vida. Assim, todas as sensações chegam a produzir emoções estéticas (MAFFESOLI, 1996, p. 86).

Hoje dezenas de brincantes encantam moradores e visitantes ao percorrerem as ruas da cidade. Seus corpos brilham, cobertos pela roupa em cetim, com detalhes em tecidos reluzentes a luz do sol. Os chapéus ganharam fitas acetinadas, flores artificiais em tamanhos diversos, espelhos e pompons multicores. As luvas substituíram as meias, que eram utilizadas anteriormente para encobrir as mãos. Os sapatos ou botas complementam a indumentária. A máscara é o elemento de destaque, indispensável para propiciar o anonimato: amiga inseparável do mistério (Fig 02). As tabuletas em madeira, carregadas pelos Caretas, possuem dependurados chocalhos colocados no gado e alertam a população para sua presença nas ruas. Sendo também conhecidas como "chocalheiras" trazem a irreverência das mensagens criativas pintadas com letreiro colorido, de autoria dos próprios mascarados ou retiradas dos pára-choques de caminhões (LOPES, 2003). As placas representam uma forma de comunicação e empatia entre os mascarados, moradores e visitantes, que se divertem ao lerem as frases "picantes" "[...]) conteúdo, no sentido estrito do termo, importa pouco, pois cada provérbio, cada dito popular, enfim, destaca fortemente uma pluralidade de conteúdos." (MAFFESOLI, 2005, p. 57) (Fig 03).

Figura 02: Os mascarados preservavam o anonimato

O relho complementa a fantasia dos Caretas sendo de suma importância para o desenvolvimento da brincadeira. Segundo os brincantes o relho ou "reio", é "estalado", "estralado", cortado no ar. Produz um som característico que se propaga pelas ruas e becos da cidade, pelos labirintos ladeirosos, nos pátios arborizados em frente das casas.

Os Caretas não falam! Envolvidos numa atmosfera silenciosa, os seus olhos brilham sob as máscaras e conseguem dizer mais que palavras. Chauí (1986, p. 33) destaca a força do silêncio na cultura popular: "Nela, o silêncio, o implícito, o invisível são frequentemente mais importantes do que o manifesto." (Fig 04).

Figura 03: Mensagens criativas nas placas

Figura 04: Silenciosos os Caretas desfilam nas ruas

Temas Recorrentes: o Medo, a Curiosidade, o Orgulho

O Medo

As lembranças e esquecimentos sobre os primórdios da brincadeira dos Caretas trouxeram à tona um sentimento recorrente: o medo. Deve-se observar que na sua complexidade o homem vive atrelado a sentimentos necessários a sua existência e sobrevivência e, dentre eles, o medo apresenta-se de forma contundente. O ser humano, Homo complexus, é racional e irracional, sujeito de afetividade e objetividade, um ser sério e calculista, mas também ansioso e angustiado. Vivencia o amor e o ódio, a violência e a ternura. Caminha entre os ensinamentos da ciência e da filosofia, nas crenças do mito e da magia. É possuído pelos deuses e pelas idéias, nutrindo-se de conhecimentos comprovados e também de ilusões e quimeras (Morin, 2002).

As falas mostraram que os antigos carnavais triunfenses foram regados pelo medo dos Caretas, quando o feio das máscaras medonhas, o sombrio das roupas escuras, a forma como os brincantes andaram pelas ruas, construíram uma estética marcante que nutriu o imaginário daqueles que vivenciaram esses momentos.

Assim a estética do feio, presente na realidade e no imaginário da brincadeira triunfense, marcou, envolveu, uniu moradores e brincantes, desencadeando a emoção presente em suas falas:

> A emoção não mais como simples fenômeno psicológico, ou como suplemento da alma sem consequência, mas também como estrutura antropológica, cujos efeitos ficam por apreciar. Isso nos leva a considerar a ideia obsedante do estar-junto como sendo essencialmente uma "religação" mística sem objeto particular (MAFFESOLI, 1996, p. 29).

As máscaras encobriam os rostos dos brincantes que se transformavam em figuras anônimas e temidas. "As produções do imaginário não estão unicamente destinadas à transmissão da palavra: inscrevem-se nos sistemas de práticas mais ou menos dramatizadas, chegam à materialidade por meio da criação artística – principalmente a arte das máscaras."(BALANDIER, 1997, p.144). Reitero a importância da máscara para o jogo do anonimato e do segredo, pois compartilho com o pensamento de Simmel quando afirma que: "[...] uma pessoa se faz particularmente notável através daquilo que esconde" (SIMMEL, 1999, p.226). A história do homem é marcada pela presença desse importante adereço utilizado em seus rituais: a máscara. A máscara é traduzida por Bakhtin como o motivo mais complexo e carregado de sentido nas manifestações populares, revelando com clareza a profunda essência do grotesco (BAKHTIN, 1987).

A Curiosidade

Na brincadeira nas ruas, nas residências, nos estabelecimentos comerciais, mascarados e moradores vivem o jogo do anonimato presente no folguedo dos Caretas. Estes, com seus corpos

> completamente encobertos e seu implacável silêncio, atiçam a curiosidade daqueles que desejam descobrir quem está por trás das coloridas máscaras carnavalescas. A curiosidade é acirrada no jogo de esconde-esconde, no qual a máscara é instrumento do lúdico. "Assim como o mito, e aí reside para nós a sua importância, o lúdico é uma maneira da sociedade expressar-se." (MAFFESOLI, 2005, p. 47).

A curiosidade faz parte do jogo humano, das brincadeiras infantis, dos relacionamentos amorosos, dos enredos da literatura. O jogo, por sua vez, independente da idade, da classe social, do gênero, dos níveis de escolaridade, interfere na vida do

homem, pois a partir dele pode se viver em um mundo de fantasia, de encantamento, de sonho: "[...] reconhecer o jogo é, forçosamente, reconhecer o espírito, pois o jogo, seja qual for sua essência, não é material. Ultrapassa, mesmo no mundo animal, os limites da realidade física." (HUIZINGA, 1999, p.06). Com o passar dos anos a brincadeira dos Caretas tomou conta das classes média e alta, que, aproveitando o anonimato propiciado pela máscara e pela vestimenta, passaram a participar da festa. O carnaval oportuniza o rompimento das censuras e conveniências, revertendo as hierarquias em favor das máscaras (BALANDIER, 1997). Neste contexto, os jovens das classes mais favorecidas de Triunfo, inclusive as mulheres, começaram a sair também como Careta. Os brincantes, para não serem reconhecidos, usavam muitas calças e camisas sobrepostas, paletó, gravata, chapéu e luvas. A fantasia possibilita a participação na pândega dos triunfenses, pois a festa carnavalesca é um tempo marcado pela libertação temporária das hierarquias, regras e tabus (Bakhtin, 1987, p. 09).

Existia o desejo das classes mais privilegiadas de Triunfo de sentirem também o prazer de brincar, de envolver-se na pândega mascarando-se, trajando vestimentas usadas, sendo momentaneamente outros personagens: vivenciar o jogo do anonimato.

A confecção das fantasias, a elaboração das máscaras, a escolha das mensagens, sempre foram elementos fundamentais para a união entre os grupos, o convívio entre os brincantes estruturando o folguedo. Com o passar dos anos, a beleza do feio deu lugar à preocupação com uma estética do belo. Os grupos se reuniam para decidir suas fantasias e, dentro das suas possibilidades financeiras, tornaram a indumentária do brincante mais colorida, mas chamativa. A palavra de ordem era brincar e a brincadeira começava nos preparativos que antecediam a saída dos mascarados. Executar as fantasias, preparar os relhos, enfeitar os chapéus, escrever nas tabuletas: tudo era motivo para estar-junto

No movimento da manifestação carnavalesca as crianças e as mulheres vão sentindo-se também mais e mais envolvidas pelo lúdico da brincadeira. Assim, começam a participar igualmente do folguedo, deliciando-se com o jogo do esconde-esconde, com o treino das relhadas, com a elaboração das máscaras. Os pequeninos Caretinhas e a participação feminina marcam a continuidade da tradição que transita entre as gerações (Fig.05).

Figura 05: Os Caretinhas marcam a continuidade da brincadeira

O Orgulho

O homem orgulha-se por ter nascido em um determinado lugar, pertencer a uma família, vivenciar na comunidade o trabalho, sentir a natureza que o cerca, participar das festas e comemorações locais, possuir uma língua nativa e testemunhar as mudanças e permanências existentes na cultura de sua terra. O triunfense orgulha-se de ser sertanejo, ultrapassar os obstáculos naturais de uma terra castigada pela seca e pelo frio, de poder colher entre cactos e flores os frutos doces de seus quintais. Alegra-se com a música do xaxado, as histórias sobre o cangaço, as serestas nas ladeiras pedregosas. Orgulha-se especialmente por ter um personagem representante da cidade, o Careta, patrimônio cultural, exemplo de uma tradição que se mantém há décadas e que se renova a cada carnaval. Orgulha-se por ser Careta e participar dos grupos que mantêm o folguedo vivo. Esse sentimento é como uma luz que ilumina e fortalece a brincadeira.

Marcadas por esse sentimento de orgulho, as trecas geralmente eram formadas por pessoas fortemente relacionadas entre si, pelo parentesco, pela residência, pela amizade, pelas condições gerais de existência social, pelos interesses comuns. Esses laços operavam como força motriz para a construção do grupo, para o ato de estar-junto na brincadeira, vivendo em um mesmo universo simbólico: seja na beleza do feio, seja na comicidade do grotesco, seja no brilho e pompa das fantasias mais exuberantes.

A treca servia para reunir os indivíduos, atraí-los para uma convivência ainda maior, levá-los à proximidade, religando-os, tornando-os membros de um mesmo grupo (Fig 06). "É assim que, num movimento circular sem fim, a ética, o que agrega o grupo, torna-se estética, emoção comum, e vice-versa. Há uma simetria entre esses dois pólos, e é a corrente que passa entre eles que determina a maior ou menor intensidade da existência." (MAFFESOLI, 1996, p. 19).

Figura 06: Treca de Caretas

Em sua existência a brincadeira une, seduz, agrupa e envolve os triunfenses que passam a experienciar o folguedo. Não se pode esquecer, porém, que a dinâmica das manifestações da tradição está envolta em um processo de tensão, cujas forças são medidas constantemente. O desenvolvimento desenha uma nova realidade e nesse processo estão envolvidos os brincantes, os moradores, o poder institucional, a indústria de lazer e turismo e também os visitantes. Percebe-se que, neste universo, nem tudo é sereno e estável, e a briga pelo poder dita normas e regras que podem influenciar diretamente na trajetória da brincadeira. Balandier (1997) observa que a sociedade se concebe enquanto ordem aproximativa e sempre ameaçada: produto das interações entre ordem e desordem. Sendo uma produção contínua, forma inacabada, nela podem ser identificados movimentos de desorganizações e reconstruções, rupturas e equilíbrios temporais. Nem a perenidade, nem a harmonia total se fazem presentes em determinada comunidade.

No desenvolvimento do folguedo, novas trecas foram formadas revivendo a brincadeira. O poder institucional começou também a incentivar uma maior participação na brincadeira, por meio da organização de oficinas na rede Municipal de ensino e do Concurso dos Caretas, no período carnavalesco. As oficinas objetivavam incentivar a participação na brincadeira pela execução da indumentária.

A partir da década de 80 o Concurso passou a existir na segunda-feira de Momo na Praça Carolino Campos , em frente ao Cine-Theatro Guarany, que ficou, a partir daí, sendo o palco para as apresentações dos brincantes, local privilegiado nas comemorações da cidade: lugar de aproximações e disputas.(Fig.07)

Figura 07: o concurso dos Caretas

O carnaval triunfense transformou-se a cada ano em um espetáculo de proliferação de imagens, marcado pelo brilho, pelas cores, pela beleza dos mascarados que participavam do concurso. Esse universo imagético tornou-se elemento de visibilidade e foi formatando um marco identitário para a cidade sertaneja que passou a ser reconhecida como a Terra do Careta (Fig.08).

