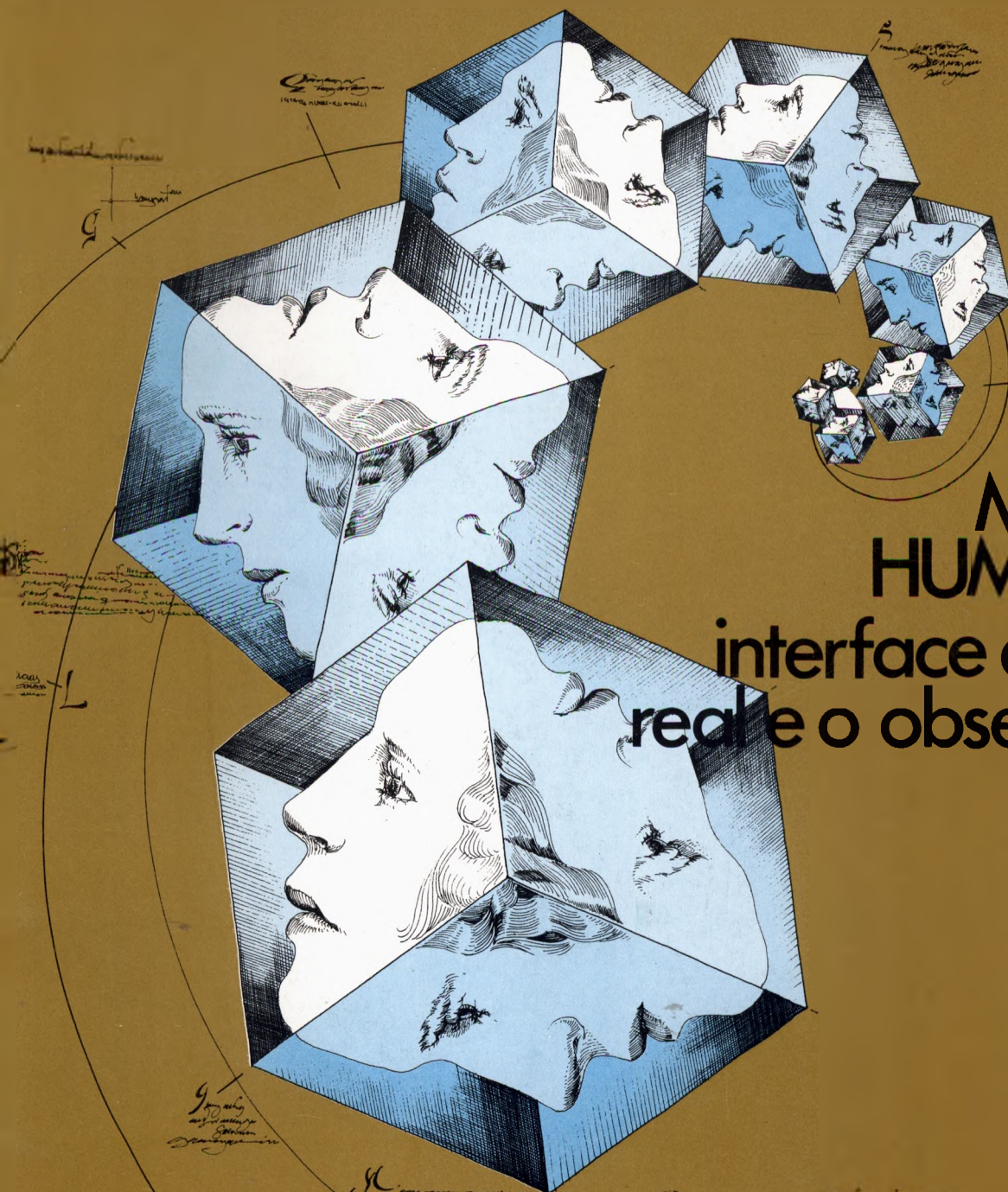
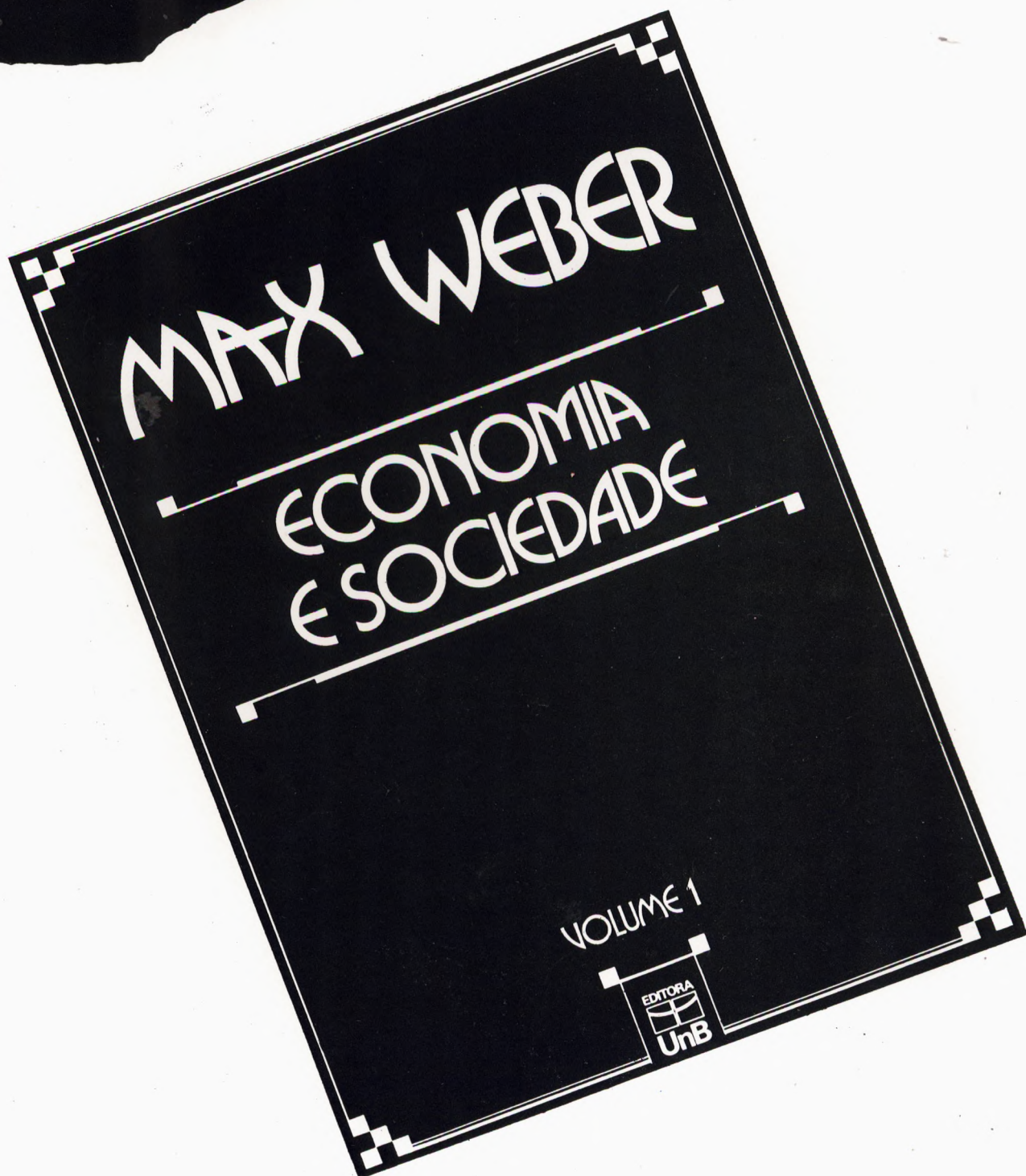


Humanidades



**MENTE
HUMANA:**
interface entre o
real e o observado

O LANÇAMENTO DO ANO



207 MÚSICA PARA TODOS

Celso Wilmer

221 ARQUEOASTRONOMIA: PROBLEMAS E FUNDAMENTOS

Luiz Eduardo da S. Machado

228 LONGE DOS OLHOS... LONGE DO SER

José Roberto Iglesias

233 PSICANÁLISE E DIREITOS HUMANOS

Richard Bucher

240 ESPELHO: MORADA DE UMA FANTASIA

Joselita Rodovalho

243 O ILUSÓRIO DO DESEJO

Luiz Alberto Warat

251 O NOME PRÓPRIO

Francisco Martins

257 ESPAÇO ABERTO

Luiz Gallina Neto

258 EU E MIM

Marcos Bagno

262 O DIABO: ELE É BONITO OU FEIO

Bernard Teyssèdre

267 O ESTADO E O DIREITO NA TRANSIÇÃO PÓS-MODERNA: PARA UM NOVO SENSO COMUM

Boaventura de Sousa Santos

284 PARA ALÉM DO BEM E DO MAL, RAMBO É AMIGO DE TODAS AS CRIANÇAS

Maria Luiza Belloni

292 PARENTESCO, CULTURA E AFINIDADES BIOLÓGICAS ENTRE INDÍGENAS AMAZÔNICOS: UMA REFLEXÃO

Gilberto F. de Souza Aguiar

299 CULTURAS REGIONAIS, MINORIAS ÉTNICAS E OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO

Washington Novaes

305 NOTAS SOBRE A FUNÇÃO SOCIAL DA UNIVERSIDADE PÚBLICA

Marta Maria de Araújo

311 PAINEL

A revista *HUMANIDADES* é uma publicação da Editora Universidade de Brasília

Editor Executivo: Ailton Lugarinho de Lima Camara
Conselho Editorial: Ana Maria Fernandes, Antônio Agenor Briquet de Lemos, José Geraldo de Souza Júnior, Luiz Gouveia Laboriau, Paulo César Coelho Abrantes, Victor Paes de Barros Leonardi

Versões: Mark Ridd e Sara Almarza

Edição de Texto e Revisão: Serviço de Editoração da Editora Universidade de Brasília

Direção de Arte, Planejamento Visual e Arte Final: Luís Eduardo Resende

Secretaria Gráfica: Antonio Batista Filho e Elmano Rodrigues Pinheiro

Cadastro de Assinaturas: Rosa Maria Dantas de Oliveira e Gilmar Castelo Branco

Preço: Cr\$ 2 500,00 (exemplar avulso)

Cr\$ 9 000,00 (assinatura quatro números)

Endereço: Revista *HUMANIDADES* – Editora Universidade de Brasília, Campus Universitário – Asa Norte – Prédio Multiluso, sala B. 1 – 54

Caixa Postal 045511

70919 Brasília, DF

Telefones: (061) 274-5352 (direto) e 348-2576, **FAX:** (061) 274-5352

Telex: (61) 1083 UNBS BR

Composição: Edilson Oliveira Silva – Editora Universidade de Brasília

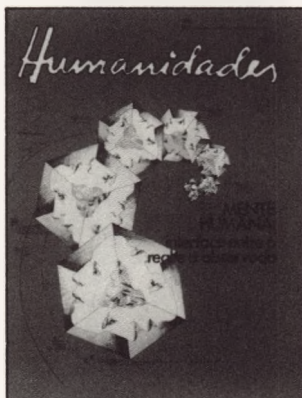
Impressão: Escopo Editora Comércio e Indústria S/A

Os artigos são de inteira responsabilidade de seus autores

Editora Universidade de Brasília: Antônio Agenor Briquet de Lemos (Diretor)

Universidade de Brasília: Antonio Ibañez Ruiz (Reitor)

UnB: O DESAFIO DE TRINTA ANOS



Capa Francisco Regis

A Universidade de Brasília comemora, em dezembro, 30 anos da assinatura do ato que lhe deu existência. Existência que nunca foi fácil, temperada na luta, por vezes heróica, contra toda espécie de adversidades que se opunham ao seu direito de existir como universidade democrática, progressista, comprometida com o saber universal e com as necessidades do Brasil e do seu povo.

O balanço desses trinta anos nos apresenta um quadro em que apenas nos dois primeiros anos de vida a UnB desfrutou de condições mais ou menos favoráveis para implantar o seu projeto original.

Os vinte e um anos seguintes – dois terços da sua existência – foram vividos à sombra ameaçadora da ditadura militar, com todas as atrocidades perpetradas contra ela. Seguiram-se cinco anos de Nova República e mais dois de Brasil Novo. São muitos os nomes, muitos os *slogans*, muitas as aparências mas, no fundo, uma só crise. As crises que se abatem hoje, sobre a cultura e a educação, nada mais são do que partes localizadas da crise maior que atinge o país e a sociedade brasileira e que, longe de aproximar-se de sua superação, ao contrário, aprofunda-se na medida em que envelhecem as estruturas e agudizam-se as contradições do país e da sociedade.

O mau entendimento da natureza estrutural da crise brasileira e a conseqüente crença – convenientemente cultivada por alguns – na transitoriedade de crises conjunturais e momentâneas, como responsáveis por seus padecimentos, têm levado o povo brasileiro a sucessivas frustrações, com efeitos devastadores – agora claramente perceptíveis em todos os níveis sociais, – sobre seu ânimo, sobre seu comportamento ético-social e, até mesmo sobre seu caráter.

Mas, por outro lado, quanto mais adversas são as condições externas ao seu trabalho, maior é o desafio ao compromisso ético e político dos intelectuais para com a sociedade. As crises e os problemas podem dificultar enormemente, em múltiplos aspectos, a concretização deste compromisso, mas nem por isso o fazem menor, como tampouco reduzem a capacidade de pensar e de criar do cérebro humano. Ao contrário, há situações em que desafios maiores constituem fortes estímulos à inventividade e à combatividade do ser humano digno. Do mesmo modo, não é se refugiando em atitudes e ações individuais que se irá encontrar defesa ou saída para as adversidades de ameaças externas mas, inversamente, é só na busca de formas operacionais novas, que melhor traduzem a vocação gregária e solidária dos indivíduos humanos, que poderemos sobrepor-nos a situações de crises agudas.

Aliás, a própria UnB tem sido, em sua trajetória, um bom exemplo para esta afirmação. Graças à resistência ativa e inteligente de professores, alunos e funcionários, foi possível produzir, crescer e retomar a proposta de liberdade e democracia que sempre constituiu a aptidão natural desta universidade – apesar de todos os obstáculos interpostos, externa e internamente, pela ditadura militar.

Estas reflexões parecem-nos oportunas, ao atingir a UnB o marco de seus trinta anos. Embora não haja nenhuma evidência de que os anos por vir serão mais fáceis do que os que passaram, isso não nos intimida. Confiamos no futuro da UnB, por acreditarmos na capacidade empreendedora desta universidade, alicerçada na competência e no brio de sua coletividade trabalhadora, ainda que seja necessário continuar enfrentando – e vencendo – novos e grandes desafios.