Figura 08: Triunfo: Terra dos Caretas

Encruzilhada entre o Desenvolvimento e o Envolvimento

É marcante a importância das representações da cultura da tradição como elementos que identificam os lugares. As danças, as festas, as cantorias, registram o que o povo traz de suas origens, de ensinamentos que passam de pai para filho, das formas de brincar e de viver, com a grandiosidade de seu universo imagético. Esse espetáculo de imagens vai servir a diferentes grupos, legitimando diferentes causas.

No caso triunfense, a indústria cultural, respaldada pelo poder institucional, pela indústria do turismo, transformou o Careta em marca, marketing, propaganda para a festa. Tenta-se, neste contexto, "organizar a desordem" característica da comemoração carnavalesca, estipulando-se horários, formatando-se cronogramas, delimitando-se espaços para as apresentações, desenvolvendo-se o concurso para estimular os brincantes e propiciar a cobertura da mídia que introduz o espetáculo na cultura de massa.

Nesta dinâmica, os visitantes, ávidos pelo que é peculiar na região, encantam-se pelo brilho, a cor, o movimento próprio da brincadeira. Os Caretas, orgulhosos por representarem sua cidade, por serem fotografados e assediados pelos turistas, esforçam-se por ultrapassar as carências financeiras e produzir suas belas fantasias. "É importante que a gente sai pelas ruas alegrando o povo. E o povo sente que o Careta é uma coisa que nunca pode morrer aqui na cidade de Triunfo." (João Bosco).

Os concursos organizados pela Secretaria de Cultura passaram a premiar o "melhor brincante", através de uma comissão julgadora que pontuava os concorrentes observando o chapéu mais colorido pelas fitas brilhantes, a roupa mais elaborada, a tabuleta com mensagens mais interessantes e o brincante que possuía a maior destreza com os relhos. Desde então os Caretas de Triunfo não aparecem mais a qualquer hora e lugar nos dias de carnaval. Eles são anunciados e apresentam-se, vivenciando o espetáculo (Fig. 09).

Figura 09: A Beleza das fantasias no Concurso

Na atual realidade triunfense, como em diversas cidades interioranas e capitais brasileiras, o palco torna-se elemento presente e indispensável para a festa carnavalesca, que passa a ser alvo da cultura de massa. Morin (2005) observa que alguns temas folclóricos que são absorvidos por esta cultura não são destruídos, mas desintegrados e novamente integrados, em um processo reestruturante. O carnaval pode ser um exemplo deste movimento. O autor destaca que ao mesmo tempo em que a cultura de massa, através dos cantos, festividades, jogos, ritmos do rádio, da televisão e do cinema, ressuscita o universo das festas, danças e jogos do folclore, ela também é elemento transformador desse universo.

E nessa estética, o brilho, a beleza das cores, a abundância das formas, apresentam-se como emblemas que chamam a atenção, que maravilham, que encantam. "O espetáculo, como tendência a fazer ver (por diferentes mediações especializadas) o

mundo que já não se pode tocar diretamente, serve-se da visão como sentido privilegiado da pessoa humana - o que em outras épocas fora o tato [...]" (DEBORD, 1997, p. 18).

O Careta identifica a cidade e também é parte da identidade de muitos moradores de Triunfo. Ser Careta é mais uma faceta desses profissionais liberais, políticos, funcionários públicos, donos de hotéis, comerciantes, donas de casa, estudantes. Os moradores circulam pelos cargos, pelas funções, pelas atividades, pelos grupos que constituem a comunidade triunfense e também pelas trecas de mascarados. Pertencem a esses diversos grupos que lhes ajudam a ser e a sentirem-se triunfenses. Zygmunt Bauman destaca que o pertencimento e a identidade não têm a solidez de uma rocha e, consequentemente, não podem ser garantidos por toda a vida. Ao contrário, passam a ser negociáveis e revogáveis, dependendo das necessidades individuais e coletivas, numa construção constante. Segundo ele, "[...] a 'identidade' só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, 'um objetivo'; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir de zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la [...]" (2005, p. 21).

Seja em relação a um único indivíduo, seja em relação a uma cidade, o processo identitário é como um rio que se forma através de muitos movimentos, cursos de águas, dinâmica de correntezas, ação de marés, influências de relevo e caminhos percorridos. Nessa perspectiva identidade e pertencimento não podem ser entendidos como algo homogêneo, estático, definitivo; "[...] as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o "pertencimento" quanto para a 'identidade'." (idem , p. 17).

Os indivíduos, como os lugares, passam por múltiplas mudanças traduzidas como variações, modificações, conversões e até revoluções que vão moldando essa matéria caracterizada pela plasticidade. Por isso a ideia de Maffesoli que "[...] o eu só é uma frágil construção, ele não tem substância própria, mas se produz através das situações e das experiências que o moldam num perpétuo jogo de esconde-esconde." (1996, p. 304). Assim como os seus habitantes, os lugares são marcados por uma história de construções identitárias, que se renovam e se mantêm e com isso incorporam novos elementos ou preservam características emblemáticas. Nesta perspectiva, Triunfo, reconhecida como Oásis do Sertão, Reino da Rapadura, vê na força da brincadeira dos

Caretas a possibilidade de ampliar essa construção identitária intitulando-se Terra dos Caretas. O folguedo conforma uma identidade cultural triunfense que legitima e representa, simbolicamente, aquele espaço.

E Assim Segue a Brincadeira

A vida do Careta foi animada pela reunião dos brincantes e pela formatação das trecas. A força que lhe deu suporte e visibilidade é resultado do processo de estar-junto na busca de soluções para a preservação, manutenção e transformação da brincadeira: processo contínuo de identificação. Maffesoli observa que a lógica identitária está relacionada com o indivíduo, enquanto a lógica da identificação parte "[...] desses casos de experiência que, antes de todo o conceito preestabelecido, constatam que o 'eu' é feito pelo outro, em todas as modulações que se pode dar a essa alteridade" (1996, p. 305).

> O indivíduo só pode ser definido na multiplicidade de interferências que estabelece com o mundo circundante. Seja esse mundo a dos outros indivíduos, compondo a proximidade social, ou o das situações, das ocorrências que favorecem essas relações, pouco importa. Em compensação, o que merece ser notado é que o sujeito é um "efeito de composição", daí seu aspecto compósito e complexo. "(MAFFESOLI, 1996, p. 305).

Os lugares, por sua vez, são fruto dessas relações que se estabelecem entre os indivíduos, ou pessoas, numa dinâmica relacional de ação comunal. Numa perspectiva de troca, Triunfo também vivencia um processo de identificação; é na dinâmica do encontro da pessoa que se relaciona, que se envolve e que segue em direção ao outro, que o folguedo do Careta deve ser percebido. Estar-junto, criar grupos, unir-se através de uma estética, participar dos momentos coletivos propiciados pela brincadeira. Não se restringem ao tempo da festa, pois também são momentos que antecedem as comemorações.

No caso da brincadeira dos Caretas é todo aquele tempo dos preparativos, das decisões, da confecção das fantasias, da pintura das máscaras, da escolha das frases das tabuletas, do treino com os relhos, do pensar sobre o folguedo em conjunto

Aí a gente reúne vinte, trinta amigos, pra gente pintar [a máscara]. "E aí tu gostou da minha? Não, tá beleza!" Não existe aquele setor inveja: a tua é melhor do que a

minha, sabe? Tu pinta a tua e depois tu me ajuda a pintar a minha. E aí fica aquela união, tá me entendendo? "Não. Tá faltando um detalhezinho aqui...Vamos fazer assim!" E ali fica tudo legal, quase todo mundo semelhante ao outro, pra ficar aquela turma, aquela equipe (Bosquinho).

Envolvidos nos preparativos e na estética que permeiam a execução da indumentária, os Caretas vão se fortalecendo enquanto grupo, trecas que representam os bairros, turmas que se formam ampliando os laços de convivência. Aí chega o período carnavalesco e o tempo da festa efetiva o estar-junto na cidade, nas ruas ladeirosas, nas casas com os parentes e amigos, nos bares repletos de clientes, nas praças com os turistas e repórteres. O orgulho se ver nas emissoras televisivas, nos registros fotográficos, nas filmagens produzidas durante a festa.

A representação dos mascarados torna visível esse elemento invisível que é o desejo de troca e de sociabilidade. O folguedo está envolvido nesse processo e, mais importante do que ser Triunfo a Terra do Careta, é a dinâmica que abraça esta comunidade, numa lógica de identificação com a própria brincadeira, envolto nesse imaginário que atrai, que fascina, em torno do qual cristalizam-se as atitudes e os sentimentos. A brincadeira, e com ela a identificação e o envolvimento fortalecem os grupos, o lugar e consequentemente o próprio folguedo, num imenso movimento de troca.

Os temas recorrentes apontaram para o envolvimento presente na vida na manifestação triunfense. O medo, a curiosidade e o orgulho surgiram das lembranças daqueles que efetivamente presenciaram ou vivenciaram o folguedo dos mascarados e representam cicatrizes que sofreram metamorfoses com o tempo. Os três sentimentos atravessaram essas nove décadas de brincadeira, sobrepondo-se, aparecendo com intensidades diferenciadas nos diversos momentos vividos.

O medo apresentou-se de forma mais contundente nas primeiras décadas da tradicional manifestação, quando a estética do feio marcou efetivamente o folguedo.

A curiosidade permeou toda sua existência, pois o anonimato, o segredo, o mistério, envolveu participantes e assistentes, até os dias atuais. Observo que a dinâmica de permanências e mudanças presente na brincadeira interferiu muitas vezes na questão do anonimato, ampliando o seu movimento.

O orgulho aflorou das falas de antigos triunfenses e aparece com grande força nos depoimentos atuais. A visibilidade do Careta hoje, como símbolo identitário de

Triunfo, envolve a brincadeira no universo midiático, na cultura de massa. Moradores e brincantes orgulham-se da beleza e exuberância do folguedo, que representa a cidade.

E os Caretas continuam fazendo da tradição um renovar constante, a cada carnaval, a cada apresentação. Como uma mola propulsora do movimento, uma corrente que percorre as águas de um leito longínquo, um vento forte a soprar as velas de uma embarcação em alto mar, seguem os brincantes, vivenciando conflitos e prazeres, envoltos num imaginário que une, sob o desejo de manter a vida do folguedo. E assim segue a brincadeira, nas encruzilhadas traçadas entre o desenvolvimento e o envolvimento, em movimento constante da tradição que se mantém e se renova (Fig 10).

Figura 10: E a tradição continua seu movimento

Referências Bibliográficas

BAKHTIN, Mikhail. A Cultura Popular na Idade Média e Renascimento: O Contexto de François Rabelais. São Paulo: HUCITEC; Brasília: UNB, 1987.

BALANDIER, Georges. A Desordem: Elogio do Movimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

CHAUÍ, Marilena. Conformismo e Resistência: Aspectos da Cultura Popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986.

COSTA, Maria das Graças Vanderlei da. Os Caretas de Triunfo:a Forçada Brincadeira. Dissertação de Mestrado, PPGA- UFPE, 2007.

DEBORD, Guy. A Sociedade do Espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
HUIZINGA, Johann. Homo Ludens. Perspectiva: São Paulo, 1999.

LEITÃO, Cláudia Soares Sousa. Por Uma Ética da Estética: Uma Reflexão Acerca da "Ética Armorial" Nordestina. Fortaleza: UECE, 1997.

LOPES, Diana Rodrigues. Triunpho: a Corte do Sertão. 1. ed. Santa Cruz da Baixa Verde: Gráfica Folha do Interior, 2003.

MAFFESOLI, Michel. O Mistério da Conjunção: Ensaios sobre Comunicação, Corpo e Sociedade. Porto Alegre: Sulina, 2005.