Antonio Ibañez Ruiz

Reitor da Universidade de Brasília

MÚSICA PARA TODOS

Celso Wilmer

Para aqueles cujo amor à música tem se inibido diante da prática musical, a Comunicação Visual oferece nova esperança. Ao buscar a multiplicação máxima do público-alvo da partitura, este projeto encontra na teoria cognitiva de Piaget o modo de atingi-la. Primeiro, por um modelo cromático para notas e acordes onde as cores apóiam uma leitura mais gestáltica e ainda "ensinam" Harmonia. Segundo, por uma nova simbologia que minimiza o tempo entre observação e execução das notas e viabiliza a Partitura com Transporte de Tonalidade, sonho antigo dos músicos.

K. 545

The image displays two musical staves for the piece K. 545. The notation is a visual representation of music, using colored notes and stems. The left staff is labeled with numbers 1, 2, 3, and 4 on the left side. It includes a section marked 'p cantabile' and another marked 'dimin.'. The right staff is labeled with numbers 5, 6, 7, and 8 on the left side. It includes a section marked 'cresc.'. Both staves feature a series of notes that change in color and shape, likely representing different pitches or timbres. The notation is designed to be intuitive and easy to read, minimizing the time between observation and execution.

PRÉ-HISTÓRIA DO PROJETO

Estamos em julho de 1985, no Rio de Janeiro, numa sala de aula da PUC. O Matemático se detém uns segundos diante do quadro-negro cuidadosamente escrito com giz colorido e, disfarçando dos olhares dos alunos remanescentes, despede-se dele com um leve abaixar de cabeça.

Havia uns quatro anos que sua amizade com o Educador vinha sendo compartilhada também pelo Comunicador Visual. Juntos, haviam desenvolvido um projeto de organização visual do quadro-negro de matemática, considerando o uso criterioso de diagramação, texto, figuras e cores no sentido de aperfeiçoar a comunicação entre professor e aluno.¹

Concluído esse primeiro projeto, o fascínio do grupo diante de um campo até então inóspito a olhares interdisciplinares clamou por outra paisagem, também esquecida, apesar dos irresistíveis encantamentos narrados pelos poucos que a visitaram. Completado por um desses conhecedores do caminho, o quarteto já reunira o material inicial para a grande viagem. Naquele agosto, a pesquisa prosseguiria nas ensolaradas terras californianas. Destino: a Música.

CORES NA PARTITURA MUSICAL

Como veículo de comunicação visual, o quadro-negro está para o matemático e seus alunos como a partitura musical está para o compositor e seu público-leitor. Esta analogia, entretanto, não é rigorosa. Pois, se por um lado é difícil imaginar a transmissão matemática prescindindo do quadro-negro, mais comum é encontrarmos músicos, inclusive excepcionais, que não lêem partitura.

“Como, estranhará o leitor, um músico que não sabe ler uma partitura?!”

Isso mesmo. Aliás, é logo aqui que a enganosa identificação entre música e partitura se revela. Dentro do esquema básico de uma comunicação, Emissor → Receptor, a música está no primeiro termo, junto com o compositor; e a partitura está na seta de ligação, sendo um dos veículos dessa comunicação.

Este esquema simples é importante para nós. Primeiro, para que o amigo leitor perceba que aquele seu eventual final de romance malresolvido com a Musa talvez não tenha sido por culpa de nenhum dos dois, senão que da forma de contato tentada. Segundo, que, ao desidentificarmos jeito-para-música de jeito-para-leitura-musical, teremos mais claro o que é necessário para aprimorarmos este que é sem dúvida o principal canal da transmissão musical, a partitura.

Este aprimoramento significa fundamentalmente imediatizar a leitura, ou seja, minimizar o intervalo temporal entre a observação de cada nota musical e sua interpretação no instrumento. É esta a questão central do projeto. Pois se música é a arte da organização dos sons ao longo do tempo, o intérprete não pode se demorar no reconhecimento e execução daqueles símbolos gráficos sem prejuízo de quebrar a fluência, descaracterizando a canção. Não basta, como em outras formas de escrita, compreender o significado de todos os símbolos: é condição *sine qua non* da leitura musical responder a quantos apareçam corretamente e ao tempo certo.

É razoável suspeitarmos que é esta repetida interrupção da *performance* a maior responsável pela frustração do iniciante e seu consequente rompimento com a prática musical.

Trata-se então de agilizar a leitura através de um estudo visual da partitura, o que pode ser feito em diversos níveis. Desde uma interferência mínima, conservando toda a simbologia tradicionalmente aceita,

até uma mudança daqueles símbolos considerados definitivamente antididáticos, quando a qualidade da transmissão e, por conseguinte, o aumento significativo do público-alvo o recomendarem.

Essa interferência mínima equívale, naturalmente, ao emprego de cores na partitura. As cores funcionarão como um eixo adicional de informação. De modo que, se desejado, ele poderá inclusive ser ignorado sem prejuízo do que se tinha anteriormente em preto – como quem retira a cor de sua TV. (Mas quem prefere ver em preto e branco?)

Pode-se colorir muita coisa numa partitura. Por exemplo: as partes em que a canção se divide, frases ou trechos que se repetem, vozes de um coral, etc. A cor favorece, em qualquer caso, uma apreensão mais gestáltica, mais valorativa do que deve ser tocado. Mas, sem dúvida, o colorimento mais promissor é o de notas e acordes.

EXEMPLO DE UM MAU MODELO DE COLORIMENTO

O primeiro colorimento de notas musicais experimentado pelo grupo atribui estas doze cores às doze famílias de tons de nossa música, visíveis no piano como as sete teclas brancas intercaladas pelas cinco pretas (Figura 1).

Colorida por este modelo, a partitura destes compassos iniciais da *Gymnopédie 1*, de Erik Satie, fica como aparece na figura 2.

Como qualquer modelo cromático em que tons da mesma família, isto é, de mesmo nome, recebem a mesma cor, este também facilita o reconhecimento das notas, principalmente aquelas menos frequentes, situadas em linhas adicionais mais afastadas das dez linhas principais. Por exemplo, deduz-se que a nota mais alta do primeiro acorde, a vermelha, é um Fá – sem precisar contar as linhas e espaços até ela.

Além disso, foram utilizadas cores do arco-íris, condição necessária a um bom modelo, como justificaremos depois.

Entretanto, o modelo tem dois graves defeitos. Primeiro, doze cores do arco-íris resultam sempre visualmente confundíveis. Adotaremos sete. Segundo, o modelo responde mal a uma expectativa mais refinada, no que concerne à Harmonia, o estudo dos acordes (grupos de notas simultâneas). Por exemplo, o acorde do primeiro compasso – um acorde de Si Menor, consonante – recebeu três cores muito distantes, “dissonantes”: verde, roxo e vermelho.

O QUE É UM BOM MODELO CROMÁTICO

O termo *modelo*, no âmbito deste projeto de pedagogia musical, refere-se à aprendizagem. Significa a substituição de elementos da teoria (no caso, musical) por elementos de outro contexto (no caso, as cores) para que, através da observação de relações entre estes últimos, conclua-se sobre relações entre os primeiros.

Dá-se o mesmo quando dizemos que um cubo de madeira é um modelo concreto de um cubo matemático, abstrato. Diferente do modelo científico, bem mais rigoroso, o modelo de aprendizagem apenas sugere ao estudante conclusões cuja validade será ou não confirmada por aquela teoria.

O processo de aprendizagem de música por cores funciona conforme o demonstrado no esquema da figura 3.

A Etapa 1 estabelece a correspondência Notas ↔ Cores. Quanto melhor seja feita, mais profundas serão as conclusões sugeridas no retorno pela Etapa 3. Foi neste sentido a crítica feita ao modelo da figura 1. O diagrama explica também o fracasso de algumas experiências de colorimento realizadas

no passado por outros professores de música. (Acrescente-se a isso a inadequação das “tecnologias de colorimento” então disponíveis: canetas para colorir, impressão em cores, etc.)

Pois o que se exige de um modelo cromático é uma correspondência, mais que entre notas e cores, entre *relações entre notas e relações de cores*: que ele preserve os conceitos de proximidade entre elementos de cada contexto.²

O que são sons próximos? São sons consonantes, que *soam bem* quando tocados juntos. E cores próximas? Bem, a única proximidade entre cores facilmente reconhecível por todos é aquela dada pelo arco-íris, ou pelo disco de Newton. Esta sequência circular, visualmente tão clara, é tudo o que precisaremos saber sobre cores.

O MODELO CROMÁTICO PARA NOTAS E ACORDES

Resta-nos conceituar consonância para estabelecermos o modelo cromático definitivo para notas e acordes. Os acordes, considerados a própria definição de consonância na música ocidental, são os chamados acordes perfeitos. Estes podem ser Maiores ou Menores, existindo doze de cada tipo, cada qual construído sobre um dos doze tons.

Estudemos a tonalidade de Dó Maior, que servirá de protótipo do caso geral. A escala de Dó Maior, ou seja, as sete notas com as quais primordialmente se formam tanto a melodia como os acordes principais de uma peça escrita nesta tonalidade, é esta: DÓ, RÉ, MI, FÁ, SOL, LÁ, SI. Os acordes perfeitos que compõem a vizinhança harmônica de Dó Maior são os explicitados pelo esquema da figura 5.

Considerando-se que a distância entre dois tons consecutivos da sequência repetitiva dos doze tons (figura 1) é de um semitom, vê-se

que os dois intervalos por trás de um acorde Maior são da forma (4 semitons, 3 semitons) e por trás de um Menor (3 semitons, 4 semitons).

É esta simetria entre os dois tipos de acorde que possibilita um modelo harmonicamente rico. Neste momento, o leitor está convidado a, lembrando a crítica feita àquele colorimento do acorde de Si Menor (figura 2), construir o novo modelo cromático. Basta-lhe aplicar a figura 4 sobre a figura 5, convencioando o azul para o DÓ, de modo que cada acorde exiba três cores vizinhas.

Na partitura, este colorimento de Dó Maior fica como abaixo. Note que cada nota desta escala (eixo vertical) dá sua cor também ao acorde montado sobre essa nota, como um todo eixo horizontal. (Figura 6).

A quem vai colorir sua partitura, sugere-se o uso de caneta hidrográfica para as notas, e lápis de cor, mais leve, para a pauta detrás do acorde. Feito isto, tornam-se visíveis fatos relativos a vários aspectos da canção: (a) a melodia; (b) o baixo, nota mais grave do momento; (c) a composição dos acordes; (d) sua inversão, ou ordem dos tons componentes; etc. Já veremos exemplos.

Finalmente, para termos o mesmo em qualquer tonalidade, bastamos abstrair de Dó Maior. As notas dão lugar aos sete graus da escala, e os acordes, a funções harmônicas. (Para o Matemático, graus e funções harmônicas são ambos funções que, para cada tonalidade, se concretizam em notas e acordes.) Por exemplo, os acordes de *DÓ M*, *FÁ M E SOL M* da figura 6 são abstraídos às funções de Tônica, Subdominante e Dominante, respectivamente (figura 7).

Ressalte-se que, pelo modelo, quem tem cor fixa não são as notas, mas os graus de escala. Assim, DÓ é azul quando a canção está em Dó Maior; em Ré Maior, azul é o RÉ.

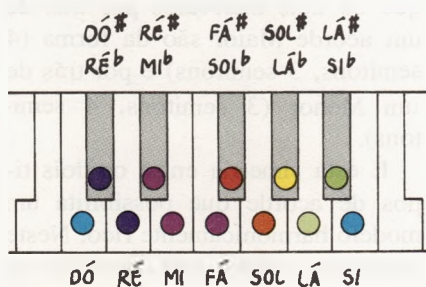


Figura 1

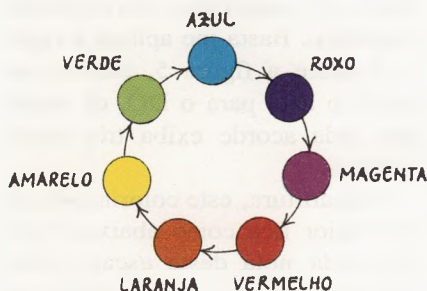


Figura 4

O grande mérito deste enfoque é produzir um colorimento compatível com o transporte de tonalidade. Mas isso fica para o final: é a cereja do sorvete.

EXEMPLOS COM ESTE MODELO CROMÁTICO

(a) *Sonata XVI*, de Mozart (1788) (Figura 8).

Pode-se observar pelas cores:

1. Melodia: começa no grau 3 (roxo) da Tônica e repousa no grau 1 (azul).
2. Movimento harmônico: as cores de fundo (azul-magenta-azul) indicam a passagem (Tônica-Dominante-Tônica).
3. Constituição dos acordes dedilhados: o de Tônica está completo (graus 1-3-5; azul-roxo-magenta); ao de Dominante (magenta-vermelho-laranja) falta o grau 3 (vermelho), tendo-se acrescentado o grau 7 (amarelo).
4. Inversão dos acordes: o de Tônica, p. ex., está na inversão principal – do grave ao agudo; tem-se azul-roxo-magenta.