_____. Notas Sobre a Pós-Modernidade: O Lugar Faz o Elo. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2004.

_____. No Fundo das Aparências. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

_____. O Tempo das Tribos: o Declínio do Individualismo nas Sociedades de Massa. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

MORIN, Edgar. Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro. 6. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2002.

_____. Cultura de Massas no Século XX: Neurose. 9.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

ORTEGA Y GASSET, José. A Ideia do Teatro. São Paulo: Perspectiva, 1991. Coleção Elos.

SIMMEL, Georg. O Segredo. In: Política e Trabalho: Revista de Ciências Sociais. Tradução Simone Maldonado. Paraíba: PPGA/UFPB. n. 15, setembro de 1999.

Disponível em: <http//www.google.com.br/cassandra_veras.tripod.com/sociologia/simmel/georg. htm> Acesso em 17 out. 2007.

Rede Globo, Globo Nordeste, Recife (PE), 2008. Documentário de 1 hora produzido pelo Depto do entretenimento. Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho "Mídia e Entretenimento", do XVII Encontro da Compós, na UNIP, São Paulo, SP, em junho de 2008.

O cordel do século XXI: percurso de continuidade, de transformação e de desenvolvimento

Linduarte Pereira Rodrigues
(UFPB / PROLING)

> É nesse espaço da sobreposição entre o apagar da identidade e sua inscrição tênue [...] que quero pôr em foco aqui a atenção dada [...] ao lugar de onde o sujeito fala ou é falado (BHABHA, 2001, p. 92).

Introdução

No cruzamento entre passado e presente, clássico e vulgar, oral e escrito, há o elemento do meio, o elemento de ligação, o "entre-lugar". Bhabha (2001) define este termo como o espaço da transição e nós pensamos ser coerente aproximar o seu sentido ao papel que o cordel desempenha na cultura brasileira. Uma cultura que se faz constantemente a partir do embate conflitante e, ao mesmo tempo, harmonioso de culturas diversas e de povos que, distantes de suas origens, unem os tecidos históricos de suas vivências numa espécie de colcha de retalhos, costurada pelo fio imaginário da memória de discursos fundadores provenientes de territórios estrangeiros.

Como elo entre estas culturas, o cordel une cada uma dessas histórias e figura como um *bricolage*, nos moldes de Lévi-Strauss (1989), um produto derivado da arte "chamada 'bruta' ou 'ingênua'", porém que "está apto a executar um grande número

de tarefas diversificadas" (p. 32- 33). Produto idealizado para servir como ponte de passagens, que liga e constroem narrativas, dando coerência às imagens trazidas à tona pela memória de cada grupo.

Dessa forma, conceitos como o de "entre-lugar", entre outros, propostos por Bhabha (2001), serão analisados neste trabalho e subsidiarão nossas reflexões acerca do papel que o cordel tem assumido mediante o percurso de continuidade de uma memória que se coloca frente aos desafios de transformação e desenvolvimento necessários para o envolvimento e a adaptação deste produto cultural ao sistema configurado para o século XXI.

O "entre-lugar" dos folhetos de cordel no século XXI

Cordel, folheto, livro, livrinho, estas e outras denominações tentam definir o objeto que faz parte de um universo multifacetado e que não se localiza em um pólo específico de significação. Diversão para uns, objeto de estudo para outros, o cordel consegue agradar "gregos e troianos". Talvez seja esta a razão de tamanha circularidade entre grupos diversos.

Antes era a feira o local onde o poeta popular ganhava aplausos, hoje é na academia que ele é o foco da atenção de muitos, como pudemos observar em dezembro de 2007, no auditório da Reitoria da UFPB, onde o poeta popular José Costa Leite, ao lado do seu contemporâneo, Ariano Suassuna, vocalizou uma pequena amostra de suas produções e encantou os presentes. Entrou calado no auditório e passou despercebido, mas ao falar, trouxe para si a marca da autoria, identificando-se com o poeta-personagem. Não houve um só enunciado que não fosse acompanhado por aplausos, gritos e assovios, performances que configuraram uma feira, só que em espaço acadêmico.

Como uma espécie de transposição cultural, aquele auditório se fez feira e o instante tradição da minoria. Embalado pelos aplausos e apoiado pelos gestos de confirmação de Suassuna, Costa Leite, se fez vate popular e implantou no agora o antes de uma tradição da memória dos excluídos. Provou que a voz é a performance da memória e que arranca do outro uma resposta de confirmação do que deve ser lembrado ou não-lembrado, porque, como bem demonstra Weinrich (2001), muito do que deve ser esquecido, ou silenciado.

Vemos, assim, que o cordel como elemento performático é um exemplo de escrita atravessada pela oralidade, pela voz (ZUMTHOR, 1993, 1997 e 2000). Para alguns, ele representa a cultura oral popular, para outros, é produção escrita que contém aproximações com o oral. No meio dessa discussão, faremos nossas reflexões a partir da crença que temos de que o cordel não pretende ser pontuado nem como um, nem como outro dessas derivações. Sendo o resultado do embate entre a cultura de dominação (escrita) e a cultura dos dominados (voz), ele se põe na fronteira entre estes dois pólos, como a ponte entre duas ideologias e fundindo-as e criando sua própria ideologia, mediada pelo conceito de fronteira postulado por Bhabha (2001): "a fronteira se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente, do além (p. 24)". Essa definição de fronteira provém de uma passagem de Martin Heidegger, autor da obra *Building, Dwelling, Thinking*. Nela, Martin Heidegger (*apud* Bhabha, 2001, p. 19), explicita que "uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual ago começa a se fazer presente".

Nesta perspectiva, percebemos que as narrativas do cordel testemunham acerca dos elementos que estão presentes numa e noutra cultura, com prioridade de quem está atento aos acontecimentos sociais da localidade. Ele celebra o novo, inaugura acontecimento, mediado pela experiência da transição. Não é à toa que seus manuscritos se apresentam como confidências de um povo que se localiza na fronteira entre o ontem e o hoje, mas com vistas para o além, o amanhã. Segundo Bhabha (2001, p. 19), o além "não é nem um novo horizonte, nem um abandono do passado" é está "no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão [...] aqui e lá, de todos os lados, [...], para lá e para cá, para frente e para trás".

Bhabha (2001, p. 23) explica que o "além" significa uma distância espacial, ele "marca um progresso, promete o futuro". Dessa forma, "o presente não pode mais ser encarado simplesmente como uma ruptura ou um vínculo com o passado e o futuro, não mais uma presença sincrônica: nossa auto-presença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada por suas descontinuidades, suas desigualdades, suas minorias". Vemos, assim, que os termos pós-modernidade, pós-colonialidade e pós-feminismo apontam com insistência para o além, mas "só poderão incorporar a energia inquieta e

revisionária deste se transformarem o presente em um lugar expandido e excêntrico de experiência e aquisição de poder". Para o autor, a significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que "os 'limites' [...] são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes - mulheres, colonizados, grupos minoritários, os portadores de sexualidades policiadas (p. 23-24)". Dessa forma, estar no "além" "é habitar um intermédio", enquanto residir "no além" é "ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural, reinscrever nossa comunalidade humana, histórica; tocar o futuro em seu lado de cá. [...] o espaço intermédio 'além' torna-se um espaço de intervenção no aqui e no agora (p. 27)".

O cordel tem esta propriedade de ser o elo entre o velho e o novo. Ele não está mais situado apenas na linha (barbante) que lhe sustenta na tradição, ele faz desta linha uma ponte e caminha em passos largos entre a tradição e o moderno, mergulhando, inclusive, nas ondas virtuais da Web, para assegurar o seu posto de pós, daquilo que, estando no presente, não abre mão do imaginário de sua gente para recontá-lo e manter acesa a chama de um povo que caminha entre tempos de modificação constante. Essa adaptação garante a manutenção da memória, porque a movência é a garantia da continuidade. Em contraste com o estático, sem pulsão, sem vida, o cordel sabe que seu local na cultura é no seio de um sistema de reinvenção do já existente, porque ele é o novo de um antes que sinaliza para um amanhã *continuum*. Por esta razão, não sei porque tanto agouro, tanto pesar em se falar numa possível morte de um produto que se renova em conjunto com a sociedade, renovando também os signos de sua cultura. O cordel é um exemplo da renovação do sujeito que ele representa.

Vale salientar que, em Pitta (2005), o imaginário constitui a própria essência do espírito, sendo o esforço do ser para erguer uma esperança viva diante e contra o mundo objetivo da morte, "à medida que o ato de criação (tanto artístico, como o de tornar algo significativo), é o impulso oriundo do ser (individual ou coletivo) completo (corpo, alma, sentimentos, sensibilidade, emoções...), é a raiz de tudo aquilo que, para o homem, existe" (p. 15).

Cabe, então, conceituar, nos moldes de Durand (2002, p. 18), que o termo imaginário compreende "o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*". Para ele, o imaginário surge como o grande

denominador fundamental onde estão contidas todas as criações do pensamento humano. Nesta perspectiva, o autor demarca o aspecto interdisciplinar dos estudos do imaginário, explicando que o imaginário é a "encruzilhada antropológica que permite esclarecer um aspecto de uma determinada ciência humana por um outro aspecto de uma outra". Pontua, assim, a universalidade da ciência do homem, afirmando que "todos os problemas relativos à significação, portanto ao símbolo e ao imaginário, não podem ser tratados – sem falsificação – por apenas uma das ciências humanas". Todo estudioso do imaginário humano "deve ter uma soma cultural tal que ultrapasse de longe – pelo conhecimento das línguas, dos povos, da história, das civilizações, etc".

Para Durand (2002, p. 25), "uma fenomenologia do imaginário deve, antes de tudo, entregar-se com complacência às imagens". Contudo, o autor relata que para as teorias intelectualistas, "a imagem não passa de um 'impedimento' para o processo ideativo (p. 28)". Assim, ele chama a atenção para o equívoco dessa concepção da imagem, meramente empírica, tendendo à lógica, mas que se resume a um estreitamento do pensamento, pois pretende um pensamento sem imagem e isto não é possível.

Nesta perspectiva, Durand (1998), destaca o caráter simbólico do imaginário humano, verificado no "conjunto do discurso social, político, banal, ideológico etc de uma sociedade e de uma época" (p. 158). Ele também concebe a estrutura definida como a relação entre elementos, seus subsistemas (DURAND, 2002). Além de ser infinita e repetida em todos os mitos da humanidade, desde o início da vida humana. Assim, a estrutura torna-se fundamental, logo arquetípica, e considera as forças do imaginário. Segundo o autor, atrás dessas formas estruturadas há, como fundamento, estruturas profundas, propostas por Bachelard (1990) como matéria e por Jung (2000) como arquétipos dinâmicos, isto é, sujeitos criadores.

Como expõe Bachelard (1990), a matéria é, em princípio, imaginação, imagens que nos transportam para outros planos, "traz-nos convicções quase imediatas que nascem associadas a devaneios inevitáveis fortemente enraizados no nosso inconsciente (p. 27)". É pautado pelas investigações acerca da idéia de inconsciente coletivo que Jung (2000) desenha o conceito de arquétipo, de fundamental importância para as investigações atuais, tanto para os estudos da psicologia quanto para os da mitologia e do campo das ciências da religião, pois "indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar" (p. 53). Nesta linhagem, o autor define

o inconsciente coletivo como sendo "uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo portanto uma aquisição pessoal" (p. 53). Já o inconsciente pessoal, "é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos" (p. 53). Ele pontua ainda que

> os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e portanto nunca foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em uma maior parte de complexos, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos (p. 53).

Dessa forma, Jung (2000) conclui que o arquétipo é uma forma preexistente. Ele defende a tese de que

> existe um segundo sistema psíquico, de caráter coletivo, não-pessoal, ao lado do nosso consciente, que por sua vez é de natureza inteiramente pessoal e que – mesmo quando lhe acrescentamos como apêndice o inconsciente pessoal – consideramos a única psique passível de experiência. O inconsciente coletivo não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Ele consiste de formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência (p. 54).

Por esta razão, Durand (1998) assinala que

> toda a estrutura significante é, portanto, «figurativa». Os «arquétipos» não são formas abstractas e estáticas, mas dinamismos figurativos, concavidades (ou moldes) que, necessariamente, se realizam e se preenchem - dois atos que o termo alemão *erfüllung* traduz bem – pelo meio ambiente imediato, o nicho ecológico. Surgem, então, as «grandes imagens» ou «imagens arquétipos», motivadas simultaneamente pelo inevitável meio cósmico (o curso do sol, o vento, a água, o fogo, a terra, a rocha, o curso e as fases da lua, o calor e o frio, etc.) e pelo incontornável «meio» sócio familiar (a mãe alimentadora, os outros: irmãos, pais, os chefes, etc) (p. 153).

Jung (1977) explica que diversos estudos já mostraram que "as mesmas formas simbólicas podem ser encontradas, sem sofrer qualquer mudança, nos ritos ou nos mitos de pequenas sociedades tribais ainda existentes nas fronteiras da nossa civilização" (p. 106). Isto demonstra que há conexões entre os valores que são veiculados e os símbolos que os representam desde o início de nossa história e que isso se repete para mostrar que também há conexão entre as diversas gerações humanas, porque os símbolos pertencem aos povos antigos e aos contemporâneos. Para o autor, isto se dá porque

> a mente inconsciente do homem moderno conserva a faculdade de fazer símbolos, antes expressos através das crenças e dos rituais do homem primitivo. E esta capacidade ainda continua a ter uma importância psíquica vital. Dependemos, muito mais do que imaginamos, das mensagens trazidas por estes símbolos, e tanto a nossa atitude como o nosso comportamento são profundamente influenciados por elas (p. 107).

Diante do exposto, verificamos que a estrutura possui um valor figurativo que atende, por sua relatividade, aos estudos do imaginário. O cordel é ele mesmo uma prova disso. Ele está na encruzilhada de culturas geograficamente separadas, mas que pela memória se interligam. Chegou ao Brasil via Portugal, mas com agarras nas culturas espanhola (*pliegos sueltos*), francesa (*littèratue de colportage*) e inglesa (*chapbook*). Dessa forma, ele é a fusão de culturas que se aglomeram no hoje e inaugura uma nova voz, um novo discurso. Ele traz consigo o discurso do estrangeiro que fala de um espaço que não é seu por tradição e origem, mas que foi adquirido por imposição do poder do colonizador. Sua fala é proveniente de um lugar que lhe institui o posto de colonizado, aquele que, estando no "entre-lugar", vocaliza um discurso que vem de uma memória perpassada por culturas estrangeiras. Como assinala Bhabha (2001, p. 20), "entre-lugar" quer dizer: ultrapassar as "narrativas de subjetividades originárias e iniciais" e "focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais". São esses "entre-lugares" que "fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade".

Para Bhabha (2001, p. 21), o sujeito que fala da/na periferia (entre-lugar) possui o direito de se expressar, a partir de um poder autorizado não pela persistência na tradição, mas pela sua localização periférica. Ele é alimentado "pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão 'na minoria'". Seguindo esta linha de pensamento, temos que o reconhecimento que a tradição concede é uma forma parcial de identificação, porque "ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição 'recebida'".

Dessa forma, e sustentado pelas analogias de Green, Bhabha (2001, p. 22) enfatiza que a fronteira, bem como a ponte, é o lugar de passagem, da travessia: "Sempre, e sempre de modo diferente, a ponte acompanha os caminhos morosos ou apressados dos homens para lá e para cá, de modo que eles possam alcançar outras margens... A ponte reúne enquanto passagem que atravessa (BHABHA, 2001, p 24)". O autor explica que Green desloca a lógica binária através da qual identidades de diferença são com freqüência construídas. Green usa a imagem do sótão, do compartimento da caldeira e do poço da escada para fazer associações entre as divisões binárias: superior / inferior, céu / inferno; e explica que:

> O poço da escada como espaço liminar, situado no meio das designações de identidade, transforma-se no processo de interação simbólica, o tecido de ligação que constrói a diferença entre superior e inferior, negro e branco. O ir e vir do poço da escada, o movimento temporal e a passagem que ele propicia, evita que as identidades a cada extremidade dele se estabeleçam em polaridades primordiais. Esta passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta (GREEN, *apud* Bhabha, 2001, p. 22).

Assim sendo, o poeta popular diz ser a voz do outro que se faz nele, no espaço do Eu, porque o Eu é a ponte. Discurso fundador revisado. Tradição que se refaz no hoje, no agora, o mesmo num outro. Um lá que se faz no aqui e agora de um sujeito múltiplo em terreno adaptado. É me colocando no lugar do outro que eu garanto a instalação

da significação no contexto de produção dos discursos circulares. Este terceiro sujeito inaugura consigo um terceiro espaço, que Bhabha (2001, p. 65) fundamenta a partir de Fanon, como sendo o espaço da luta política, "a zona de instabilidade oculta onde o povo reside". No pensamento fanoniano, "nenhuma cultura é jamais unitária em si mesma, nem simplesmente dualista na relação do Eu com o Outro". Ao falar sobre os outros e julgá-los "nos colocamos na posição deles". Nesta relação é possível enxergar o fundamento do "terceiro espaço". Assim, Bhabha (2001, p. 66-68) desenha o conceito de terceiro espaço a partir da seguinte passagem:

> O pacto da interpretação nunca é simplesmente um ato de comunicação entre o Eu e o Você designados no enunciado. A produção de sentido requer que esses dois lugares sejam mobilizados na passagem por um Terceiro Espaço, que representa tanto as condições gerais da linguagem quanto a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência. O que essa relação inconsciente introduz é uma ambivalência no ato da interpretação. [...] É o Terceiro Espaço que, embora em si irrepresentável, constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo.

É através do conceito de terceiro espaço de enunciação, proposto por Bhabha (2001, p. 69), que encontraremos a condição prévia para a articulação da diferença cultural. Ele é "algo que acompanha a 'assimilação de contrários' que cria a instabilidade oculta que pressagia poderosas mudanças culturais". Dessa forma,

> é significativo que as capacidades produtivas desse Terceiro Espaço tenham proveniência colonial ou pós-colonial. Isso porque a disposição de descer àquele território estrangeiro [...] pode revelar que o reconhecimento teórico do espaço-cisão da enunciação é capaz de abrir o caminho à conceitualização de uma cultura internacional, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na diversidade de culturas, mas na inscrição e articulação do hibridismo da cultura.

Para o autor, este espaço surge a partir da relação do "inter", o fio cortante da tradução e da negociação; com o "entre-lugar", que carrega o fardo do significado da cultura. Esta relação permite vislumbrar as histórias nacionais, antinacionalistas, do povo. Explorando esse Terceiro Espaço, poderemos "evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos (p. 69)". Assim, como apresentado em *Os Versos Satânicos*, "o olho mais fiel pode agora ser aquele da visão dupla do migrante" e, dessa forma, "cada vez mais, as culturas 'nacionais' estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas" (p. 25)".

O poeta popular não tem localidade fixa, cidadão do mundo ou nômade são atribuições que nos levam a crer na relevância do seu transitar, sendo a marca determinante desse sujeito pós-moderno. Sensível ao olhar e certeiro no ver, ele faz da condição de migrante a relevância de sua representação. Seu objetivo é guardar em seu escrito tudo que julga como importante para a posteridade. Sua obsessão está em proporcionar o novo a partir do já existente, o reinventado. Nestes moldes, verificamos que

> O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com "o novo" [...]. Ele cria uma idéia de novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um "entre-lugar" contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O 'passado- presente' torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver (BHABHA, 2001, p. 27).

Dessa forma, vemos que no universo dos folhetos de cordel, a aproximação com a fênix, ave que renasce das cinzas, é uma triste comparação. O cordel não renasce, ele não é retorno. O cordel nunca morre e sim se mantém, renova-se e se adapta as condições de cada contexto social ao qual está inserido. Como costuma dizer o poeta popular Manoel Monteiro, o cordel tem sete vidas. Assim sendo, ele é um fio *continuum* de constante movência, sem parada certa ou morte que o cale, pois não há renascimento: o cordel se mantém vivo desde a sua origem no embate de culturas que se aproximam ideologicamente.

Poderíamos, no entanto, aproximar o mito da fênix ao cordel se levássemos em conta o fato da fênix poder carregar uma grande quantidade de peso sobre as suas

costas. O mito descreve que a fênix chegava a transportar o equivalente a um elefante. Pequena ave que transporta tanto peso, é assim também o cordel, pequena escritura que carrega as vozes de tantas tradições. Geralmente são oito páginas de uma memória incalculável de tradições renovadas e adaptadas aos leitores/ouvintes contemporâneos. Comparada ao benu, ave sagrada para os egípcios e que, assim como a fênix para os gregos, tinha o poder de elevar ao Sol, o cordel também tem a propriedade de nos fazer ver, nos trazer a epifania, a revelação da *enargeia*. Suas vozes cantam, porque ele também é música. Canta os cânticos de louvores ou de piedade. Relata ou suplica acerca das condições de sua travessia. São discursos imbricados por uma retórica de fixação de imagens enunciadas num plano de significação das identidades que se fundem num processo *continuum* de refacção dos sentidos de uma existência continuada e registrados em manuscritos da memória popular.

Em consonância com isto, temos em Bhabha (2001, p. 48) que a intervenção histórica se dá através do evento histórico, sendo representado no discurso, de algum modo, fora de controle. Dessa forma, faz-se necessário "reconhecer a força da escrita, sua metaforicidade e seu discurso retórico, como matriz produtiva que define o 'social' e o torna disponível como objetivo da e para a ação". Porque a textualidade "não é simplesmente uma expressão ideológica de segunda ordem ou um sintoma verbal de um sujeito político pré-dado". O sujeito político é a matéria da política, é um evento discursivo, sua crise de identificação "é inaugurada na performance textual que apresenta uma certa 'diferença' no interior da significação de qualquer sistema político isolado".

Dessa forma, enfatizamos que o cordel não nasce ou renasce, ele já nasceu e se mantém mediante uma tendência de mover-se e adaptar-se entre locais e culturas diversas. Por isso, ele não é produto de elite e nem produto de "ignorantes" e sim rastro constante do trajeto antropológico daqueles que são vistos como minorias. Assim, ele é o espaço renovado para o dizer hibrido, definido por Bhabha (2001) como a enunciação dos que habitam na margem, no terceiro espaço. Aqueles que fixam a fronteira como o local da cultura.

Nestes moldes, o cordel é um exemplo de enunciação híbrida. Ele está presente nas diversas culturas, fazendo presença ou impondo uma presença que ameaça as bases da cultura que sempre teve o espaço da voz. Agora, essa cultura de poder se vê ameaçada por um sujeito que, sendo de fora, enxerga limpidamente a sujeira desenhada pela história de uma classe dominante.

Bhabha (2001, p. 54-55) sugere que evidenciar a importância do momento híbrido de mudança política é constatar o valor transformacional da mudança que reside na rearticulação, ou tradução, de elementos que "não são nem o Um (a classe trabalhadora como unidade) nem o Outro (as políticas de gênero), mas algo a mais, que contesta os termos e territórios de ambos". Para o autor, "há uma negociação entre gênero e classe, em que cada formação enfrenta as fronteiras deslocadas e diferenciadas de sua representação como grupo e os lugares enunciativos nos quais os limites e limitações do poder social são confrontados em uma relação agonística". Assim sendo, o autor observa que "a enunciação da diferença cultural problematiza a divisão binária de passado e presente, tradição e modernidade, no nível da representação cultural e de sua interpelação legítima (p. 64)". E, dessa forma, busca solucionar o problema que se coloca no trâmite da constatação que impõe que, "ao significar o presente, algo vem a ser repetido, relocado e traduzido em nome da tradição, sob a aparência de um passado que não é necessariamente um signo fiel da memória histórica, mas uma estratégia de representação da autoridade em termos do artifício do arcaico (p. 64)".