Figura 2

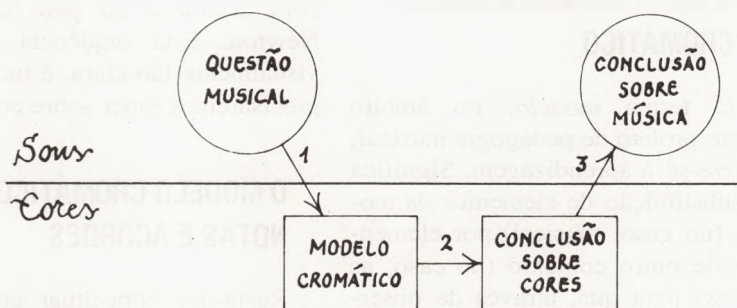


Figura 3

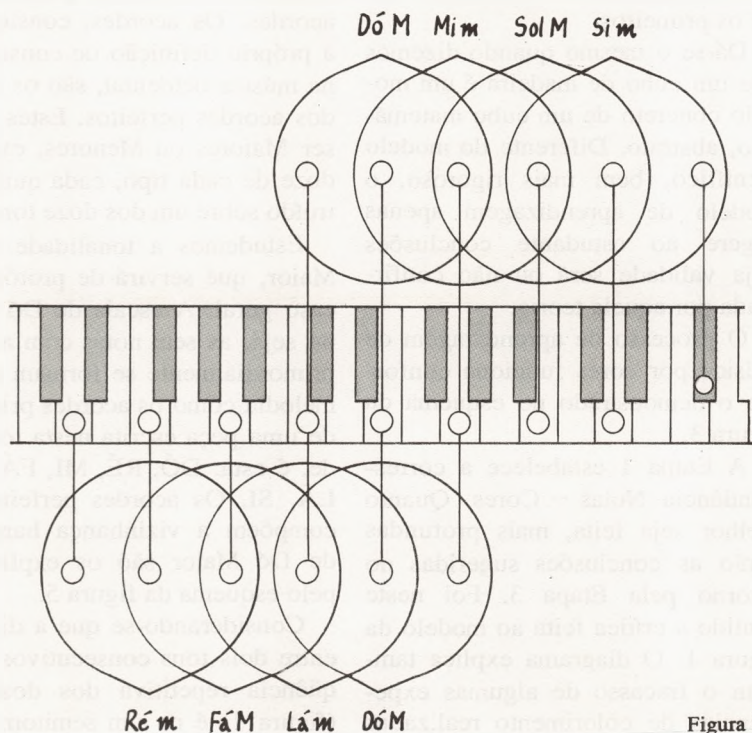


Figura 5

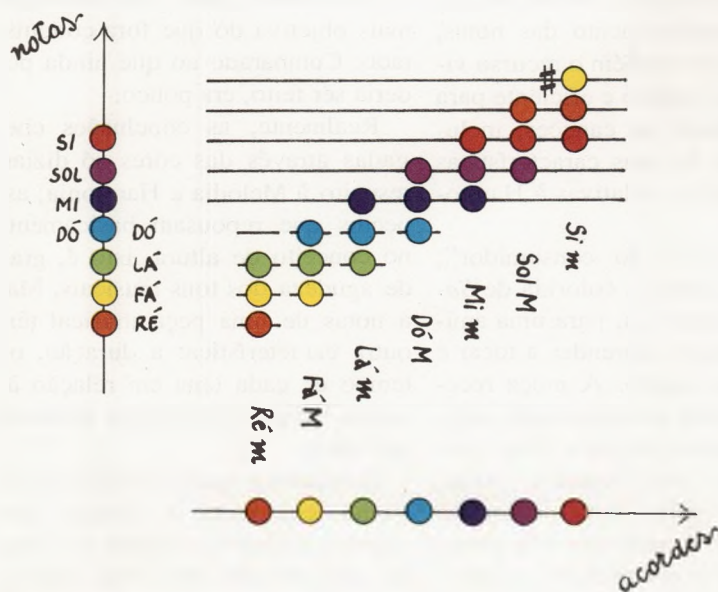


Figura 6

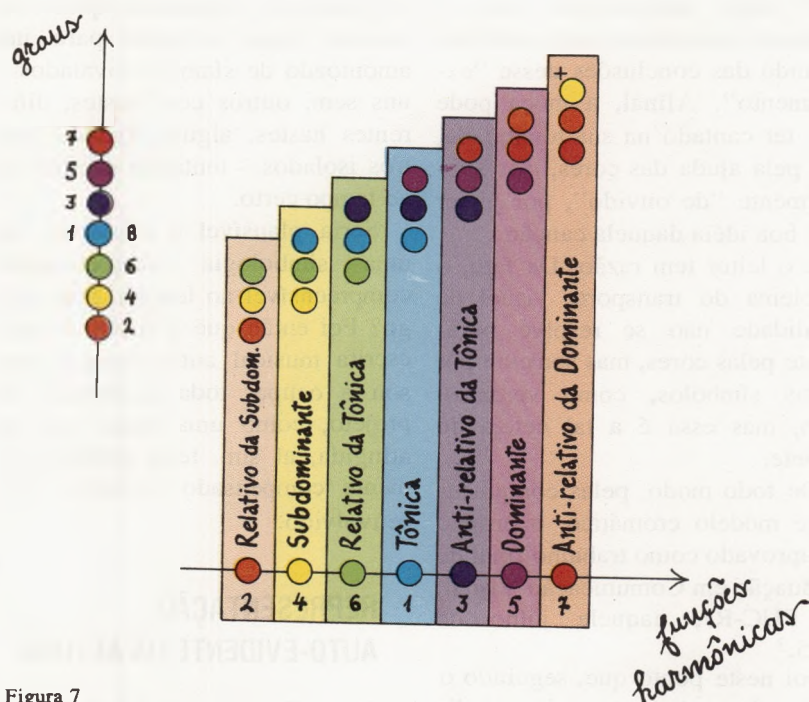


Figura 7

Figura 8



(b) *Sonata ao Luar*, de Beethoven (1801) (Figura 8).

Será comum dar à pauta inferior a cor do baixo e à superior, a do acorde. Observe-se então:

1. Tonalidade: a predominância do verde em lugar do azul assinala que a tonalidade é Menor, no caso, Dó Menor.
2. Inversão: pelo verde do fundo, o acorde está na segunda inversão (roxo-verde-azul).
3. Quanto ao contraste harmônico do segundo compasso: o contraste verde vs. magenta explica a dissonância entre acorde (verde-azul-roxo) e baixo no seu grau 7 (magenta), muito distante do grau 1.

(c) *Gymnopédie 1*, de Satie (1887) (Figura 10).

Pode-se observar:

1. Aquele acorde do primeiro compasso, Si Menor, recebeu agora cores "consonantes": verde, azul e roxo. (Compare com a figura 2)
2. Contrariando a praxe, esta peça começa fora (amarelo-verde) da Tônica (azul), retornando a ela no segundo compasso (azul-roxo).
3. Empregam-se acordes não mais clássicos (três cores), mas de um novo tipo, resultante da fusão de acordes vizinhos (figura 6), tendo agora quatro cores. Como este Sol M + Si m (amarelo-verde-azul-roxo).

Este último comentário é definitivo, provando que o modelo cromático adotado venceu também o teste da harmonia contemporânea, estabelecida ao final do século passado com as obras de Debussy, Ravel e outros. Por esta ampliação do conceito de consonância, um acorde perfeito passava a ser definido não mais por três notas, mas por

quatro, reunindo-se dois acordes clássicos consecutivos da sequência Maior-Menor (Figura 5 ou 6). Surgem os acordes do tipo M+m, m+M, M+m+M, etc., capazes de expressar outras nuances emocionais. Tal revolução foi fundamental para o jazz, a bossa-nova e a música atual.

Realmente, se os acordes modernos não tivessem surgido da adição de acordes vizinhos, resultando em quatro cores ainda consecutivas, o modelo estaria limitado às peças harmonicamente clássicas, ou às mais simples. Pior que isso, conforme o raciocínio desenvolvido atrás o demonstra, não haveria outro modelo que desse conta das duas instâncias de nossa Harmonia. Tendo a história se dado assim, estamos seguros de que este é o modelo cromático adequado a qualquer peça musical, erudita ou popular, clássica ou moderna.

(d) *Sara*, de Stevie Nicks (1979) (Figura 11).

Este exemplo sintetiza alguns dos comentários anteriores. Tem sido utilizado em nossas palestras para testar o outro lado dessa questão, qual seja até que ponto o ouvido mesmo leigo concorda com o modelo cromático. Tocam-se as três combinações de baixo e acorde (figura 11), fora de ordem, e convide-se o público a ordená-las segundo a consonância. A resposta mais frequente tem sido a correta: a combinação mais consonante corresponde a azul-azul, FÁ – FÁ M, depois azul-roxo, FÁ – Lá m, e a mais dissonante é azul-laranja, FÁ – Sol M.

SÍMBOLOS PARA UMA PARTITURA AUTO-EVIDENTE

Encontrado o melhor modelo cromático para a nossa música, chegou-se ao que parecia o fim da viagem. Pois o modelo não apenas

respondia à proposta inicial de agilizar o reconhecimento das notas, senão que era também o recurso visual natural, prático e eficiente para se compreender as canções, inclusive quanto às suas características mais profundas, relativas à Harmonia.

Como “teste do consumidor”, foi feita a partitura colorida de *Sara*, do exemplo (d), para uma amiga que desejava aprender a tocar e cantar essa canção. A moça recebeu a partitura na tonalidade original e adaptou-a à outra mais conveniente a seu registro vocal, guiando-se pelas notas coloridas e ignorando a pauta por trás delas. Digamos que ela realizou o transporte de tonalidade a nível da leitura musical, lendo numa tonalidade e interpretando em outra.

O leitor familiarizado com a partitura tradicional pode estar duvidando das conclusões desse “experimento”. Afinal, a moça pode bem ter cantado na sua tonalidade, não pela ajuda das cores, mas simplesmente “de ouvido”, por já ter uma boa idéia daquela canção.

E o leitor tem razão. De fato, o problema do transporte visual de tonalidade não se resolve puramente pelas cores, mas somente por novos símbolos, como veremos. Bem, mas essa é a tal cereja do sorvete.

De todo modo, pelas conquistas deste modelo cromático, o projeto foi aprovado como trabalho final de graduação em Comunicação Visual, na PUC-RJ, naquele julho de 1985.³

Foi neste ponto que, seguindo o sol, partimos dispostos a uma dedicação completa a este novo campo interdisciplinar. Parecia-nos natural transformar esse material num livro ou numa fita de vídeo que, à maneira dos exemplos acima, comentasse as peculiaridades das canções através de sua partitura colorida. Mas tão logo iniciada abandonou-se a idéia, pois o distanciamento dado por aquela mudança havia si-

do suficiente para uma avaliação mais objetiva do que fora conquistado. Comparado ao que ainda poderia ser feito, era pouco.

Realmente, as conclusões chegadas através das cores só diziam respeito à Melodia e Harmonia, aspectos que repousam basicamente no conceito de altura, isto é, grau de agudeza dos tons musicais. Mas a notas de uma peça musical têm outra característica: a duração, ou tempo de cada uma em relação às outras, responsável pelos atributos de Ritmo.

Lembremos que a partitura tradicional representa a duração por aqueles símbolos ovalados e a altura, pela posição deles nas linhas e espaços da pauta. E até então só havíamos trabalhado sobre esta segunda característica. O leitor leigo em partitura continuava quase no mesmo lugar: olhando para um amontoado de símbolos ovalados – uns sem, outros com hastes, diferentes hastes, alguns ligados, outros isolados – tentando decifrá-los ao tempo certo.

Seria plausível a existência de uma simbologia completamente compreensível ao leitor mesmo leigo? Foi então que a busca de uma escrita musical auto-evidente passou a ocupar toda a atenção do projeto, como uma meta que, se atingida, aí sim, teria indubitavelmente compensado o esforço desenvolvido.

REPRESENTAÇÃO AUTO-EVIDENTE DA ALTURA

Já explicamos que a leitura musical, por sua estreita sujeição ao inflexível passar do tempo, condiciona o bom *design* de seus símbolos à sua auto-evidência. Símbolos que dispensem outros livros ou pessoas que os expliquem têm de safá o inegável mérito de democratizarem o texto onde aparecem. A premência de tais símbolos na especificidade da escrita musical

justifica-se ainda mais na necessidade de otimização daquele escasso intervalo temporal situado entre a observação de uma nota da partitura e sua execução no instrumento. Já que é isso que garante a fluência musical, gratificando o executante e trazendo-o sempre de volta à prática.

Imaginemos o cenário completo da transmissão musical. De um lado, o compositor interpretando sua peça ao piano. De outro, o público que deseja também tocar essa canção. E aqui, o Comunicador Visual encarregado de transformar aqueles sons tocados em símbolos sobre uma folha de papel, de modo que esse público consiga reconstituir pelo papel aquilo que foi tocado.

A representação auto-evidente das notas tocadas pelo compositor se resolve facilmente: basta desenharmos na própria partitura um teclado de piano, assinalando nele a que teclas as linhas e espaços da pauta se referem. Isso pode ser feito em preto e branco ou, de preferência, em cores.⁴

O item *Gotas Adesivas* apresentará um recurso adicional capaz de ainda diminuir radicalmente o tal problemático intervalo entre observação e execução da nota.

SÍMBOLOS DE DURAÇÃO AUTO-EVIDENTES

E quanto à duração das notas: Qual seria a maneira auto-evidente de se representar no papel o tempo relativo durante o qual cada tecla foi pressionada pelos dedos do compositor?

A dificuldade aqui é que tão logo o compositor levanta seu dedo do teclado desaparece qualquer registro da duração do toque. No entanto, temos alguns artifícios para resgatar o tempo desses toques.

O primeiro artifício consiste em imaginarmos que embaixo das mãos

do compositor exista, não o teclado, mas sim uma espécie de tapete rolante de cera. Desse modo, cada toque deixaria um rastro na cera cuja posição lateral daria a altura da nota e cujo comprimento mediria a duração desta. A partitura seria então o resultado gráfico dessa gravação adaptadora às dimensões do papel.

“Isso é interessante, mas é só uma fantasia, quem sabe assunto para um desenho animado...”, comenta o Músico.

“De jeito nenhum”, interfere o Matemático, “o conceito por trás disso é muito sério! O que estamos fazendo, ao medirmos a duração de uma nota musical pelo espaço coberto pelo rastro do dedo sobre a cera, é representar o tempo por um comprimento. Isso é Descartes! Mede-se o tempo sobre um eixo graduado. Provocou enormes avanços na matemática e na física, desde então.”⁵

“E a música?”, pergunta o Leitor.

É pena que exatamente a música, especificamente a partitura, não tenha ao longo destes três séculos desde Descartes, adotado a disposição das notas musicais sobre um eixo graduado. Porque as consequências dessa adoção teriam revolucionado também a transmissão musical, em todas as suas instâncias.

Para que se tenha uma idéia. Substitua-se o tapete de cera por uma bobina de papel e os dedos do músico por canetas acionadas pelas teclas do piano, e teremos a gravação automática de partituras. Significa que o compositor não precisaria interromper-se para anotar cada trecho que acabasse de criar: tudo estaria gravado no papel. O mecanismo todo, a passagem do papel e o acionamento das canetas, poderia ser até mesmo mecânico, pois sua complexidade certamente não ultrapassa a do próprio mecanismo de funcionamento do piano. O piano data do início do século XVIII. O

corolário então é que cada compositor, desde a época de Mozart, passando por Beethoven, Brahms, Liszt, Debussy, Stravinsky, Gershwin, Villa-Lobos, Ernesto Nazareth, Pixinguinha, até os de hoje, poderia ter composto muito mais do que compôs, ou do que terá composto quando se for.

(“Fantasia intrigante”, pensa o Músico.)