Sustentado pelos dizeres de Lyotard e Foucault, Bhabha (2001, p. 93) aponta o ritmo pulsante do tempo do enunciado como o responsável pelo desenho da narrativa da tradição. Com Lyotard, ele sugere que nas "tradições populares [...] nada se acumula, ou seja, as narrativas devem ser repetidas o tempo todo porque são esquecidas todo o tempo". E o que não é esquecido "é o ritmo temporal que não pára de enviar as narrativas para o esquecimento". Em Foucault, ele destaca que o motivo deste esquecimento se dá porque "a linguagem sempre parece estar habitada pelo outro, pelo outro lugar, o distante; ela é esvaziada pela distância". Dessa forma, Bhabha, conclui que "esta é uma situação de constante encaixe, que torna impossível encontrar um primeiro enunciador".

Como elemento híbrido de uma cultura híbrida, o cordel se impõe como voz de um tempo e de um espaço situado, que não fica apenas nos relatos de acontecimentos locais. Extrapolando a fronteira que separa o espaço geográfico e social, o cordel informa, denuncia e relata com propriedade as coisas que estão efetuando mudanças na sociedade. Diferente da ideia de que o folheto é uma espécie de jornal do povo, preferimos acreditar no sincretismo material deste manuscrito atravessado por metáforas de acontecimento e que escapa a uma designação única. Seu discurso é atualizado mediante ao seu deslocamento no tempo e no espaço das enunciações

vivenciadas pelos sujeitos relacionados com estas produções. E, dessa forma, o folheto de cordel se põe como escritura significativa da modernidade, aproximando-se, assim, do ideal de discurso contemporâneo, de teóricos que, como Bhabha (2001, p. 338), crêem que "o discurso da modernidade é significado a partir do entre-tempo, ou cesura temporal, que emerge na tensão entre o memorável acontecimento da modernidade como símbolo da continuidade do progresso e a temporalidade interruptora do signo do presente, a contingência dos tempos modernos". Para o autor, a demarcação deste espaço-tempo (entre-tempo) determina a efetivação do discurso da modernidade. Sem ele não há "além", não haverá um tempo que extrapole o colonial, que permita calar a voz do colonizador e ceder ao colonizado a dinâmica da enunciação. Permitir que a história seja contada a partir de um dizer híbrido é entregar as chaves que possibilitam a abertura de um baú de vozes que por tempos foram silenciadas. Vozes que falam de um entre- lugar, de um entre-tempo, da fronteira. Por esta razão, cabe termos a consciência de que

> Sem o entre-tempo pós-colonial o discurso da modernidade não pode, acredito, ser escrito; com o passado projetivo ele pode ser inscrito como uma narrativa histórica da alteridade que explora formas de antagonismo e contradição social que ainda não tiveram uma representação adequada, identidades políticas em processo de formação, enunciações culturais no ato do hibridismo, no processo de tradução e transvaloração de diferenças culturais (BHABHA, 2001, p. 347).

O cordel não tem uma instituição que autoriza o seu dizer, mesmo assim, ele impõe um direito de trazer à tona a voz que denuncia, moraliza e faz crer sem nenhuma forma de censura. Ele é profecia e revela um além que caminha em nossa direção. Não traz o futuro para um presente, mas projeta o eu de hoje no além que é o resultado da aglutinação do presente-passado com vistas num futuro. Nesta perspectiva, não cabe falar em ressurgimento de algo que nunca deixou e nem deixará de existir, porque sempre haverá diferenças e um espaço de aproximação das diferenças, das varias vozes, híbridas, dissonantes, mas reveladoras do papel do colonizado em terras de colonos. E num Brasil colonizado, o cordel é a marca constante da pré-colonização e da pós-colonização, da contínua necessidade de se fazer colônias, como Portugal fez ao impor

suas coesões, como os EUA continuam fazendo e como a China sinaliza fazer no futuro. O cordel está atento para estas mudanças e para tudo isto tem explicação. Porque não há, neste caso, o nascimento de um fato, este é, apenas, o arquétipo da relação entre dominador e dominado se renovando em meio às narrativas contemporâneas.

Como percebemos, o cordel se adapta às condições de cada tempo. Por esta razão, o cordel do século XXI, torna-se a ponte entre o antes e o depois e se põe como signo de uma cultura do pós. Longe de classificá-lo como atemporal, preferimos crer na adaptabilidade de mudar conforme o terreno e a situação ideológica que se encontra. Dessa forma, sustentamos que a constante renovação dessa escritura, propicia o poder de narrar, descrever e argumentar acerca do homem, de sua origem e do além de sua existência.

A escritura/voz do povo sempre foi algo constante nas diversas culturas e como diria o poeta popular essas vozes são inspirações divinas que se fazem presentes entre os povos, a partir do discurso revelador de um visionário. Visão ou imaginação, quem saberia discernir?! Mais valioso é crer na visão imagética, como diria Santo Agostinho (1964), do dizer daquele que se insere no dito e assegura uma verdade acompanhada de um olhar para o além e para o altíssimo. Essa "verdade verdadeira", como assegura o poeta popular, está distante do colonizador. Suplicar por chuva, chorar a morte do seu gado e o abandono de sua terra, não é apenas um relato de verdade, mas é também uma denúncia das reais condições enfrentadas pela instabilidade econômica do povo nordestino. Também é a fotografia da falta de água, comida, saúde, desenvolvimento, esperança etc. Discurso mais atual que este seria impossível. Sensível aos fatos que circulam de tempos em tempos, o poeta popular faz o outro crer na verdade estampada desde a capa do folheto ao discurso textualizado pela escritura da voz. Nada melhor do que o discurso direto para fazer crer na verdade do dito! Não é preciso aspas ou travessão, o poeta inicia com a marca da palavra e todo o texto é o testemunho de uma voz que sustenta uma realidade jamais contestada. Quem duvidaria de um sujeito que é testemunha ocular. Sua voz inaugura um espaço de promessa e de profecia de acontecimento, além de servir como lentes de aumento para os que se negam a enxergar.

Ultimamente, vemos que as crises econômicas e os desarranjos climáticos causados pelo aquecimento global, servem de base para produções sustentadas pelo imaginário que rege as profecias de "fim de mundo". Dessa forma, o imaginário religioso

cristalizado nas regiões onde o cordel circula é rearranjado em esquemas escatológicos que buscam trazer a discussão do além como espaço de desfecho, como julgamento final das ações humanas.

Como percebido, a associação com o sagrado é constante. O cordel também está na fronteira entre o sagrado e o profano. É a ponte entre o homem e o divino, porque exemplifica, moraliza, faz ver as imagens que mancham a alma do homem e podem levá-lo ao fim de sua existência ou a salvação de sua vida. Na internet o cordel ganha asas virtuais e viaja num mundo dito sem fronteiras. Mas há ou não fronteiras no espaço virtual onde o cordel transita? Um dos grandes desafios desse novo gênero do cordel, o cordel digital, é sua aceitação dentre aqueles que sustentam que cordel é só o da tradição.

Conclusão

Este conjunto de vozes pretendeu demonstrar que o cordel, atento aos acontecimentos mundiais e que afetam o nosso povo, sinaliza para os atravessamentos ideológicos que cruzam as fronteiras dos sistemas econômicos e sociais. Desenha uma trama onde os sujeitos envolvidos interagem e são influenciados por uma lógica binária do poder colonizador. Ele mesmo (o cordel) invade estes territórios e impõe sua forma de análise fenomenológica dos sistemas de dominação. É a voz da minoria (Ginzburg, 2006 e 2007) na trama histórica de uma narrativa de esquerda e de direita, onde o importante não é só o resultado (o queijo), mas também o processo (os rastros) e os meios (os vermes), sujeitos construtores, os personagens (reais e fictícios) do cordel, que desenham e são desenhados pela historia, sendo analisados e avaliados pela ideologia presente em narrativas de sobrevivência, de envolvimento e desenvolvimento com o/no novo, "pequenos" lugares de renovação que provam que "as novidades, ou melhor, as rupturas abrem caminho através da reafirmação da continuidade com o passado" (GINZBURG, 2007, p. 259), porque "todos os livros [os folhetos de cordel] estão abertos ao mesmo tempo" (RICOEUR, 2007, p. 19).

Dessa forma, o folheto de cordel se põe como escritura significativa da modernidade, pois é atravessado pela palavra, isto é, pela voz que o atualiza e garante o dizer de uma subjetividade-objetiva que o faz aproximar-se, assim, do ideal de discurso

em via contemporânea. Ele é memória social, materializada por uma estrutura discursiva (ACHARD, 2007), mas também é acontecimento (Pêcheux, 2007), memória entendida como entrecruzamento dos sentidos imbuídos entre o elemento mítico, a prática e a história individual e social de cada um na cultura. Uma memória-acontecimento, materializada em imagem, visual ou acústica, ou uma imagem acústica, que "funciona enquanto diagrama, esquema ou trajeto enunciativo" (p. 51).

Este é o cordel em travessia pelo século XXI.

Referências bibliográficas

ACHARD, Pierre. Memória e produção discursiva do sentido. In: ACHARD, Pierre. (Org). **Papel da memória**. 2. Ed. São Paulo: Pontes Editores, 2007.

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. São Paulo: Edameris, 1964.

BACHELARD, Gaston. **O materialismo racional**. Lisboa: edições 70, 1990.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

DURAND, Gilbert. **Campos do imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia da Letras, 2006.

_____. **O fio e os rastros:** verdadeiro, falso, fictício. SP: Companhia das Letras, 2007.

JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

_____. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papirus, 1989.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 6. Ed. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.

PÊCHEUX, Michel. Papel da memória. In: ACHARD, Pierre. (Org). **Papel da memória**. 2. Ed. São Paulo: Pontes Editores, 2007.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. São Paulo: editora da UNICAMP, 2007.

WEINRICH, Harald. **Lete**: arte e crítica do esquecimento. Rio de janeiro: civilização brasileira, 2001.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____ . **Introdução à poesia oral**. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____ . **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Hucitec, 2000.

Ninhos de envolvimento

Hugo Menezes
(UFPE)
Luciana Gama
(UFPE)
Maria das Graças V. da Costa
(UFPE)

Introdução

O homem procura, através dos tempos, trilhar os caminhos do desenvolvimento, colocando como necessidade e aspiração a busca pela modernidade, pela tecnologia e pelo poder. Afastando-se e dissociando-se da natureza da qual faz parte, encontra-se prisioneiro de suas próprias armadilhas. Na procura da felicidade vive, porém, um contínuo processo de inventar e reinventar meios que o ajudem a enfrentar, de forma mais positiva, os efeitos planetários do progresso e do afastamento trazido por este.

Nas cidades, muralhas de cimento e vidro, floresta de arranha-céus onde cada um vive a frieza de uma camuflada individualidade, as pessoas passam a exercitar cotidianamente a contínua transgressão dessa fronteiras, buscando a proximidade e o envolvimento em contextos mais simples de convivência. Assim, passam a vivenciar a construção de pequenos grupos nos quais possam se sentir envolvidos. Neles, os sentimentos de pertencimento e identidade surgem de forma plena.

Como pássaros que procuram o aconchego e a segurança, os homens vão construindo o que chamamos de *ninhos de envolvimento* e exercitando a fluidez de convívios temporários que podem vir a se tornar relações mais estáveis e duradouras. Segundo Zygmunt Bauman (2005) nos dias atuais o pertencimento e a identidade não possuem a solidez de uma rocha e são elementos negociáveis, renováveis, matéria caracterizada pela fluidez.