Resultados tão poderosos como esse da gravação *mecânica* de partituras de mercado, significativamente maior do que a gravação automática de uma partitura tradicional, que não pode prescindir de uma memória de computador, decorrem naturalmente do fato desta representação da duração por um comprimento “respeitar” o fenômeno físico do compositor tocando seu piano.

Mas temos uma decisão importante a tomar antes de considerarmos o conceito da partitura auto-evidente como completamente delineado. É o seguinte: Cada rastro do dedo no tapete rolante de cera terá forma semelhante à de uma gota arredondada na extremidade onde o dedo encostou na cera e alongando-se até a ponta, onde ele foi levantado. Graficamente, a gota parece ser a melhor forma para estas novas notas musicais. Dado que a lateralidade da partitura deve obviamente refletir a lateralidade das teclas, da esquerda para a direita, então a direção da pauta deve ser *vertical* – e não horizontal, como no sistema tradicional. A questão é como dispor o texto musical sobre ela. De cima para baixo ou de baixo para cima?

“De cima para baixo”, arriscará alguém.

“Por quê?”, duvida o Comunicador Visual. “A forma segue a função, e como a função da partitura é nitidamente didática, qual seja, transmitir o que deve ser tocado ao maior público possível, é o Educador quem deve saber de que forma esse texto será mais assimilável.”

PIAGET E A PEDAGOGIA MUSICAL

Segundo Piaget, existe uma ordem natural para a abstração de qualquer nova idéia (no caso, idéia musical: altura, duração e outras), progredindo basicamente através destes três níveis: Concreto → Gráfico → Conceitual.⁶

De fato, a nova idéia é mais acessível no nível concreto porque nele a compreensão do estudante dispõe não só do raciocínio abstrato, único recurso do nível conceitual, como também do julgamento da visão, atributo do nível gráfico; e principalmente do tato, das mudanças de perspectiva e da familiaridade com os objetos, específicos do nível concreto (Figura 12).

A teoria cognitiva de Piaget foi responsável pela recente revolução da pedagogia da matemática, cuja ênfase está no emprego de modelos concretos e gráficos como etapas fundamentais no processo de abstração dos conceitos matemáticos.⁷

Essa teoria explica também a dificuldade dos estudantes novatos diante da partitura musical tradicional, já que *todos os símbolos desta se situam logo de saída no nível conceitual, o mais abstrato*. São todas convenções inacessíveis até mesmo ao julgamento do olhar, o caso mais grave sendo exatamente o dos símbolos de duração.

Portanto, a melhor simbologia musical será aquela que se situe no nível gráfico – e idealmente, se possível, que remonte à experiência concreta do leitor.

Estamos prontos para apresentar um segundo artifício, além do tapete de cera, capaz de imitar tudo aquilo que o compositor tocou no piano, imbuindo os novos símbolos de duração de uma lógica inteligível até mesmo ao primeiro contato da pessoa com a partitura.

Para substituir o toque dos dedos do compositor, idealizamos uma

cachoeira caindo sobre o teclado do piano, tal que cada gota d'água pressione alguma tecla por um tempo correspondente a seu comprimento, gotas longas tendo longa duração e gotas curtas, curta duração. A partitura seria como a fotografia dessa cachoeira, guardadas novamente as proporções do papel.

O resultado é conceitualmente equivalente ao tapete de cera, mas com a vantagem que aqui fica patente qual o sentido mais conveniente ao texto musical. Como as gotas da cachoeira estão, é claro, fixas na partitura, cabe ao olhar do leitor reconstituir o efeito delas caindo, percorrendo-as de baixo para cima. Assim, a partitura será lida *de baixo para cima*.

EXEMPLOS DA NOVA PARTITURA

À exceção dos símbolos de alteração de uma nota, a serem definidos logo adiante, a nova partitura já está completamente conceituada e estabelecida. O sistema de escrita musical decorrente da procura de uma partitura, não apenas tão fiel às composições quanto a tradicional, mas ainda comunicativa e didática, existirá tanto em preto e branco como em cores.

Para facilitar a observação de aspectos que representam um aperfeiçoamento deste sistema em relação ao tradicional, retomemos alguns daqueles exemplos da 1ª Parte, comentando-os quanto à nova simbologia.

(a) *Sonata ao Luar*, de Beethoven

Pode-se observar pelos símbolos (figura 13):

1. Visando à imediata intercomunicação entre este sistema e o tradicional, para que o músico, familiarizado com um, usufrua também do outro, adotam-se as mesmas linhas

de pauta. Mas, dispensam-se os símbolos usuais de clave, já que a correspondência dessas linhas com o teclado do piano, instrumento de referência, está exposta em toda partitura deste sistema. (Como no próximo exemplo.)

2. As duas pautas, de mão esquerda e mão direita, estão ligadas por uma espécie de mola estilizada. Isso ilustra que a distância “real” entre elas pode ter sido aumentada para incluir linhas adicionais interiores (figura 14).
3. No início da pauta, a nova “fórmula de compasso” indica diretamente quantos tempos há num compasso e qual a duração (comprimento) de cada tempo. (No lugar de convenções como $2/2$ ou C da figura 9.)
4. A pauta é um eixo cartesiano, dividido em compassos de igual comprimento. Numeram-se os compassos: de baixo para cima e da esquerda para a direita. E assinalam-se as subdivisões destes em tempos, ou outras frações quando for didaticamente aconselhável.
5. Desse modo, as durações de quaisquer notas podem ser visualmente comparadas. Pois a duração verdadeira de qualquer nota é *sempre* dada por seu comprimento – mesmo numa quíaltera como a deste exemplo. (Veja na partitura tradicional da figura 9, como foi necessário o acréscimo do símbolo “3” para corrigir as três colcheias que estão ali no lugar onde, pela convenção inicial daquele sistema, só caberiam duas.)

(b) *Gymnopédie 1*, de Satie (figura 14).

Pode-se observar pelos símbolos:

1. Que tecla tocar para cada nota,



Figura 9

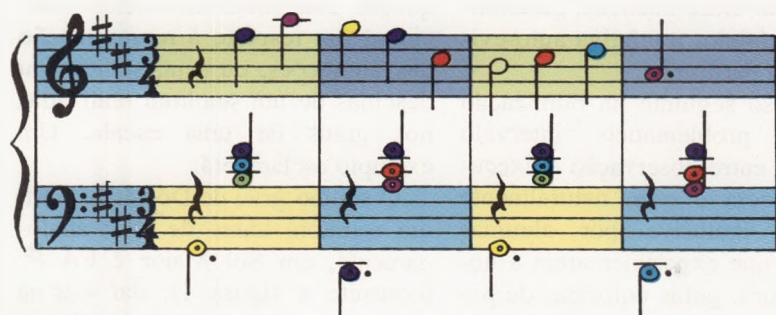
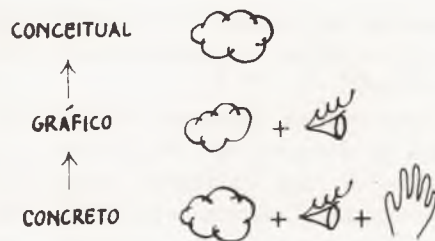


Figura 10

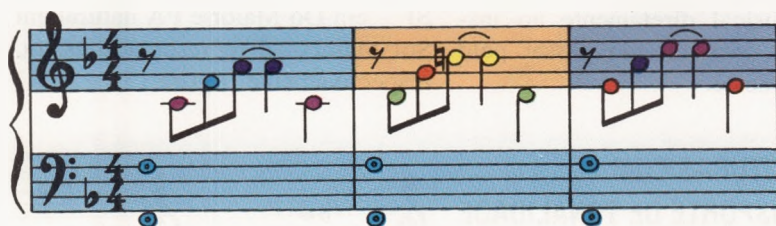


Figura 11

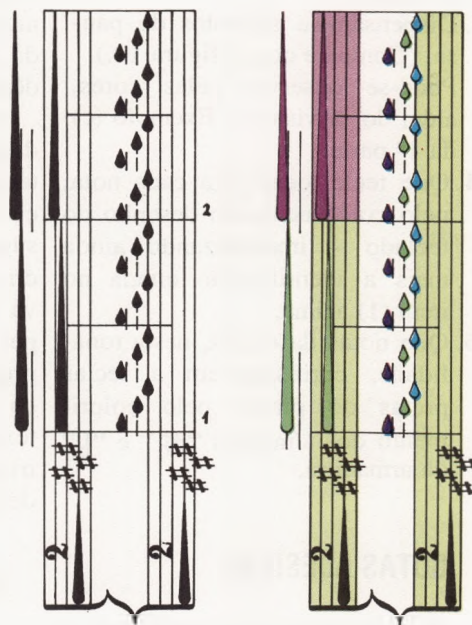
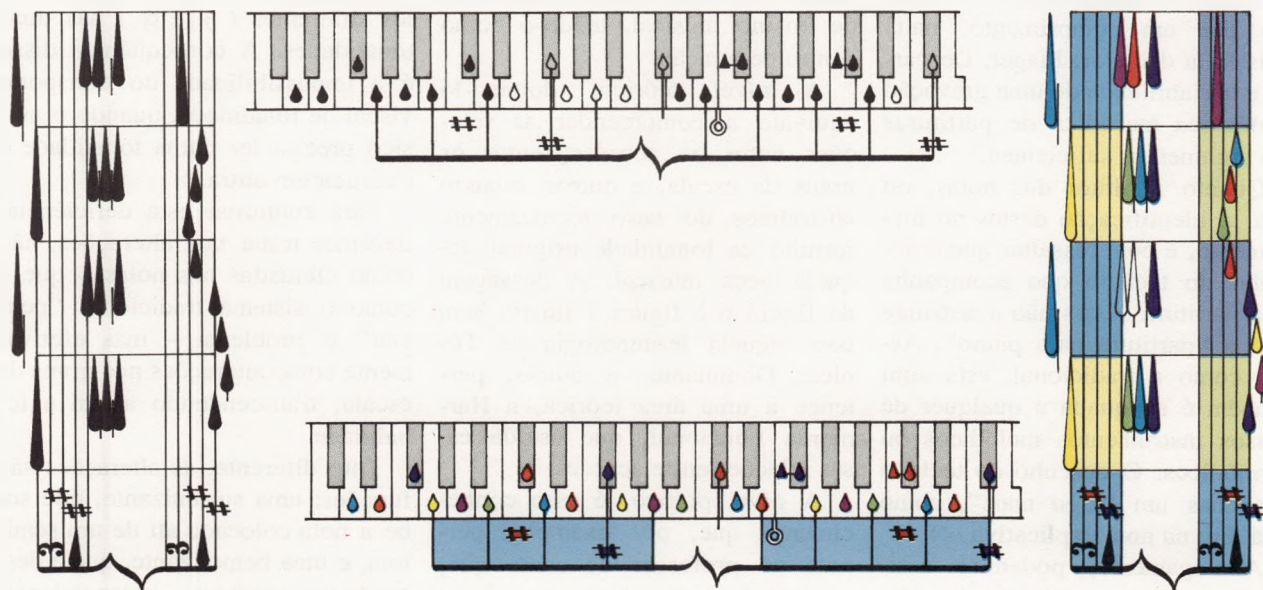


Figura 13

Figura 14



através do desenho do teclado com as linhas de pauta assinaladas nele.

2. Dispensam-se quaisquer símbolos de duração especiais, como, além do das quiálteras, notas pontuadas (Compare com a figura 10), ligaduras de prolongamento (como na figura 11), *apoggiaturas*, trinados, arpeggios, etc.
3. Dispensam-se símbolos de pausa. (Compare com a figura 10.) Pode-se observar pelas cores, além do já visto no Exemplo (c) da 1ª parte:
4. Que tecla tocar para cada nota, pelo colorimento do desenho do teclado – imediatizando ainda mais a identificação citada no item (1) acima.
5. Que notas da escala, nesta tonalidade, correspondem a teclas pretas do piano, pelo colorimento dos símbolos “#” e “b” da armadura.

GOTAS ADESIVAS

Já foi bastante enfatizada aqui a importância de uma simbologia auto-evidente em termos de comunicação musical. Resta-nos alguns comentários.

Quanto à representação da duração por um comprimento, nada mais há a declarar: Piaget, Descartes e a viabilidade de uma gravação automática mecânica de partituras são argumentos suficientes.

Quanto à altura das notas, ou seja, a identificação destas no instrumento, é bom ressaltar que o desenho do teclado que acompanha uma partitura destas não a restringe a uma “partitura para piano”. Assim como a tradicional, esta aqui também é adequada a qualquer de nossos instrumentos melódicos ou harmônicos. O desenho do teclado é apenas um “algo mais”, como está dito na nota explicativa (4).

Analogamente, podem-se assinalar as notas coloridas no desenho

do cabo do violão, violino e outros similares.

De todo modo, como particularmente o caso dos instrumentos de sopro parece mais complicado devido à multiplicidade de formas, é recomendável que se incentive o estudante, se isso ainda não é feito, a relacionar as notas de seu instrumento com o teclado do piano. Este seria algo como o esperanto da comunicação entre músicos, garantindo, no mínimo, a relativa auto-evidência da partitura.

O passo seguinte na otimização daquele problemático intervalo temporal entre observação e execução da nota é este, naturalmente sugerido inclusive por algumas crianças que experimentaram a nova partitura: gotas coloridas de papel adesivo para serem afixadas às próprias teclas do piano ou ao braço do violão. Agora, passa-se do texto musical diretamente ao instrumento, sem mesmo passar pelo desenho deste.

PARTITURAS COM TRANSPORTE DE TONALIDADE

O transporte de tonalidade ou “mudança de tom” ocupa um lugar de tal destaque que se pode pensar em toda uma metodologia de ensino musical, tendo-o como centro de atração.

A nível teórico, dominá-lo equivale a compreender as relações entre os acordes, entre os graus da escala, e outros, quando abstraímos do caso tecnicamente fortuito da tonalidade original daquela peça musical. A passagem da figura 6 à figura 7 ilustra bem isso: aquela terminologia de Tônica, Dominante, e outras, pertence a uma área teórica, a Harmonia Funcional, que estuda essas relações entre acordes.

A nível prático, é esse conhecimento que, por exemplo, permite ao professor de canto que, acompanha seu aluno ao piano,

adaptar uma canção a uma tonalidade mais conveniente ao registro vocal desse aluno do que a original.

(O Matemático vê uma canção como um conjunto, não de notas, mas sim de intervalos musicais. A tonalidade é apenas um dos doze pontos onde essa estrutura pode se localizar.)