Gilbert Durand (2001) desenvolvendo seu estudo sobre o imaginário utiliza o conceito de *bacia semântica* e nos traz elementos para pensarmos sobre a formação desses *ninhos* percebidos no cotidiano das grandes cidades. Como os pequenos filetes d'água descritos por esses grupos, formados a partir das matérias do sensível são de suma importância como elementos de transformação, de renovação e de conjunção. As minúsculas correntes, ao se juntarem no conjunto da vida do homem geram divisores de águas, com dimensões mais significativas, até constituírem um novo curso, um novo rio, resultado de relações de convívio e de envolvimento. Podemos enumerar dezenas desses *ninhos* que surgem constantemente nas metrópoles de todo o mundo. Tais grupos alimentam o sentimento de pertencimento e absorvem indivíduos com interesses afins, que se aproximam. Neste contexto são formadas reuniões nas ruas e estabelecimentos dos centros urbanos: lugares de encontro.

Nestes espaços, as pessoas vivem em contínuo processo de redefinir-se e encontram uma forma prazerosa de conjugar o verbo da proximidade. Deixando de ser apenas ávidos espectadores dos dramas urbanos que ocorrem na cidade grande, os indivíduos procuram redutos nos quais possam sentir a presença do outro.

Estes *ninhos de envolvimento* não têm a estabilidade de um convívio familiar ou a proximidade de uma comunidade de vizinhança moldada nos antigos agrupamentos residenciais. Eles são voláteis e encantadores e cumprem sua função de identificação. "Quando a identidade perde as âncoras sociais que a faziam parecer 'natural', predeterminada e inesgotável, a 'identificação' se torna cada vez mais importante para os indivíduos que buscam desesperadamente um 'nós' a que possam pedir acesso." (BAUMAN, 2005, p.30).

Bauman observa que nos antigos lugares em que o sentimento de pertencimento era tradicionalmente investido, como a família, o trabalho e a vizinhança, hoje são indisponíveis ou são indignos de confiança, "de modo que é improvável que façam calar

a sede por convívio ou aplaquem o medo da solidão e do abandono." (BAUMAN, 2005, p. 37). Nesta perspectiva, novos lugares surgem para aplacar a sede de envolvimento.

O lugar faz o elo e constitui um vínculo a partir de valores arraigados, como a língua, a culinária, as posturas corporais (Maffesoli, 2004). E nos diversos lugares-ninhos, encontramos as *tribos* . "Tribos religiosas, sexuais, culturais, esportivas, musicais; o número delas é infinito e sua estrutura é idêntica – ajuda mútua, compartição dos sentimentos, ambiente afetuoso." (MAFFESOLI, 2004, p. 24). A cidade do Recife é exemplo de metrópole que vivencia essa realidade, e dentre essa teia de convívios podemos destacar alguns desses *ninhos* e tentar compreender as relações que se estabelecem entre esses pássaros-homens, ávidos por vôos coletivos.

Mesa de Samba: música e encontro

> (...) Essas relações tornam-se relações animadas por e a partir do que é intrínseco, vivido no dia-a-dia, de um modo orgânico; além disso, elas tornam a centrar-se sobre o que é da ordem da proximidade. Em suma, o laço social torna-se emocional (MAFFESOLI, 1996, p.12).

Recife antigo. Ruas que guardam a história marcada nas calçadas em pedra, no casario multicor, nos sobrados azulejados, nas praças verdejantes, nos bares animados por clientes assíduos. Ruas que revivem o prazer do encontro e são cenários para se viver um presente reencantado. Dentre elas, a Rua da Moeda abraça diversos tipos de manifestações culturais que geram apresentações no decorrer do ano. Naquele logradouro se podem presenciar tanto encontros de grupos tradicionais, como Caboclinhos, Afoxés e Maracatus, como também encontrar as tribos de roqueiros

Na Rua da Moeda a música serviu como pretexto para a formação de um *ninho* de artistas que cultivavam a esperança de tornar o samba uma manifestação reconhecida em Pernambuco, mais especificamente na cidade do Recife. E o envolvimento tornou-se cimento para a construção de relações (Figs. 01 e 02).

> A Mesa de Samba Autoral de Pernambuco é um coletivo de compositores/ intérpretes e músicos associados com o objetivo de criar uma alternativa de

> divulgação e sustentabilidade para os seus trabalhos. No caso em questão constitui nosso interesse e compromisso comuns, a luta pela preservação da autêntica raiz do samba em Pernambuco, fortalecendo a produção autoral e com isso a renovação de quadros e do patrimônio musical (Rui Ribeiro).

Figuras 01 e 02: Na Rua da Moeda um Ninho de Artistas

Ali, no Bar Confraria do Samba acontecem reuniões quinzenais, abertas ao público, gratuitas: verdadeiras rodas de samba, onde está franqueada a participação de convidados que desejem exibir sua produção autoral. Maffesoli destaca, na efervescência das grandes metrópoles, a excitação do prazer musical e esportivo (...) sem esquecer o jogo da aparência, onde o corpo se exibe em uma teatralidade contínua e onipresente" (1996, p.13). A música, o ritmo, a percussão, o gingado, o canto, o coro, a bebida e o tira-gosto, tudo isso são elementos que contém os verbos da proximidade.

Profissionais das mais diversas áreas envolvidos por um objetivo simples e comum, construíram um ninho musical. "Por ela [a Mesa] já passaram técnicos, barbeiro, advogado, médico, dona de casa etc, comprovando que neste ambiente todos se nivelam através do exercício de sua criatividade." (Rui Ribeiro).

E participando da prazerosa possibilidade de estar junto a Mesa apresenta-se como um exercício coletivo para o enriquecimento musical mútuo, oferecendo a seus membros uma maior visibilidade. Neste contexto ela é reconhecida como um movimento de preservação da identidade cultural e de auto-afirmação da cidadania,

na qual se dividem atribuições e socializam-se ganhos. “Para ser um membro efetivo da Mesa é exigido apenas o comparecimento assíduo às reuniões, a produção autoral regular (individual ou através de parcerias) e acima de tudo a capacidade de priorizar o coletivo.” (Rui Ribeiro).

Cresce o número de novos admiradores que passam a participar das reuniões quinzenais. Os presentes começam a reconhecer o trabalho dos artistas, a valorizar o samba como expressão cultural do Recife, a compartilhar com os músicos, cantores e autores a experiência comum da socialidade (Figs. 03 e 04).

Conheci o trabalho da Mesa de Samba Autoral de Pernambuco no finalzinho de 2006 e desde então tenho acompanhado as apresentações do grupo. E falar sobre o trabalho desenvolvido por estes músicos é simplesmente falar da alma da Mesa. Pois é desta forma que eles se apresentam, de alma aberta, com uma energia contagiante que reflete o compromisso, o respeito, e a dedicação dos mesmos com o que fazem. E isto certamente atrai as pessoas, pois na Roda não há diferenças o público se sente integrante do grupo, canta, dança, vibra, se emociona (Glauce Oliveira).

Figuras 03 e 04: Cresce o número de participantes da Roda de Samba, *ninho de envolvimento.*

E nesse jogo de trocas, a comunicação entre os membros e participantes se faz naquele tempo-lugar[1] onde o interesse comum é o da proximidade. "A comunicação é antes de mais nada proxêmica. A comunicação transforma-se em comunhão." (MAFFESOLI, 2004, p. 56).

A Roda na realidade trata-se de um ritual tribal de troca de energia, propiciando o acolhimento, a sociabilidade, o bem-estar e a elevação da auto-estima. A Mesa, sem dúvida, contribui para o aprofundamento da amizade, da solidariedade e afinidade ideológica (Rui Ribeiro).

Academia: saúde, beleza e interação social

O corpo que se pavoneia, é causa e efeito de toda socialidade dinâmica e é a manifestação privilegiada da estética: " [...] o de experimentar junto emoções, participar do mesmo do mesmo ambiente, comungar dos mesmos valores, perder-se, enfim, numa teatralidade geral, permitindo, assim, a todos esses elementos que fazem a superfície das coisas e das pessoas fazer sentido". (MAFFESOLI, 1996, p.163).

Durante o caminhar da história a abordagem sobre o *corpo* na Filosofia ocidental foi, predominantemente, marcada pelo dualismo: separação entre corpo e alma, matéria e espírito. Nesse processo de busca e interpretação, o corpo foi muitas vezes tido como um obstáculo à realização do bem e da verdade que a alma podia inspirar, através das idéias. A história registra também, em muitos momentos, a busca de uma convivência harmônica entre corpo e alma, razão e sensibilidade. Nesta perspectiva, o culto ao corpo é visto muitas vezes num sentido de totalidade e de elevação de humanidade. No século XX, Merleau-Ponty reconhece que a partir do corpo o sujeito se situa no mundo. Destaca a complexidade do corpo e do movimento, percebendo esses elementos como expressão singular do ser humano. Neste contexto, o corpo é sexualidade, é linguagem, é movimento, é obra de arte (NÓBREGA, 2005).

Num processo desenfreado de desenvolvimento, de evolução tecnológica, de corrida em favor de um tempo usado para a produção, de busca pela sobrevivência e

1 Maffesoli utiliza o conceito de tempo-lugar no qual se desenvolvem as relações cotidianas. "Naturalmente, devemos estar atentos ao componente relacional da vida. O homem em relação. Não apenas a relação interindividual, mas também a que me liga a um território, a uma cidade, a um meio ambiente natural que compartilho com os outros. Estas são pequenas histórias do dia-a-dia: tempo que se cristaliza em espaço." (1987, p.169).

acúmulo, o homem percebe a real necessidade de rever os cuidados com seu corpo. Hora na intenção de uma maior aproximação dos padrões ideais de beleza, hora como forma de melhorar a qualidade de vida e saúde, as pessoas tentam executar práticas corporais nos mais diversos locais da cidade, como parques públicos, clubes e academias. Corpo que se mostra, que se pavoneia e que vive o prazer da conjunção. "(...) O corpo que se mostra é, nas suas diversas modulações, um corpo coletivo. Corpo que come e que toca junto, corpo que canta e que dança em coro, corpo que se ornamenta para festas coletivas, corpo, enfim, que se epifaniza em telas de televisão" (MAFFESOLI, 1996:184)

Esses lugares tornam-se redutos que passam a fazer parte da vida cotidiana dos usuários, ajudando-lhes não apenas a cuidar e a mostrar seu corpo, mas a participar do processo de socialização e envolvimento com *o outro*. Pelo corpo, pela expressão corporal, diferenciamo-nos das outras pessoas, marcamos nossa presença, nossa identidade" (NÓBREGA, 2005, p. 52), mas nesse contexto percebemos que:

> Uma academia não é somente um local onde as pessoas simplesmente entram para fazer uma atividade física, mas além disso formam um grupo social de onde surgem grandes amizades. Participam de festas, comemorações de datas representativas, viagens: um verdadeiro *point* de encontro (Fátima Machado).[2]

Reconhecida como mais um *ninho de envolvimento*, a academia po=ssa a fazer parte da vida de seus usuários. Nela, crianças, adolescentes, jovens e idosos desenvolvem práticas corporais como ballet, musculação, ginástica, judô, alongamento, e outras práticas que propiciam maior resistência corporal, saúde e bem estar. Estas atividades não tratam apenas do corpo físico, individual, mas permeiam o universo do *corpo coletivo*: aquele formado sobre a égide do espaço compartilhado (Figs. 05 e 06).

Os espaços dedicados à prática de atividades físicas ou de um modo geral de lazer, tendem a formar pequenos grupos e subgrupos de indivíduos com o mesmo interesse ou com interesses diferentes. No caso das academias representa, para os usuários e funcionários um espaço aberto não somente para o cuidado com o corpo e sim um ambiente para relaxar e diminuir o estresse do dia a dia. Isso acontece porque é um ambiente propício para os indivíduos interagirem entre si por meio da convivência

2 Fátima é professora de Educação Física e proprietária da Academia Fátima Machado, localizada no bairro da Madalena. Lecionando ballet, e ginástica percebe a importância das relações que se desenvolvem no seu estabelecimento de ensino.

diária em um espaço reduzido onde acaba acontecendo tanto o contato físico como o verbal (Cezar Rocha).[3]

Figuras 05 e 06: Na academia formam-se grupos que convivem neste ninho

Fora as atividades desenvolvidas na própria academia, encontros são marcados nas praias, nas festas, nas residências, ampliando as relações construídas. "A academia consegue ainda reunir pessoas de todas as idades, etnias, sexo, camadas sociais, em uma convivência democrática e harmoniosa, atendendo a vários objetivos diferentes." (Fátima Machado). E nesse processo de troca, um *ninho* é formado, envolvendo aqueles que necessitam interagir com o outro, descobrindo caminhos que ajudem a superar as tensões vividas nas grandes metrópoles.

> Numa sociedade onde as pessoas por motivos diversos vivem isoladas em suas residências ou têm uma atividade profissional muito estressante a academia também funciona como laser, terapia e relaxamento, uma vez que os usuários estão interagindo com outras pessoas, conversando, desabafando quase sempre seus problemas (Fátima Machado).

3 Além de professor Cezar é também usuário da academia e vivencia, no dia a dia, as relações nela estabelecidas.

As Quadrilhas Juninas: um Ninho em Festa

Pois é justamente do corpo social que se trata na atração e na repulsão. Primeiramente do corpo pessoal [...] com seus humores, sua sensualidade, suas exigências e suas limitações; depois, do corpo que encontra e roça outros corpos; por fim, de um corpo coletivo, um corpo místico, segundo a tradição cristã, resultante dos fluxos, dos contatos, das tentativas de evitar-se, das acomodações induzidas pelo espaço compartilhado. (MAFFESOLI, 2005; 19).

As quadrilhas juninas mais do que belíssimos espetáculos públicos que se tornaram nos últimos 20 anos configuram-se como espaços de sociabilidade, sobretudo da juventude da cidade. Os dados de campo mostram a predominância de quadrilheiros com uma faixa etária média de 15 a 30 anos, o que evidencia a participação dos jovens recifenses nesta manifestação, caracterizando-a como um folguedo popular essencialmente da juventude (MENEZES NETO, 2007).

Nestes grupos podemos encontrar jovens de baixa renda e pouca escolaridade, moradores dos bairros da periferia da cidade, bem como participantes com alto grau de escolaridade e boa situação financeira. Então, resguardando as especificidades individuais e grupais, podemos elencar alguns pontos de consonância no que tange as relações mediadas pelo envolvimento nos grupos e o que os transforma em espaços específicos de socialidade.

Os quadrilheiros estabelecem entre si uma rede de relações sociais, viabilizada e reforçada pelos encontros sistemáticos: *os ensaios.* Para ajudar a compreender melhor este momento de encontro podemos recorrer ao conceito de *Pedaço* formulado por José Guilherme Magnani (2002). O Pedaço é o "Espaço intermediário entre o privado e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada em laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade" (p.115).

A quadrilha quando deixa de ser improvisada e formula uma estruturação mais complexa para sua dinâmica de produção e competição torna-se um *Pedaço.* É *um lugar* onde os quadrilheiros que dela fazem parte, além de dançar, comungam símbolos, valores e experiências; conhecem e reconhecem pessoas; utilizam vocabulário específico, comemoram datas e eventos particulares; fazem amigos e namoram: vivem diferentes situações de relações sociais.

Os ensaios são pontos de encontro que fortalecem o vínculo entre os quadrilheiros e propiciam os usos dos códigos e elementos de diferenciação desse grupo. Está situado em uma particular rede de relações. Os quadrilheiros não se encontram apenas para produzir seus espetáculos: existe uma gama imensurável de sentimentos, relações e vivências que extrapolam o simples dançar e os motivam a estar neste espaço que representa um *tempo-lugar* onde cristalizam-se relações (MAFFESOLI, 1987).

Os brincantes de um mesmo grupo estão ligados em diferentes níveis de afetividade e afinidade. Todos se sentem pertencentes ao coletivo, no entanto, questões práticas e/ou subjetivas irão mediar o grau de ligação que os quadrilheiros poderão operar em suas relações.

Dentro do *ninho maior* formam-se outros *pequenos ninhos.* É notório a formação de subgrupos seja pelos componentes morarem próximos, seja por serem egressos de outra quadrilha ou outro tipo de contato extra-quadrilha que fomente a proximidade e a intimidade. Cláudia Leitão (1997) observa que as festividades e rituais trazem a característica original de reunir pessoas. Para ela, a festa é esse tempo de unir-se, de fortalecer as relações sociais, de parentesco, de vizinhança, de alianças.

Nesses encontros acontecem além de exaustivas repetições coreográficas, brincadeiras que evidenciam intimidade, reuniões que muitas vezes terminam em brigas e divergências, confraternizações, despedidas e novas formas de celebrar, recriando as maneiras tradicionais de comemorar eventos importantes. (Figs 07 e 08)

Figuras 07 e 08: Ensaio de coreografia e Quebra Panela de aniversário – Quadrilha Junina Lumiar

Os quadrilheiros reiteram a importância de fazerem parte deste ninho onde se estabelecem relações de amizade e prazer.

> Danço quadrilha primeiro por amor, segundo por divertimento (...) eu procuro fazer o máximo de amizades, me sinto muito bem aqui dentro, se você me vê lá fora vai me vê séria, aqui dentro é como se eu entrasse em outro mundo, aqui é o meu mundo (...). (Natali).[4]

O envolvimento no universo que circunscreve uma manifestação popular como a quadrilha junina é um exercício de convivência com as diferenças que se agenciam dentro de uma mesma rede de relações. Convivência harmônica ou conflituosa ela não deixa de ser uma aprendizagem para os jovens que experimentam a coexistência das similitudes e do adverso, lidam com os preconceitos e fabricam novos conceitos sobre si e sobre o outro. A relação entre os indivíduos se dá de forma emblemática na preparação e execução de suas festas, rituais e manifestações. Neste contexto Maffesoli reconhece a força e o valor desses momentos para a vida social.

> É assim, também, que se devem compreender os júbilos populares, as grandes festas ou comemorações nacionais, que são também formas de materialismo místico que traduzem a mobilização dos sentidos em um ato social. O rito coletivo que se celebra, a riqueza pictórica ou arquitetônica que cercam, a beleza natural que serve de matriz, o clima que banha o conjunto, tudo isso mostra a pregnância de uma religiosidade difusa, de uma espécie de paganismo que repousa nos sentimentos comuns, no desejo de prazer aqui e agora. (1996, p. 80).

Ser quadrilheiro no Recife é também ser artista. Nessa manifestação os jovens recusam a invisibilidade social e elevam sua auto-estima, consequências da transformação do indivíduo, negado pelo sistema, em artista-criador. É esta conotação criadora e transformadora que agrega tantas e tão diferentes pessoas num brinquedo que não tem, necessariamente, motivação religiosa, hereditária, nem tampouco é unicamente uma forma de fazer.

A participação na produção de um folguedo urbano sistematiza o lazer ocupando o tempo ocioso dos jovens da cidade, amplia as perspectivas de inclusão social e lança

4 Brincante da Quadrilha Junina Lumiar.

novas alternativas em meio às contradições de uma grande metrópole, prevenindo as diversas formas de violência urbana. As quadrilhas proporcionam um espaço de não-violência em meio à caótica situação de violência urbana. "É melhor meu filho está na quadrilha do que na rua" (Berenice Silva).[5]

Segundo Ortega y Gasset "O homem necessita periodicamente da evasão da cotidianidade em que se sente escravo, prisioneiro de obrigações, regras de conduta, trabalhos forçados, necessidades." (1991, p. 70). Neste contexto, as festas, os ritos, os folguedos, com suas danças, bebidas e representações, possibilitam o rebrotar nas almas emoções profundas. Percebemos também que no ritual das quadrilhas os brincantes organizam-se internamente, estabelecem funções e hierarquias, distribuem direitos e deveres, formalizam uma estrutura organizativa, além disso, interagem, na medida do possível, com a comunidade. Carlos Rodrigues Brandão afirma que "Na festa e no folguedo os homens aprendem a trocar seus bens, serviços e significados" (BRANDÃO 1989, p.17).

Ainda identificamos nesse espaço de sociabilidade uma potencial função formadora de mão-de-obra e de promoção de sustentabilidade econômica, mostrando-se uma solução para a geração e circulação de renda. Existe o envolvimento entre trabalhadores informais (costureiras, bordadeiras), profissionais nas diversas linguagens artísticas (coreógrafos, maquiadores, atores, bailarinos, artistas plásticos, cenógrafos e iluminadores), que se profissionalizam nas suas práticas específicas, abrindo novas perspectivas de trabalho. "Quadrilha é uma escola você faz e aprende de tudo na área artística (...) sou produtor artístico e trabalho com muitos espetáculos na cidade" (Fábio Andrade)[6]. (Figs. 09 e 10)

5 Mãe de um quadrilheiro da *Quadrilha Arrastapé*.
6 Participante da Quadrilha Lumiar, Pina, Recife.

Figuras 09 e 10: Trabalho de maquiagem Quadrilha Raio de Sol – Trabalho de costura Quadrilha Lumiar (2007).

O ninho de envolvimento construído nas quadrilhas juninas do Recife é ampliado pelas relações entre os grupos da cidade e até mesmo de outros Estados estabelecendo uma rede denominada *movimento quadrilheiro*. Tais relações estão imbuídas de competitividade/rivalidade, solidariedade, e/ou corporativismo. Desta forma, favorece vivências embasadas na coletividade, promove a experimentação de variadas formas de relações interpessoais e intergrupais. É uma teia de relações que se estabelece e na encruzilhada entre envolvimento/desenvolvimento a *Internet* vem se mostrando como um importante o principal recurso para a manutenção e expansão deste ninho: são inúmeros *blogs*, *fotologs*, *sites*, páginas e comunidades no *orkut* referentes às quadrilhas juninas do Brasil inteiro, onde quadrilheiros de todos os Estados interagem e operam as relações estabelecidas a partir da manifestação.

> A quadrilha foi tomando conta da vida de gente, agora a quadrilha faz parte da vida da gente e parece que não tem pra onde correr mais, é uma doença que já pegou e não larga (...) é como se fosse uma família ta junto o ano inteiro, desde setembro ensaiando, e depois um mês no ônibus, a gente começa a saber muito da vida do outro, é muito bom (...) (Leilane)[7].

7 Integrante da Quadrilha Junina Raio de Sol.

Mercado Público: lugar de encontro

Os mercados públicos fazem parte da paisagem do Recife desde o século XVI.[8]. Os mais conhecidos são o de São José, Madalena, Boa Vista, Encruzilhada e Casa Amarela. Com suas peculiaridades e histórias são locais que, para além das relações comerciais, tornaram-se ponto de encontro de mercadores, consumidores, turistas e moradores que se orgulham desse patrimônio, de fundamental importância na vida dos recifenses.

Tamanha é a estima e a afinidade dos moradores do Recife pelos mercados, que foi criada, no ano de 1995, a Companhia de Serviços Urbanos do Recife (CSURB), ligada à prefeitura, responsável pela administração e fiscalização de tais estabelecimentos nesta cidade. Como referência ao interesse dos recifenses por estas casas comerciais, levando em consideração o imbricamento entre o aspecto mercantil e o entretenimento, podemos destacar a seguinte nota explicativa quanto às funções deste órgão, disponibilizada no site da instituição[9]:

> A gestão democrática e popular da Prefeitura do Recife dedica carinho especial a esses espaços [os mercados]. Por meio da CSURB (Companhia de Serviços Urbanos), empresa ligada a Secretaria de Serviços Públicos, cuida da limpeza e da higiene, permanentemente. Busca reorganizá-los, de modo a assegurar-lhes um gerenciamento ágil, democrático e eficiente. O objetivo é devolver à população um espaço prazeroso de convivência, e oferecer ao visitante, ao turista, alternativa de consumo e lazer.