Por outro lado, a maior inadequação conceitual da escrita tradicional diz respeito à representação das alterações, ou seja, subidas ou descidas de um semitom realizadas nos graus de uma escala. Um exemplo esclarecerá:

O sétimo grau de Dó Maior é Si, um semitom antes de Dó; analogamente, em Sol Maior é Fá # (consulte a figura 1), daí o # na armadura desta tonalidade (figura 15, à direita). Assim, o sétimo grau abaixado de um semitom – que é Si em Dó Maior e Fá natural em Sol Maior – é representado assim, respectivamente (figura 15).



Figura 15

Como se vê, emprega-se símbolos diferentes (b e #) nas duas tonalidades. A consequência disso é a impossibilidade do transporte visual de tonalidade, quando o músico precisa ler numa tonalidade e executar em outra.

Para contornar esta deficiência, devemos tratar tais alterações, não como efetuadas nas notas – que é como o sistema tradicional “pensou” o problema – mas efetivamente como alterações nos graus da escala, transcendendo assim a tonalidade.

Dito diferente, as alterações são funções: uma sustenizante, que sobe a nota colocada ali de um semitom, e uma bemolizante, que a desce de um semitom – independente-

mente da nota original ter ou não $\sharp$ ou $\flat$, ou corresponder a uma tecla branca ou preta. Portanto, existirão três tipos de gotas (figura 16).

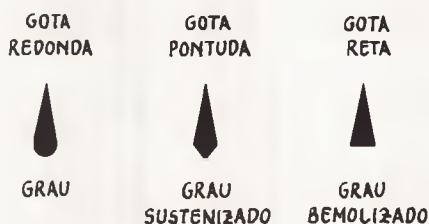


Figura 16

No caso da figura 15, por exemplo, aquele sétimo grau bemolizado será indicado em ambas as tonalidades da mesma forma: por uma gota reta – vermelha, quando colorida.

E poderemos ter uma única partitura da canção adaptável a qualquer tonalidade. Consistirá nas gotas (a estrutura), impressas numa folha transparente que se ajusta a uma pauta visível por trás delas, por meio de um registro auxiliar, um dial, marcado com as doze tonalidades. Uma tal partitura poderá existir inclusive em preto e branco.

Além deste modo – e apesar dos inegáveis benefícios justificarem plenamente o maior cuidado gráfico exigido para se ter uma partitura destas – existe o maior cuidado gráfico exigido para se ter uma partitura destas – existe um outro ainda mais imediato de se obter o transporte visual de tonalidade. Basta que se observe apenas a forma e as cores das gotas e se ignore a posição da pauta, pois tanto o modelo cromático da 1ª Parte como a revisão do conceito de alteração visaram exatamente a que isso fosse possível.

É a realização de um sonho antigo dos músicos.

CONCLUSÕES E EXEMPLOS

Este novo sistema de escrita musical chama-se *Partituras de Gotas*,

Sonata XVI

K. 545

W. A. Mozart

O exemplo final 1 apresenta a partitura de Sonata XVI de K. 545 de Mozart. A partitura é dividida em quatro seções principais, cada uma com uma pauta musical e gotas correspondentes. As seções são numeradas 4, 8, 12 e 16. A partitura inclui indicações de movimento (Andante) e tempo total (4 min 30 seg). A partitura também inclui uma seção de '2º movimento' e uma seção de 'Andante'. A partitura é apresentada em uma escala de 12 tons, com as notas representadas por gotas de diferentes formas e cores.

2º movimento *inc.*
Andante
tempo total: 4 min 30 seg

© 1987 Partituras de Arco-Íris

Exemplo final 1

em sua versão em preto e branco, e *Partituras de Arco-Íris*, quando enriquecido do modelo cromático da 1ª Parte.

Foi especialmente projetado com vistas a, antes de tudo, tornar a partitura musical compreensível ao maior público possível, satisfazendo não só o desejo reconhecida-mente comum a tanta gente de tocar música, como a própria expectativa do compositor de divulgar seu trabalho.

Sua ênfase está no receptor da transmissão musical, o leitor da partitura. Não se tratava de modo algum de agilizar a escrita do compositor: a partitura tradicional tem cumprido bem esse papel de ser, rigorosamente falando, uma taquigrafia. A questão é que o público em geral não lê essa taquigrafia e abandona a mensagem, com prejuízo de ambas as partes. Além disso, agora já é realizável a gravação automática de partituras. Tratava-se

Gymnopédie 1

E. Satie

ped. simile

12 41 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13

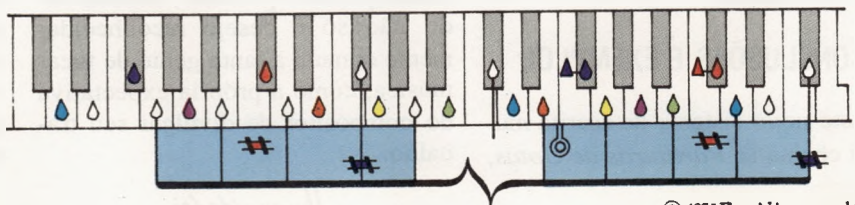
36 35 34 33 32 31 30 29 28 27 26 25

46 45 44 43 42 41 40 39 38 37

pp *f* *p* *pp*

Lent et douloureux

Exemplo final 2



Cartola

8 D⁹⁻
 E^bm
 7 Gm/B^b
 D⁷
 6 A^o
 5 A⁷
 4 Cm/B^b
 3 Cm
 Gm⁷
 2 Gm⁹
 1 Gm

Ba-te ou-tra vez
 Co'es-pe-ra-n-ças o meu co-ra-ção
 Pois já vai ter-mi-nan-do o ve-rão
 en-fim.

16 G⁵⁺
 Fm⁹
 15 Gm/B^b
 D⁹⁻
 14 D⁷
 13 Am⁵⁻
 12 A⁷
 11 A⁷
 10 Gm⁷
 9 Gm/B^b

Vol-to ao jar-dim
 Com cer-te-za que de-vo cho-rar
 Pois bem sei que não que-res vol-tar
 Pa-ra mim.

24 D⁴
 D⁹⁻
 23 Am⁵⁻
 E^o
 22 B^bo
 21 B^bo
 20 E^bm
 19 Gm⁷
 Gm⁹
 D⁴
 Am⁵⁻
 Cm⁷

Quei-xo-me, as ro-sas Mas que bo-ba-gem as ro-sas não fa-lam Sim-ples-men-te, as ro-sas e-xa-lam O per-fu-me que rou-bam de ti, ai... De-vi-as

32 Gm
 Am⁵⁻
 Gm
 31 Cm⁷
 30 D⁹⁻
 29 A⁷
 B^bm⁶
 28 Cm/B^b
 Cm
 Cm⁷
 26 Gm⁹
 25 Gm

Pa-ra ver os meus o-lhos tris-to-nhos E quem sa-be so-nhar os meus so-nhos por fim.
 vir

Ao leitor interessado em tocar esta canção, sugere-se começar pela melodia (à cores, à direita em cada coluna). Dominada esta, incluir o baixo (à cores, à esquerda).

Exemplo final 3

© 1987 Partituras de Arco-Iris

de entender a especificidade da comunicação musical de uma perspectiva mais abrangente.

A atenção especial com quem escreve esses textos preferiu se voltar para uma reinterpretação do conceito de alteração, viabilizando finalmente a Partitura com Transporte de Tonalidade, bem como sua versão mais imediata – o simples abstrair-se da pauta por trás das notas coloridas.

Garantido o tal público máximo, o segundo objetivo do projeto configurou-se em que as cores da partitura estimulassem o leitor a uma reflexão sobre os aspectos teóricos das peças musicais, particularmente quanto à Harmonia. Isso enriqueceu o texto musical com uma dimensão intelectual até então oculta, permitindo ao leitor distinguir as peculiaridades e as eventuais inovações daquela peça e ajudando-o a localizá-la em sua época.

Tendo esta aventura alcançado seu destino, fica a esperança de que a prática musical, bem mais próxima às pessoas do que a partitura tradicional deixa antever, se veja estimulada por novos adeptos. Especialmente, que essa prática seja a justa recompensa para Você, paciente leitor desta longa narrativa.

Celso Wilmer é mestre em Matemática Pura, com tese em Educação Matemática (nota 7) e bacharel em Comunicação Visual, ambos pela PUC-RJ. Atualmente, é professor de uma cadeira de Projetos de Comunicação Visual, no Departamento de Artes da PUC, professor do curso de pós-graduação *lato sensu* em Educação Matemática do GEPEM, no Rio de Janeiro, e ensina Teoria Musical.

Notas

1. *O quadro-negro de Matemática*, projeto de Celso Wilmer, então professor de Matemática da PUC-RJ, graduando-se em Comunicação Visual. Orientado pela Profª Ana Maria Hirsch, do Departamento de Artes da mesma universidade.
2. Em Matemática, diz-se que a primeira é uma correspondência biunívoca, enquanto a segunda, mais forte, é um isomorfismo.
3. *Cores no ensino de Música*, projeto de Celso Wilmer, orientado pela Profª Ana Maria Hirsch, do Departamento de Artes da PUC-RJ.
4. É razoável que a partitura, apesar de continuar sendo a mesma para todos os instrumentos, guarde maior atenção com o piano. Por ser o mais completo deles – o sentido de suas possibilidades harmônicas, sua maior amplitude grave-agudo e outros, como também pela disposição linear do teclado, facilitando a comparação imediata com a partitura. E ainda, por sua popularidade pelo mundo afora.
5. René Descartes (1596-1650).
6. Jean Piaget (1896-1980).
7. Veja-se, por exemplo, *Modelos na aprendizagem de Matemática*, de Celso Wilmer – tese de Mestrado em Matemática Pura, orientada pelo Prof. Aristides Camargos Barreto, do Departamento de Matemática da PUC-RJ, e apresentada em 1976 na mesma universidade.

Referências Bibliográficas

- BARRAUD, Henry – *Para compreender as músicas de hoje*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1975.
- CARTOLA – *As rosas não falam* (partitura): Arranjo de Mário Mascarenhas para seu livro *O melhor da Música Popular Brasileira*, vol. 1, Irmãos Vitale Editores, São Paulo, 1982.
- KOELLREUTTER, H. J. – *Harmonia Funcional*, Ricordi Brasileira, São Paulo, 1978.
- MOZART, W. A. – *Mozart: piano sonatas* (partitura), Augener, London.
- NICKS, Stevie – *Sara* (partitura), Welsh Witch Music, Home Box Office, U.S.A., 1982. Do livro *Fleetwood Mac Deluxe Anthology*, Warner Bros. Publications Inc., New York.
- SATIE, E. – *Three Gymnopédies* (partitura), G. Schirmer, Inc., U.S.A., 1969.
- WILMER, Celso – *Partituras de Arco-Iris – a gênese de uma escrita musical auto-evidente*, Edição do Autor, Rio de Janeiro, 1987.

Resumen

Música para todos

En este artículo se convida al lector a aventurarse en la búsqueda de la partitura musical ideal, compartiendo con un músico, un educador, un comunicador visual y un matemático. El quinto personaje será desafiado a deshacerse de una milenar identificación entre la música y la partitura. Los acordes de cualquier canción serán intentados por la melancolía al recordar algún antiguo romance mal acabado con la musa de los sonidos, para descubrir, finalmente, que ella todavía lo espera de brazos abiertos y que a los pies del arco iris existe no una vasija de oro, pero sí un piano.

Abstract

Music for all

In this article the reader is invited to venture forth in search of the ideal musical score in the company of a musician, an educator, a visual communicator and a mathematician. In this quest, our fifth character will be challenged to rid himself of a time-long identification of music with scores. At the chords of some song he will be tempted by melancholy to recollect a half-finished affair with the muse of sounds. And, in the end, he will discover that she is still waiting for him with open arms and that there is more than a pot of gold at the foot of the rainbow: there is a piano!



Ilustração/GIRAFA

O homem moderno procura, há tempos, responder às mais diversas perguntas sobre um passado longínquo. Recentemente, a astronomia reuniu-se a este anseio. Surge a arqueoastronomia, que busca, junto aos nossos antepassados, respostas que nos irão informar e confortar.

ARQUEOASTRONOMIA

problemas e fundamentos

Luiz Eduardo da S. Machado

a arqueoastronomia, literalmente a astronomia dos períodos arqueológicos, é uma ciência paradoxalmente moderna, uma vez que somente na década de 1960, tiveram início, *stricto sensu*, os estudos hoje englobados pelo nome de arqueoastronomia (Iwaniszewski, 1985)¹. O progresso desses estudos e da pesquisa no campo, nos cinco continentes, teve desenvolvimento extraordinário, que se poderia, até mesmo, classificar de exponencial. Na década de 1970 eclodiram os simpósios internacionais, e revistas especializadas começaram a ser editadas (Iwaniszewski, 1989)². As reuniões de pesquisadores de vários países e o crescente número de trabalhos científicos especializados, veiculados em revistas que começaram, também, a se multiplicar, denotam o primeiro passo fundamental para a constituição de uma disciplina científica, com adequada metodologia de pesquisa, e análise crítica por parte dos interessados, que já se denominavam arqueoastrônomos (Price, 1961 e 1963)^{3,4}.

A arqueoastronomia, como se pode facilmente depreender, é uma ação e uma atitude multidisciplinar, envolvendo, para as explanações dos achados arqueológicos, nos vários sítios espalhados pelo mundo, não só o concurso da arqueologia e da astronomia, como sugere de *per se* a simples enunciação do seu nome, como exigindo, para o aprofundamento das questões levantadas, a ação conjunta de vários setores do conhecimento, em especial o da antropologia.

Nesse sentido, é extremamente relevante lembrar que o grande A. F. Aveni da Colgate University, Hamilton, USA, uma das mais ativas molas propulsoras dos estudos arqueoastronômicos, inclusive o editor dos trabalhos selecionados na 2ª Conferência Internacional de Arqueoastronomia de Oxford, realizada em Mérida, Yucatán, México, de 13 a 17 de janeiro de 1986 (Aveni, 1989)⁵, já em 1981, assinalava:

Enquanto é simples esboçar uma metodologia geral para os trabalhos de campo, resultados tangíveis somente surgem através da compreensão de uma pesquisa verdadeiramente interdisciplinar da antiga cultura, onde a astronomia tem que ser entendida como uma atividade astronômica localizada dentro do contexto cultural da civilização em estudo (p.32).

Nas duas décadas iniciais, 1960 e 1970, emergiu dos dados coletados e amplamente analisados que os primitivos dispunham de sistemas de medidas, de observação de corpos celestes e de calendários para a previsão das épocas das atividades agropastoris, para a celebração de atos ritualísticos e religiosos, bem como para a orientação de seus templos e edifícios públicos e, até mesmo, para a canalização de águas pluviais, de correntes hídricas provenientes de geleiras e das inundações periódicas de determinadas bacias fluviais.

Um exemplo típico se encontra na Inglaterra no famoso Stonehenge, um verdadeiro observatório as-

tronômico de pedra. Na Irlanda, cerca de 50 km de Dublin, o que parece ser uma câmara mortuária apresenta uma particularidade notável, segundo as pesquisas do astrônomo Tom Ray, do Instituto de Estudos Avançados de Dublin⁶:

Nos idos de 3140 a. C., no dia do solstício do inverno, um raio de luz do Sol nascente penetra por uma abertura junto à entrada da gruta de Newgrange e ilumina a região central do solo, onde tudo indica estar localizado um sepulcro real, trazendo o calor do Sol no dia mais curto e mais frio do ano para essa região.

No mesmo sentido, as enormes figuras, constituídas por sulcos e valas no deserto de Nazca, 500 km a sudeste de Lima, Peru, parecem estabelecer, segundo as pesquisas da astrônoma Maria Reiche, uma correspondência pictórica entre o céu e a terra, para, entre outras, lembrar aos deuses a imprescindível chuva de dezembro, que transforma rios secos em caudais fertilizadores. Uma das figuras retratava a constelação que hoje conhecemos por Ursa Maior e que pelos antigos peruanos era simbolizada por um macaco, representado por figura de mais de 200 metros de comprimento, e, portanto, só perceptível de grandes alturas, isto é, do firmamento!

As câmaras no interior da Grande Pirâmide do Egito também refletem uma preciosa orientação, pois na passagem meridiana da estrela polar da época o raio luminoso da estrela incidia, como na tumba da Irlanda, no coração das câmaras mortuárias ou ritualísticas, conforme o uso ou sua interpretação moderna.

A questão extremamente importante da direção e sentido da sombra projetada no horizonte (ou não) pelo Sol, consoante a localização geográfica dos habitantes, era por demais conhecida, permitindo, inclusive aos antigos gregos, a classificação dos habitantes da Terra (Machado, 1989)⁷, em:

a. *monóscios* (do grego *monos* = um só, mais *ískios* = sombra), os habitantes da região temperada – entre os paralelos de +23° 27' e +66° 33', para o hemisfério geográfico norte e -23° 27' e 66° 33' para os do sul –, não desfrutando nunca o Sol diretamente sobre suas cabeças, isto é, no zênite, vêem suas sombras sempre para o norte;

b. *períscios* (do grego *perískioi* - periférico), pois nas latitudes entre o círculo polar ártico (+66° 33') e o pólo norte (+90) o Sol, quando visível, é circumpolar, e sua trajetória diurna (aparente) gera sombra em todas as direções, ou em todos os azimutes;

c. *anfíscios* (do grego *amph* = dupla, mais *ískios* = sombra), os habitantes da zona tórrida – entre o equador terrestre (0° de latitude) e os trópicos de Câncer (+23° 27' e de Capricórnio (-23° 27')) – têm o Sol duas vezes por ano no zênite (sem projetar sombra), e fora dessas épocas, com sombras, tanto

para o sul como para o norte, conforme o valor da declinação do Sol (distância angular do Sol contada sobre o meridiano celeste, do equador celeste para o astro).

Deve ser ressaltado que a questão das sombras era, para os antigos, tão importante que as divisões geográficas eram conhecidas por 'climas', e as latitudes determinadas pelo valor do comprimento das sombras projetadas no solo horizontal por estiletes verticais (gnômons), dos quais os obeliscos egípcios são artísticas representações arquitetônicas. Os gnômons, embora simples instrumentos, se constituem universalmente e em todas as eras no principal dispositivo de medida dos povos primitivos, sendo o precursor dos astrolábios, dos sextantes, dos teodolitos, dos quadrantes e dos círculos meridianos, de tão largo uso, tanto nos observatórios como pelos geodestas e navegantes.

O conceito de dia e noite, de bom e mau, dos antigos, conforme nos relata o grande arqueólogo argentino Dick Edgar Ibassa Grasso⁸, relacionado respectivamente ao norte e ao sul, para todas as civilizações que surgiram e evoluíram na zona temperada boreal, ficou gravado nos contos folclóricos de vários países.

Para essa região temperada, a sombra do Sol está sempre voltada para o norte, pois o astro rei cruza, ao meio-dia, o meridiano superior do lugar, sempre ao sul do zênite. O norte é, portanto, sombrio e frio, desagradável, nocivo e até mesmo infernal. O sul é luminoso, quente e paradisíaco. No céu, o movimento anual do Sol, de Câncer (solstício de junho) para Capricórnio (solstício de dezembro), traduz-se por dias cada vez mais curtos, mais frios e, portanto, traz a conotação de descida, de mergulho na matéria. Já o movimento oposto de Capricórnio a Câncer, indica dias gradativamente mais longos, mais quentes e, assim, tem a conotação de subida e de libertação.

não só a versão folclórica relatada por Câmara Cascudo em sua obra *Contos tradicionais do Brasil*⁹, como as festas de Janus, o deus bifronte, da tradição romana, o mito do deus Pan, da Grécia arcádica, os mitos e as festas dos dois Joões, o Batista (24 de Junho) e o Evangelista (27 de dezembro) nas proximidades do Natal (nascimento de Cristo) têm a ver com o deslocamento anual do Sol sobre a eclíptica, como inclusive descrito na tradição hindu:

1. o caminho descendente – ou o caminho dos homens – o *pitriyâna* (caminho dos pais ou dos antepassados), quando o Sol passa da 'porta dos homens', isto é, do solstício de dezembro, inverno para o hemisfério norte, para a 'porta dos deuses' (solstício de junho, ou de verão, para o hemisfério norte);
2. o caminho ascendente – o dos deuses – *dêva-yâna* se dá quando o Sol começa a 'subir', do solstício

de inverno para o de verão, isto é, de Capricórnio para o de Câncer.

No primeiro, os dias vão ficando cada vez mais curtos e as noites mais longas e mais frias. No segundo, ao contrário, os dias vão se alongando, o frio vai cedendo, e a natureza ressurgindo pouco a pouco, do manto gelado do inverno.

As variações sazonais, extremamente bem marcadas e acentuadas para os habitantes das zonas temperadas, e a progressiva, embora difícil, identificação no céu, através da observação dos nasceres e ocasos helíacos¹ de determinadas estrelas e constelações, que variavam com as épocas do ano, levaram ao estabelecimento de uma correlação entre os acontecimentos terrestres (época do plantio, da colheita, da vindima, períodos de secas e de chuvas) e as constelações pelas quais perambulava o Sol em seu movimento aparente anual ao redor da Terra, gerando inclusive:

1. a criação dos signos zodiacais (divisões iguais, de 30° cada uma, do cinturão zodiacal, onde se localizam as constelações por onde passa o Sol);
2. o nascimento das festas propiciatórias dos astros e o culto da astrolatria e, um pouco mais tarde, da pseudociência: a astrologia;
3. o balizamento no solo horizontal por pedras monumentais que indicavam as posições do nascer e o caso dos corpos celestes, em especial do Sol e da Lua, funcionando como um gigantesco e natural teodolito astronômico, ao mesmo tempo que serviam de calendário para determinar as épocas da sementeira, da colheita, da vindima, regulando a vida socioeconômica, cultural e religiosa; (As inscrições rupestres, nas várias cavernas, inclusive nas disseminadas em nosso país, são indicações, mais ou menos claras, dessas correlações entre o céu e a terra, além de fornecerem preciosas informações sobre as atividades humanas e o complexo contexto sociocultural das agremiações humanas primitivas.)
4. a orientação, por meio de orifícios e aberturas entre pedras, dos raios solares, que, em determinadas épocas do ano, especialmente nos solstícios de inverno, quando o dia é o mais curto do ano, vinha iluminar e, simbolicamente, trazer a luz e o calor ao morto ilustre que, das profundezas das trevas, 'recebia' o impacto do Sol, símbolo, por sua vez, da ressurreição e da vida eterna;
5. a orientação astronômica dos templos antigos, verificada igualmente nas igrejas católicas, especialmente as construídas durante a Idade Média, vincula a posição dos altares à direção do Sol nascente. Exemplos nos trazem E. C. Krupp (1980)¹⁰, com seu estudo sobre o alinhamento do velho Beijing, capital da China imperial, e M. C. Firneis e C. Köberl (1989)¹¹, sobre a orientação das velhas igrejas medievais da Áustria.

O importante é que, pelos dados já levantados e

interpretados – e não são poucos! –, o complexo sociocultural dos primitivos está sendo melhor entendido, originado este entendimento pela ação interdisciplinar de cientistas de várias áreas ou setores de conhecimento como, por exemplo, astronomia, arqueologia, antropologia, história e filosofia da ciência, paleontologia, botânica, geologia, entomologia, física nuclear, ciência espacial, palinologia, cronologia e informática.

No mesmo sentido, o prof. dr. Ingo Keesmann, Universidade de Mogúncia, República Federal da Alemanha, em seu artigo sobre Arqueologia e metalurgia – Obtenção e elaboração de metais na antigüidade, publicado na revista *Universitas*¹², ressalta que seu grupo de trabalho, da arqueometalurgia, considera que sua missão consiste em tornar 'legível' a informação trazida aos pedaços e que para isso:

se coloca a questão de como preparar a nova geração de jovens cientistas comprometida no estudo de sistemas complexos que já não podem ser unicamente definidos sob o ponto de vista rigorosamente específico de uma disciplina (p. 46).

O papel da astronomia nas civilizações pré-históricas é, atualmente, alvo de debates, não só para a compreensão da sua importância, como para o estabelecimento das metodologias adequadas à pesquisa dos dados pré-científicos ou pré-técnicos, relativos à orientação bem como às informações úteis para o estabelecimento de calendários, ou, no mínimo, de marcos temporais para usos ritualísticos ou para atuação no campo agropastoril.

Os dados rudimentares, tornados precários pela erosão natural e pela ação predatória, inconsciente, de grupos não alertados para a significação científico-cultural desses marcos milenares, gravados nas rochas, nas paredes de cavernas e nos grupamentos megalíticos, estão, para a ciência, como os mitos e contos folclóricos para a compreensão da cultura e da gênese da evolução das civilizações, pois, como nos ensina o grande Claude Lévi-Strauss, na sua obra *A oleira ciumenta*:¹³

A linguagem figurada, em que as palavras têm um sentido relativo, convém ao mundo dos mortos; a linguagem própria, onde as palavras têm um sentido absoluto, convém ao dos vivos (p. 146).

E, mais adiante:

Todo mito coloca um problema e o trata mostrando que é análogo a outros problemas; ou então o mito trata vários problemas simultaneamente mostrando que são análogos entre si (p. 214).

De acordo com a orientação de Stanislaw Iwaniszewski:¹⁴



Um sistema sociocultural pode ser concebido como um sistema cibernético, que é constituído por três componentes: matéria, energia, informação. Matéria e energia não são destrutíveis, consoante a lei da conservação. Humanos podem unicamente transformar uma na outra, variando as relações entre elas, ou seja, suas estruturas. Defino estrutura como colocação tempo-espacial da matéria e energia. Finalmente, ressalta que:

Todos os sistemas vivos processam informação, mas os sistemas culturais são sistemas de informação (p. 28).

Levantar os dados, informatizando-os para os sistemas computacionais, deve, portanto, se constituir numa das preocupações da arqueoastronomia, que



não busca apenas o conhecimento astronômico dos primitivos, mas através dele chegar ao contexto sociocultural, mesmo porque, no dizer do mestre Iwaniszewski¹⁵:

A astronomia, se isolada da sociedade, não pode ser compreendida em sua globalidade. Formando um subsistema dentro do sistema cultural da ideologia, a astronomia deve ser estudada como outro subsistema cultural. Quando trata de fatos astronômicos, são descritos e reconstruídos padrões de comportamento astronômico que são elementos de sistemas culturais cognitivos. Mesmo um sistema cognitivo científico pode ser considerado como um subsistema cultural (Latour e Woolgar, 1979, p. 28).

Deste modo e nessa linha de pensamento, a arqueoastronomia trata, no fundo, dos aspectos comportamentais e cognitivos da astronomia. O nosso autor a define brevemente como: "O estudo da astronomia em seu contexto sociocultural" (p. 28). E nesse enfoque não a limita em uma nova ciência a tratar da astronomia do passado longínquo.

Pode ser facilmente aceito que nem todos os fenômenos astronômicos observados sejam igualmente importantes, a importância sendo caracterizada pela preferência cultural.

Nesse sentido, é fundamental aduzir, por exemplo, que os preconceitos culturais, no Ocidente, minimizaram, quando não impediram, o registro e a difusão da existência de manchas no Sol, dado o conceito filosófico grego da imutabilidade e da perfeição dos corpos celestes e do firmamento. Não obstante na China imperial, sabe-se atualmente que as manchas, quando suficientemente grandes para propiciar observação a olho nu (comprimento mínimo de 43 633 quilômetros, ou seja, 3,4 vezes maior que o diâmetro da Terra), eram rotineiramente registradas e até mesmo desenhadas em croquis solares. O famoso astro que, sem aviso prévio, brilhou nos céus de 1054, mesmo durante o dia, e que hoje se sabe ser o produto da explosão de uma estrela (uma supernova), na constelação do Touro, perto da ζ Tau, só foi registrado nos anais chineses, e nenhuma menção é encontrada nos assentamentos medievais na Europa, onde grassava a filosofia platônico-aristotélica da imutabilidade dos céus.

Os cometas, por suas aparições insólitas, não-previsíveis, pelo deslocamento distinto dos astros errantes, *os planetas*, eram tidos como perturbadores da ordem celeste, portanto malignos e justificando, numa homologia terrestre, desregramentos do comportamento e quebras de padrões tribais normais. Há no folclore indígena brasileiro exemplos desses comportamentos, mesmo por ocasião de eclipses, tanto do Sol como da Lua, não previsíveis pela 'ciência' e pela observação selvícolas, segundo nos relatou o prof. Marcio d'Olne Campos, da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

O primeiro registro de uma estrela Nova na Europa teve, no entanto, que esperar mais de quinhentos anos. Só em 1572, quando do surgimento de uma nova estrela na constelação da Cassiopéia (mais brilhante que Vênus) é que foi realmente consignado o comportamento inusitado de um corpo sideral pelo grande astrônomo dinamarquês Tycho-Brahe (1546-1601) em seu observatório astronômico, o maior e o mais preciso da Europa, o famoso Uraniborg, na ilha de Hveen.