Vale ressaltar a configuração dos mercados públicos na realidade atual: são lugares que conciliam as relações de comércio com outras relações de proximidade. As pessoas que ali trabalham interagem com compradores e visitantes, ampliando também a relação com a natureza circundante (praças e pátios) e com a cidade propriamente dita. Neste contexto, estimula-se ali o estabelecimento de vínculos e formação de novos ninhos de envolvimento.

Alguns dos principais mercados recifenses guardam muitas histórias marcadas pelas relações compartilhadas. Percebendo-os como *ninhos de envolvimento* no contexto

8 Espalhados pela cidade existem hoje 24 estabelecimentos desta natureza, totalizando 2.277 boxes. CSURB - Companhia de Serviços Urbanos do Recife (2008).
9 http://www.recife.pe.gov.br/pr/servicospublicos/csurb

da metrópole recifense, esses estabelecimentos são "um verdadeiro encontro com a alma popular do recifense que, nesses ambientes, se revela na consistência mais pura." (SILVA, apud LINS, 2007, p.04)

O Mercado de São José, situado no bairro de mesmo nome, é um dos exemplares mais antigos do Brasil. Inaugurado no ano de 1875, era conhecido anteriormente como Mercado da Ribeira do Peixe. A construção do Mercado de São José, posteriormente tombado como Patrimônio Arquitetônico e Histórico Nacional[10] retrata o ideal de modernidade e desenvolvimento da cidade já no século XVI, sendo ele o primeiro modelo de ferro do país.

Podemos perceber a importância desse espaço para moradores e turistas que procuram preservar ou conhecer o artesanato regional, as comidas típicas e as representações culturais, como a poesia de cordel. Ali circulam centenas de pessoas em busca da sabedoria popular para o uso das ervas medicinais ou de suporte para a fé, através do consumo de certos produtos afro-brasileiros.

E assim as relações se estabelecem. Entre vendedores e compradores forma-se uma teia repleta de sentimentos marcados pela emoção. Segundo Raul Lody (2006), mulheres africanas, e posteriormente suas filhas e netas, vendiam, em mercados e lojas de Salvador, produtos oriundos da África. Tais estabelecimentos, para além do ganho pessoal, representavam um encontro à terra ancestral, um resgate do passado, um passado vivido em terras longínquas. No Recife podemos perceber também importantes relações tecidas para além da simples questão mercadológica. A venda e o consumo de produtos regionais nos mercados públicos, a troca de ensinamentos sobre a medicina tradicional, a aprendizagem e consumo de comidas típicas, o conforto e buscados na compra dos produtos das religiões afro-brasileiras, tudo isso reflete um envolvimento, construído entre mercadores, compradores e visitantes.

O Mercado de São José é um típico exemplo dessas convivências que possibilitam um resgate das tradições, diálogo entre os símbolos universais e locais, interioranos e citadinos. Tal imbricamento é embasado na cultura da tradição. Segundo Edgar Morin (2002), deve-se entender *cultura* como um sistema que assegura a troca entre indivíduos e a sociedade e entre a sociedade e o cosmo. Cultura pode ser assim definida como um conjunto que envolve a complexa relação homem - sociedade - cosmo. A *tradição*,

10 O tombamento aconteceu em 1975, ano de seu centenário.

por sua vez, possibilita que os saberes sejam compartilhados, num fecundo processo de troca e renovação. "Esta tradição restrita a um corpo apresenta contudo características consideradas próprias à tradição comum da qual participam os membros de uma mesma coletividade" (BALANDIER, 1997, p. 95), mas não se mostra estagnada nas heranças que impõem o enclausuramento ao passado. Ela traz todo o dinamismo da renovação e adaptação ao presente. Nesta perspectiva podemos assinalar que as relações presentes no Mercado de São José e em outros mercados da metrópole recifense, ajudam a manter um *ninho de envolvimento* embasado na riqueza da *cultura da tradição.*

Instalado na Madalena, o Mercado deste bairro se ergueu no local da antiga feira do Bacurau. No ano de 1925, o novo logradouro, que já apresentava considerável expansão, presenciou o início das obras deste estabelecimento. Mais uma vez em consonância com o ideal modernista recifense, "a construção do mercado e de uma praça ao lado demonstra a preocupação das autoridades com o embelezamento da área, na intenção de estimular e valorizar a ocupação dos terrenos próximos com construções modernas" (LINS, 2007, p.61).

Nas estreitas ruas que formam o Mercado da Madalena, as mesas comportam os visitantes que "varam a madrugada", principalmente nos finais de semana. (Figs 11 e 12).

Figuras 11 e 12: No mercado o encontro nos finais de semana

Os mercados do Recife não são frequentados apenas para compras de animais, alimentos, artesanato, etc. São também lugares aconchegantes e agradáveis para se tomar uma boa cerveja e se deliciar com saborosos petiscos, ...sem esquecer o aperitivo. Pronto! A mesa tá cheia e as cadeiras lotadas por grandes amigos e com eles grandes histórias vividas no decorrer dos anos, conversas sempre contagiantes, nem sempre verdadeiras. É a chamada "conversa boa", que embala horas e horas marcantes e tranquilas nos mercados públicos da cidade, no início, meio ou final do dia. (Pedro Jorge Brainer)[11].

A fala do jovem frequentador deste Mercado reitera a importância do estabelecimento como mais um *ninho de envolvimento* construído na cidade. Ali podemos encontrar também o *Bar Confraria dos Cornos* e outros boxes que recebem periodicamente artistas para cantorias e recitais de poesia (Figuras 13 e 14).

Figuras 13 e 14: Confraria dos Cornos e Box com comidas e bebidas típicas.

Construído no século XIX, com seus arcos e portões de ferro, o Mercado da Boa Vista proporciona um encontro entre a natureza e o comércio. No seu pátio interno quadrangular nos deparamos com algumas árvores que presenciaram a história das relações ali vividas. À sombra natural se instalam os frequentadores, que além das

11 Biólogo, 26 anos, Pedro Jorge compartilha com os amigos o prazer de vivenciar os Mercados recifenes.

compras também procuram a confraternização em rodas de conversas. De acordo com Lins (2007: 22): "fatos marcantes da vida brasileira e da cidade foram ali discutidos, fazendo da comunicação oral um veículo eficiente na informação para a comunidade". Neste mesmo sentido, Pierre Verger e Roger Bastide (2002) apontam os mercados como verdadeiras gazetas, como "jornais vivos". Afirmam que é neste âmbito onde se propagam notícias, se estreiam roupas novas, se firmam laços de amizade. Hoje essa troca de informações e sentimentos apresenta-se cada vez mais marcante nos Mercados recifenses e tem, no Mercado da Boa Vista um significativo exemplar.

Faz-se interessante mencionar o caráter congregador dos mercados, os quais fazem parte os já citados. Desta maneira, é fácil entender o movimento criado na década de 90, *Amigos dos Mercados*, trazendo à luz os laços formados neste ambiente, intensificando os vínculos afetivos e proporcionando, por conseguinte, o comércio, afinal, tais instâncias são inseparáveis no contexto social. A proposta do grupo, formado principalmente por funcionários públicos e profissionais liberais, é de promover encontros nos finais de semana, fazendo um rodízio nos mercados públicos supracitados e somando mais o de Afogados. Vale ressaltar o empenho do grupo em contribuir para a melhoria dos estabelecimentos visitados. Destacam a necessidade de interação "com os diversos atores envolvidos no contexto, como administradores, comerciantes permissionários e demais usuários e clientes dos mercados públicos"[12], para que esses espaços sejam cada vez mais dinâmicos e prazerosos.

Com efeito, a partir da interação com os múltiplos atores no universo dos mercados, este grupo amplia ainda mais essa rede sociotécnica quando passa a veicular na internet, através de um *site* e página do *Orkut,* informações acerca de suas atividades, programações e de seus componentes. Podemos destacar, neste contexto, o conceito proposto por Latour (2001), o qual afirma que toda interação humana é sociotécnica. Assim, humanos e não humanos estão conectados, tecendo uma rede relacional que envolve os Mercados e todos que circulam neles, inclusive através das redes tecnológicas mais modernas de computadores.

12 Informação contida no site do grupo: www. amigosdosmercados.com.br.

Algumas Considerações

A importância maior destes *ninhos de envolvimento* repousa justamente na possibilidade que o homem encontrou, a partir deles, de ultrapassar as barreiras do isolamento e individualismo que assola a vida nas grandes cidades. "O espaço urbano é pontilhado por uma multiplicidade de pequenos pontos de referência, pequenos "altares" para o uso tribal. Vez por outra, um deles se torna emblemático, reúne mais; na constelação urbana, transforma-se numa estrela de primeira grandeza." (MAFFESOLI, 2004, p.74).

Longe de serem espaços perenes, intocáveis, sólidos e imutáveis, os *ninhos* repousam sobre uma matéria caracterizada pela fluidez e volatilidade. São locais onde é possível o indivíduo se conhecer enquanto se identifica com outras pessoas, "(...) Onde se elabora a forma de liberdade intersticial que está em contato direto com o que é próximo e concreto." (MAFFESOLI, 2004, p. 66).

E assim os homens-pássaros descobrem caminhos que tornam suas vidas mais amenas, entre as encruzilhadas do desenvolvimento e envolvimento. A partir de seus *ninhos*, voam em bando vivenciando a possibilidade de se relacionarem.

Referências Bibliográficas

BALANDIER, Georges. *A Desordem: Elogio do Movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi***.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BRANDÃO, Carlos R. *A Cultura na Rua*. Campinas, Papirus Editores, 1989.

DURAND, Gilbert. O Balanço Conceitual e o Novo Método para a Abordagem do Mito. In: *O Imaginário: Ensaio Acerca das Ciências e da Filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

LATOUR, Bruno. *A Esperança de Pandora*, São Paulo, EDUSC, 2001.

LINS, Marcelo. *Mercados do Recife (Recife's Markets).* Recife, Prefeitura do Recife: Gráfica Santa Marta, 2007.

LODY, Raul. *O povo de Santo – Religião, História e Cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e Caboclos,* São Paulo, WMF Martins Fontes, 2006.

MAFFESOLI, Michel. No *Fundo das Aparências.* Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

_____. *Notas Sobre a Pós-Modernidade: O Lugar Faz o Elo.* Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2004.

_____. O Mistério da Conjunção: Ensaios sobre Comunicação, Corpo e Sociedade. Porto Alegre: Sulina, 2005.

_____. *No Fundo das Aparências.* Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De Perto e de Dentro:Notas para uma Etnografia Urbana. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais.* São Paulo, AMPOCS/Edusc, vol.17, n.49, jul/2002, p.11-29.

MENEZES NETO, Hugo. Quadrilha Junina: uma Abordagem Antropológica. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2007.

MORIN, Edgar. *Da Culturanálise à Política Cultural.* MARGEM, São Paulo, n. 16, p. 183-221, dez. 2002.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. *Corporeidade e Educação Física: do Corpo-Objeto ao Corpo-Sujeito.* 2 ed. Natal, RN: Editora da UFRN, 2005.

VERGER, Pierre. 2002, *Verger – Bastide: dimensões de uma amizade.* Rio de Janeiro: BertrandBrasil, 2002.

Este livro utilizou as fontes tipográficas
Crimson Text e DIN Next LT Pro,
e foi terminado em setembro de 2023,
em São Paulo.

Considerando que os projetos de desenvolvimento dizem respeito a uma visão de mundo específica, e levando em conta as bases míticas destas visões, o objetivo geral desta publicação é discutir, a partir das dimensões simbólicas, arquetípicas e míticas, as diversas possibilidades de organização socioeconômicas ambientais.

FE USP

GALATEA