Da mesma forma, foi com o aparecimento do cometa de 1577 que esses astros foram efetivamente situados no céu, pois as medidas de sua paralaxe levaram o mesmo Tycho-Brahe a situá-lo além da Lua, isto é, fora do mundo sublunar, não mais fruto de

exalações ou de vapores atmosféricos, como pontificava a doutrina aristotélica. Os meteoritos, por sua vez, só em 1803 foram julgados pela comunidade científica como fragmentos caídos do céu.

A coroa do Sol, cuja aparição só se fazia perceber por ocasião dos eclipses totais do Sol, era igualmente atribuída não ao Sol, mas a fatores ópticos causados pela interposição do disco da Lua e só foi considerada parte integrante do Sol no ano de 1842.

na síntese sugerida por S. Iwaniszewski, as possíveis funções da astronomia no campo sociocultural das civilizações primitivas são estratificadas em níveis, facilitando estratégias para a investigação arqueoastronômica (p. 34).

Nível 1. *Práticas astronômicas e meio natural*

- a importância das atividades astronômicas para a adaptação ecológica;
- cosmovisão como meio para o equilíbrio ecológico.

Nível 2. *Práticas astronômicas e a sociedade*

- astronomia, calendários e ritmos socioeconômicos;
- cosmovisão como um elemento das normas sociais básicas;
- cosmovisão e integração social;
- o lugar do conceito da astrobiologia na ideologia: a legitimação e justificação da ordem social existente;
- astronomia e evolução cultural:
 - a. o conhecimento da astronomia e dos calendários como sincronizador endógeno social que oferece ao sistema social uma grande autonomia na relação com o meio natural;
 - b. a astronomia e o desenvolvimento da estratificação social;
 - c. a astronomia e a evolução geral dos sistemas socioculturais.

Nível 3. *Práticas astronômicas e a cultura idealística*

- astronomia e a formação de reconhecidos modelos culturais conceituais do mundo;
- a evolução dos elementos idealístico-simbólicos dos subsistemas astronômicos;
- instrumentação e conceitos matemáticos e astronômicos.

Nível 4. *A astronomia e a imposição de um sistema idealístico coletivo na psicodinâmica dos indivíduos*

– mitos representando processos psíquicos que secundariamente empregam figuras astronômicas.

assim, a cosmovisão e a prática da astronomia levaram os primitivos a cuidar dos seus ecossistemas. Hoje, com os resultados praticamente tangíveis das navegações espaciais, o homem, pelo que vem sucedendo nos outros planetas, pode, com sua visão ampliada, abarcando todo o sistema solar, prever o futuro do próprio planeta e assim:

1. Qualquer político, ou qualquer pessoa cética quanto às consequências negativas do efeito 'estufa' (isto é, das concentrações atmosféricas anormais de gases que absorvem a radiação infravermelha, contribuindo para o aumento global das temperaturas médias do planeta, com possibilidade do degelo polar e aumento do nível médio dos oceanos) deverá mudar de opinião pela contemplação dos efeitos similares, porém em grande escala, do processo estufa que ocorre no planeta Vênus;
2. A antisséptica superfície de Marte, onde na sua atmosfera rarefeita não existem mais vestígios da camada protetora de ozônio (O_3), indispensável ao desenvolvimento de qualquer forma de vida, é também exemplo gritante do que poderá suceder na Terra se as substâncias químicas desagregadoras do ozônio, como os clorofluorcarbonos, não forem totalmente proibidas;
3. As consequências mortíferas do chamado 'inverno nuclear', causado por grossas nuvens radioativas, originárias das explosões nucleares que absorvem a luz solar com o resfriamento da superfície e do subsolo terrestres, impedindo a germinação das sementes e causando grande escassez de alimentos, podem ser visualizadas por ocasião das fortes tempestades de areia que, em certas épocas, cobrem praticamente toda a superfície de Marte;
4. Outros perigos ecológicos, ainda não detectados, poderão ser descobertos pelas navegações espaciais ao girarem ao redor dos planetas do sistema solar, alertando sobre suas consequências na nossa Terra.

Enquanto a astronomia hoje, com o advento da tecnologia de ponta, nos adverte sobre os perigos da destruição dos sistemas ecológicos, com os exemplos vivos do que vem sucedendo em outros planetas, a arqueoastronomia vem nos revelar a preocupação dos povos primitivos com seus ecossistemas e com os maus efeitos de suas destruições.

Para concluir, novamente Stanislaw Iwaniszewski adverte:

A arqueoastronomia deve tratar com ambos os aspectos, cognitivo e comportamental da cultura. A visão arqueoastronômica fornece novos instrumentos para a arqueologia, assumindo importância crucial, pois nenhuma estratégia adequada tem sido desenvolvida para o estudo dos segmentos das culturas antigas (p. 34).

Não se pode, porém, perder de vista, como nos acena o antropólogo Claude Lévi-Strauss, a distância que medeia entre uma sociedade 'fria', produtora de mitos, ou seja, as sociedades selvagens cujo esforço fundamental de sobrevivência está centrado na imutabilidade de sua estrutura e, sobretudo na prevalência do coletivo sobre o individual, e as sociedades 'quentes', históricas, de mutação acelerada, civilizações mecânicas e informatizadas, "onde não há mais lugar para o tempo mítico, a não ser no próprio homem"¹⁶.

Assim, a arqueoastronomia nos leva diretamente para o tempo mítico, para as sociedades 'frias' de Lévi-Strauss, onde, na interpretação de Umberto Eco¹⁷:

Na visão simbólica, a natureza, até em seus aspectos mais terríveis, torna-se o alfabeto com o qual o criador nos fala da ordem do mundo, dos bens sobrenaturais, dos passos a serem dados para nos orientar ordenadamente no mundo...(p. 72).

Dessa forma, a arqueoastronomia interpretará mitos gravados nas rochas, levantando complexos socioculturais extremamente arcaicos, mas absolutamente não desprezíveis para o conhecimento exegético das diretrizes evolucionais das civilizações históricas. Nessa direção é auxiliada pelas decifrações astronômicas dos restos dos agrupamentos megalíticos, pelas informações fragmentárias transmitidas 'boca-ouvido' pelos selvícolas e, ainda, pelas decodificações das histórias contadas e conservadas no folclore de todos os povos.

Dos estudos arqueoastronômicos emergirá a nossa verdadeira história através das mensagens fragmentárias e esparsas, colhidas e decodificadas com carinho e competência pela geração de denodados cientistas multidisciplinares dos cinco continentes.

Luiz Eduardo da Silva Machado é professor titular e livre docente de astronomia, do Instituto de Geociências e diretor do Observatório do Valongo da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Nota

¹ Quando um astro nasce juntamente com o Sol, dizemos que o seu nascer é *hellaco*. (Nota do Editor)

Referências Bibliográficas

1. IWANISZEWSKI, Stanislaw. *Algunos aspectos del desarrollo de la arqueoastronomia desde 1951 hasta 1980* (1985, não publicado).
2. ———. Exploring some anthropological theoretical foundations for archeoastronomy, in *World archeoastronomy*, edição A. F. Aveni. Cambridge. Cambridge University Press, 27-37, 1989.
3. PRICE, D. de Solia. *Science since Babylon*. New Haven. Yale University Press, 1961.
4. ———. *Little science, big science*. New York. Columbia University Press, 1963.
5. AVENI, A. F. Archeoastronomy, in *Advances in archeological method and theory*, edição M. B. Schiffer, vol. 4, 1-77. New York. Academic Press, 1981.
6. RAY, Tom P. World's Oldest (and Quietest) Observatory? in *Sky and telescope*, setembro, 241-242, 1989.
7. MACHADO, Luiz E. da Silva. *A música dos chifres ocios e perfurados das capoeiras de Mamanguape, Paraíba e do Sadhuazag da Tebaida em sua possível vinculação ao contexto astronômico dos mitos e do folclore universais*. Monografia apresentada. Concurso nacional – Câmara Cascudo, escola de Música, UFRJ – menção honrosa, 1989.
8. GRASSO, Dick E. Ibassa. *Ciencia en Tiahuanacu y el Incario (Astronomia y Calendarios)*. La Paz-Cochabamba. Los Amigos del Libro, 1982.
9. CASCUDO, Luís Câmara. *Contos tradicionais do Brasil*. Rio de Janeiro. América Editora, 1946.
10. KRUPP, E. C. The cosmic temples of old Beijing, in *World archeoastronomy*, edição A. F. Aveni. Cambridge. Cambridge University Press, 65-75, 1989.
11. FIRNEIS, Maria e KÖBERL, Christian. Further studies on the astronomical orientation of Medieval churches in Austria, in: *World archeoastronomy*, edição A. F. Aveni. Cambridge. Cambridge University Press, 65-75, 1989.
12. KEESMANN, Ingo. Arqueología y metalurgia – Obtención y elaboración de metales en la antigüedad, in *Universitas*. Stuttgart. Instituto de Colaboración Científica. Vol. XXVII, nº 1, 37-46, setembro, 1989.
13. LÉVI-STRAUSS, Claude. *A oleira ciumenta*. São Paulo, Brasilien-se. Trad. de Beatriz Perrone-Moisés. 1986.
14. Ver referência 2.
15. Idem, op. cit.
16. LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'Anthropologie Structurale*. Vol. 1. 1951.
17. ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro. Globo. Trad. de Mario Sabino Filho. 1989.

Resumen

Arqueoastronomia...

Hace tiempo que el hombre moderno busca responder a las más diversas preguntas sobre el lejano pasado. Recientemente, un grupo de astrónomos se reunió con dicho objetivo. Surge así la arqueoastronomía que indaga, junto a nuestros antepasados, respuestas que nos van a informar y a confortar.

Abstract

Archaeoastronomy

Modern man has for ages sought answers to the most varied doubts about the distant past. Astronomy has recently joined in this quest. The upshot is the emergence of archaeoastronomy, which seeks to obtain from our ancestors replies that may inform and comfort us.

$$= \frac{E \cdot I_0}{\rho} + \sum_{i=1}^n z_i \sqrt{\frac{\pi}{\rho}}$$

José Roberto Iglesias



No artigo anterior discutimos a possível existência, ou não, da realidade. Sem querer entrar numa discussão entre realistas e idealistas, ou entre materialistas e espiritualistas, discussão que, já o disse Goedel no seu famoso teorema, não tem solução para quem está dentro do problema (e a gente não pode chamar ninguém de fora para que diga como as coisas realmente são), devemos convir que não faz muita diferença afirmar que a realidade é ou não é; se é criação do meu cérebro ou do inconsciente coletivo, ou uma coisa externa, alheia a nós. Aceitemos como ponto de partida que existir é o melhor que a realidade sabe fazer e deixemos de lado a interrogação: esse existir acontece dentro ou fora de mim? Ou de você?

Como o assunto que vamos abordar já é bastante polêmico *per se*, deixemos de lado a discussão da subjetividade ou não do real, e pensemos que o mundo é objetivo, que existe fora de mim e de você. Primeiro, porque é mais simples, e segundo, porque tanto você como eu teríamos feito coisa melhor, por exemplo uma Porto Alegre mais parecida com Paris, ou uma praia sem mosquitos. E o problema a ser analisado é quase trivial: trata-se de saber de que coisa é feita a matéria, se essa coisa é sólida ou é uma onda, uma geléia de energia ou uma bolinha de campos eletromagnéticos; se ela está aqui e agora, se é divisível ou não; enfim, se é possível conhecer alguma coisa sobre ela.

Para começar por coisas bem conhecidas, você já deve ter lido mais de uma vez nos jornais que os eclipses do Sol e da Lua, ou as passagens do cometa Halley, podem ser previstos com bastante antecedência, assim como muitos outros fenômenos astronômicos: o início do verão, a posição do planeta Netuno na semana em que a sonda Voyager vai passar pela sua órbita, a posição da Lua com uma precisão tal que é possível colocar astronautas na sua superfície. Lendo esses mesmos jornais onde o eclipse é anunciado vários meses, ou anos, antes que aconteça, vemos que a inflação do mês que vem é desconhecida. Só sabemos a do mês passado e, com uma certa *probabilidade*, a do mês que virá. E nos perguntamos: por que a inflação não pode ser calculada com a mesma precisão que os eclipses ou a órbita de um planeta tão longínquo como Netuno? Poderíamos responder que a mecânica, ciência que nos permite calcular órbitas planetárias, é uma ciência exata – aliás, ainda hoje é comum falar nas ciências ‘exatas e naturais’ – e que a economia, por sua vez, não é uma ciência exata e, segundo opiniões mais radicais, não é nem uma ciência, mas uma combinação de descrições *a posteriori* de acontecimentos reais com teorias *a priori* de eventos não-reais.

Essa capacidade de cálculo da mecânica celeste, criada por Newton, permitiu algumas exibições realmente de impacto. Assim, baseados em perturbações observadas na órbita de Urano, Leverrier e Adams deduziram a existência de um

novo planeta, que foi observado pela primeira vez por Galle em 1846, exatamente na posição prevista teoricamente. É o planeta Netuno. Mais perto do nível do chão, o jogo de bilhar teve seu fundamento científico na mecânica. Seu prestígio (da mecânica, não do bilhar) era enorme no século XVIII, o que contribuiu em muito para sua adoção como filosofia – racionalismo, positivismo, mecanicismo – ou como culto: a deusa Razão do iluminismo. A mecânica era a explicação de tudo, dado que ela explicava e previa a evolução de qualquer coisa material. Tudo aquilo feito de matéria (e o uso da palavra matéria implicava manter como possível a existência de um mundo ‘imaterial’, ou espiritual, alheio em todo caso às leis de Newton) estava sujeito a leis rigorosas, e tudo poderia ser calculado com suficiente tempo, bastante paciência e bons computadores.

Essa situação privilegiada da mecânica, e com ela de toda a física, durou alguns séculos, até que diversos fenômenos físicos não puderam mais ser explicados dentro do paradigma newtoniano. Surgiu então, na década de 1920, uma nova teoria, desenvolvida a partir das idéias de um francês (De Broglie), por vários alemães (Schrödinger, Heisenberg, Born). Essa teoria aproxima a física da economia. A trajetória e a posição das partículas não são mais calculadas com uma precisão característica do mecanicismo, mas determinadas com certa ‘probabilidade’, assim como a inflação do mês vindouro. A posição de um objeto não pode mais ser predita exatamente. É como se disséssemos a um astronauta: Existe uma certa probabilidade da Lua estar na trajetória de sua nave. Se tiver sorte, descerá na Lua. Caso contrário... já ouviu falar em seguro de vida em grupo?

Essa nova teoria recebeu o nome de mecânica quântica, já que na sua fundamentação a energia era quantificada (dividida em pacotes – *quanta* – indivisíveis), e também de mecânica ondulatória, porque a posição das partículas era determinada por uma ‘onda de probabilidade’. Tanto a separação entre os *quanta* de energia como a extensão da onda de probabilidade são tão pequenas que a quântica só é aplicada a sistemas microscópicos, átomos, moléculas, etc. Porém, é possível imaginar sua extensão a sistemas maiores e comparar seus resultados com os da mecânica newtoniana, também chamada, a partir da década de 1920, de ‘clássica’.

Por exemplo, na mecânica clássica, conhecendo o peso da bola, o número da chuteira, a força da perna, a altura da grama, a distância do gol, a velocidade do vento e os joanetes do pé do centroavante, podemos prever em que ponto o gol, ou fora dele, a bola vai passar. E é nesses pressupostos, e em rápidos cálculos realizados pelo hemisfério esquerdo do seu cérebro que se baseia o goleiro para tentar interceptar a sua trajetória (e evitar assim o gol, se possível).

Na mecânica quântica, ao contrário, a bola, depois de chutada, teria a mesma probabilidade de entrar por qualquer ponto do gol, o que encheria de angústia até

o goleiro mais experiente. Pior ainda, numa das interpretações da quântica, chamada de interpretação de Copenhague (porque foi elaborada nesta cidade escandinava onde, nas décadas de 1920 e 1930, realizaram-se importantes reuniões científicas, com a participação dos grandes físicos da época: Einstein, Heisenberg, Bohr, etc.), atribui-se à onda que ‘acompanha’ a partícula o caráter de uma onda de probabilidade, acabando assim com a esperança de De Broglie de que a onda fosse uma onda de ‘matéria’ ou seja, que a matéria fosse uma vibração de alguma coisa, energia, por exemplo. Não, a matéria continua sendo matéria sólida, e a onda só nos diz qual é a probabilidade de encontrar a matéria num determinado lugar. Foi a forma encontrada pelos físicos de então (e até hoje não foi encontrada outra melhor) para compatibilizar a dualidade onda-partícula, preservando a existência real da partícula, que, quando é detectada, é bem uma partícula num lugar e tempo dados e não se comporta como uma ‘coisa’ difusa, como seria de esperar se fosse uma onda. A onda não existe, é só um ente matemático que acompanha a partícula (daí o nome primitivo de ‘onda-piloto’) e que é responsável pelas características ondulatórias da matéria¹.

Então, se a partícula é matéria, no sentido tradicional dos atomistas gregos, ela tem seu lugar no espaço, seja ao sol ou à sombra. Porém, na interpretação de Copenhague, e esse é um dos seus pontos que mais doem ao senso comum, a posição da partícula só existe quanto é medida por algum aparelho de detecção. Enquanto isso não acontecer, sua posição – e ela própria? – não existe. Como consequência, não há uma trajetória, não há um caminho ao longo do tempo. Associando a idéia de medir com a de existir, o autor americano David Mermin pergunta: “Está a Lua lá fora quando ninguém olha?”, em artigo publicado no *Physics Today* de abril de 1985².

Dentro dessa interpretação, e voltando ao exemplo do goleiro na hora do pênalti, podemos supor que a ‘medição’ da bola somente acontece quando ela atravessa a linha do gol, ou a linha de fundo. Só a enxergaríamos na hora do chute e já dentro, ou fora, do gol. No futebol quântico, os goleiros seriam dispensados, já que não teriam trajetória a interceptar. (Eventualmente eles poderiam ficar de pé no meio do gol e, com um pouco de sorte, algumas vezes a bola se materializaria batendo no corpo deles.)

Você está sendo parcial, objetaria um físico copenhaguista; o goleiro olha para a bola e, enquanto ela está sendo observada sua posição está sendo medida, assim como sua velocidade. E ali aparece um novo complicador neste moderno esporte: o observador interfere com o objeto observado em forma não-controlada, e a física vai ficando cada vez mais parecida com a sociologia e a economia, ou seja, o olhar do goleiro pode desviar a bola para dentro do gol, ou o do centroavante, para fora. E já

pensaram nos olhares de vinte mil espectadores todos concentrados na bola? Tem-se aí uma explicação de tantas bolas chutadas a gol saírem perto da bandeirinha do *corner*. Essa é também a causa de um chute violento ser indefensável: ninguém consegue acompanhar a bola com o olhar.

É claro que a nossa discussão sobre o futebol quântico é um exagero, pelo menos enquanto o futebol não seja jogado por times de vírus com prótons no lugar de bolas. A nível macroscópico, a teoria quântica recupera a mecânica clássica, que pode ser aplicada, então, a planetas, bolas de futebol e bolinhas de gude.

Na escala microscópica, um fóton (o quantum de luz com que a gente observaria as coisas) pode de fato tirar o elétron de seu caminho e conduzi-lo pela estrada do pecado; esse mesmo e bem-comportado elétron que, desviado por campos eletromagnéticos, faz funcionar rádios, aparelhos de televisão, microcomputadores e mísseis Exocets. Mas a pergunta anterior sobre a bola de futebol pode ainda ser aplicada ao elétron. Onde o elétron está quando ele não é observado? E o que quer dizer ele não ser observado quando o sujeito tem uma carga elétrica que o faz interagir continuamente, todo o tempo, com outras cargas, e uma massa que o converte num gerador e receptor de campos gravitatórios. Quando então um elétron não é observado? É isso possível? Podemos separar o instante da medição de todos os outros momentos da vida do elétron? Definitivamente não. Viver é um experimento constante. O elétron está sempre aí, em algum lugar, caso contrário os átomos se desagregariam³, bem como toda a matéria e o próprio Universo. O rol protagonístico dado pela quântica ao ato de medir é fictício, é uma construção mental, é como se o elétron e o Universo só tivessem campos, cargas e massas no momento da medida, e no restante do tempo se ignorassem mutuamente. E não deixa de ser curioso que essa dicotomia entre medida e não-medida não tenha sido percebida pelos quânticos orientistas: o holismo – o observador e o observado fazendo parte de um Todo – é precisamente destruído pelo artifício de separar o ato de ‘observar’ de uma evolução ‘não-observada’ em qualquer outro instante.

Mas voltando ao nosso exemplo do futebol, a quântica tem outras sutilezas que levaram Einstein a dizer que “Deus não joga dados”; vejamos: onde estava a bola um centésimo de segundo antes do goleiro pegá-la? Bom, se a sua velocidade é de 36km/h, ela estava a dez centímetros das mãos do goleiro. Não diz a quântica, não podemos saber onde ela estava; podia estar em quase qualquer lugar com uma determinada probabilidade. Um centésimo de segundo antes podia estar a um quilômetro do goleiro, ou dentro do gol. A realidade é construída pelo observador, e enquanto não é medida é só provável. O observador adquire assim um *status* especial, interagindo com a natureza, mas separado dela, novamente contrariando as interpretações

holísticas. A quântica concede ao homem a definição da realidade, a coisa *é quando é observada e é como é observada*. De forma mais explícita: nada podemos dizer sobre o que não é observado, e quando a observação é feita, perturba-se de tal maneira o sistema que não sabemos mais se o 'observado' corresponde ao 'real'. A quântica (na interpretação de Copenhague) introduz assim um novo paradigma: *É impossível conhecer o 'real'*. Só podemos elaborar teorias e verificar se os resultados das mesmas coincidem com as observações. Uma dessas teorias, que funciona com sucesso razoável até hoje, é a própria quântica.

Os copenagueístas propõem então uma resposta à nossa pergunta inicial: a realidade é criada pelo homem, não no sentido de que exista dentro de nossas cabeças, mas porque ela gera a explicação de sua estrutura íntima: água, átomos ou éter.

Esse antropismo exacerbado da interpretação de Copenhague, esse papel do homem como criador da realidade, parece, em todo caso, um pouco grego.

Podemos aceitar que o ato de medir interfere com o resultado, e puxa a partícula de onde não estava para onde está. Só que, se ela é partícula, se tem uma carga, se tem massa, então estava em algum lugar, mesmo que para aparecer em outro tenha que ter viajado a uma velocidade maior que a da luz, para espanto de Einstein; porém, o observador não tem uma varinha mágica para fazê-la sumir entre um experimento e outro, e até agora não há evidências de que a partícula tenha sua residência habitual em outra dimensão para aparecer no nosso simples espaço de três dimensões só na hora em que sabe que está sendo observada, interpretação que é conhecida como modelo das variáveis ocultas. Outro modelo, bem mais ao gosto dos leitores de ficção científica, é a chamada teoria dos N-universos. Existiriam N-universos superpostos ao nosso – sendo N um número muito grande, talvez infinito –, em cada um deles a partícula teria uma posição bem definida (pelo menos isso!). O ato de observar faria uma escolha aleatória de um desses universos. É uma

Bons tempos aqueles, sim senhor. A mecânica clássica era uma beleza. Você colocava as posições e velocidades iniciais de todas as partículas do seu sistema num computador e podia calcular a posição futura de todas e cada uma delas. Tudo era predizível, até o próprio resultado que seria obtido pelo computador, porque afinal ele também era composto de átomos (partículas) submetidos às leis da mecânica.

Na realidade nem precisava calcular. O bom mesmo era saber que tudo estava determinado. *Pre-determinado*. A mecânica de Newton era *determinística*. Como consequência, os seres humanos não eram livres. Eles também estavam compostos de átomos, e, portanto, todas as suas ações, passadas e futuras, eram simplesmente a solução de uma enorme equação diferencial.

Claro que isso não era do agrado de muitos filósofos que cultuavam a liberdade, nem da Igreja Católica, já que sem liberdade, você sabe, não existe responsabilidade nem pecado.

Por isso, muitas pessoas se juntaram nas praças públicas para celebrar a chegada da mecânica quântica. Ela era a salvadora do livre-arbítrio. O determinismo estava acabado.

Porém as coisas não foram tão simples. Terminar com o determinismo não implica necessariamente salvar a liberdade. Segundo Newton, tudo era predizível. Segundo a quântica, nada é predizível. Nenhu-

ma das duas teorias diz que alguma coisa seja *decidível*.

Os atos de um homem clássico são predeterminados, os do homem quântico são erráticos, porém igualmente alheios à sua vontade. Como funciona o homem real? Quem decide? O que é a vontade? Quando os biólogos dizem que o cérebro envia uma ordem à mão para que ela escreva esta frase, o que estão querendo dizer? Quem comanda? Há um *master control*? Esse controle central é o Eu? O Eu está dentro ou fora de mim? Quem é Eu?

Seria interessante ter uma resposta para alguma dessas perguntas; pelo menos para que, se um dia você e eu nos encontrarmos na rua, eu (Eu?) possa lhe dizer se fui eu realmente quem escreveu este texto (pensando bem talvez seja melhor dizer que minha mão foi somente um instrumento das leis da natureza), ou lhe dizer ao menos se Eu é o mesmo Eu de ontem, e o mesmo Eu que o cumprimentará apertando a sua mão. Se é que ela é parte do meu Eu.



teoria bonita, imaginativa. E isso nos faz sentir pouco criativos, ainda não temos nosso próprio modelo: a interpretação de Porto Alegre.

As pessoas que gostaram de conhecer a realidade como ela é também não devem se desesperar, já que a teoria quântica, como toda teoria, vai acabar sendo substituída por uma outra da qual ela será um caso especial, assim como a mecânica clássica é um caso especial da quântica para grandes massas e distâncias e da relatividade para velocidades muito menores que a da luz. O problema é sua interpretação e as filosofias, ingênuas ou não, que foram feitas a partir dela, começando pelo próprio Heisenberg, seguido por Bohr, Bronowski e Schenberg, e terminando com *best-sellers* como Fritjof Capra e seu *Tao da física*. Uns fazendo a apologia da incerteza, do probabilismo frente ao determinismo mecanicista; outros levando a dualidade, a complementaridade e a indeterminação à qualidade de valores absolutos das cosmovisões modernas; outros ainda unindo esses valores às tradicionais religiões orientais, para mostrar que a milenar sabedoria oriental já tinha dentro de si o que o Ocidente só descobriu no século XX e, aproveitando o ensejo, viu, para desbancar do seu trono a lógica, a racionalidade, o método científico e toda a herança grega, que vem assim a ser substituída pela intuição, a meditação e a integração com a natureza. Belo discurso que nós, os ocidentais, desgastados depois de duas guerras quentes, uma guerra fria, o buraco na camada de ozônio, o McDonald's e o governo Sarney, compramos sem pedir nem um desconto. Quando na realidade o livro de Capra foi uma brincadeira de estudante que ele próprio terminou levando a sério depois de ler os comentários de críticos que desconheciam por igual a física e o budismo.

Sempre é perigoso atrelar uma filosofia a uma física. A filosofia de Aristóteles teve uma vida muito mais longa que a sua física, assim como o *Discurso do Método* de Descartes é bem mais lido que sua teoria da gravitação. O mecanicismo morreu no fim do século XIX, e, como diz Bronowski, as probabilidades e suas incertezas vieram para ficar um bom tempo mas não são eternas. Certamente surgirão no futuro novas teorias, novos modelos, e os neobudistas ocidentais, que haviam achado a base 'científica' da sua religião, ficarão na situação da Igreja Católica, que acreditou ter em Aristóteles a base racional da sua fé, e a viu ameaçada quando Galileu enunciou que era a Terra que girava em torno do Sol, e não o contrário.

Notas

1. Estas características ondulatórias são estatísticas, ou seja, uma única partícula deixa um ponto numa placa fotográfica, um milhar de partículas deixam um milhar de pontos distribuídos 'onduladamente', com uma distribuição dada pela 'onda'.
2. Discutimos mais adiante o papel fundamental que a quântica atribui à 'medição', ponto-chave da teoria. Por exemplo, Netuno só foi descoberto em 1846, porém ele perturbava a trajetória dos outros planetas antes da sua descoberta. Essa perturbação já era uma medida da posição de Netuno? Obviamente sim.
3. Segundo a teoria quântica, o elétron não é uma partícula que gira em torno do núcleo atômico, mesmo que tenha velocidade de translação; também não é uma onda de carga espalhada em redor do núcleo. Conclusão: não sabemos o que ele é, e se sua velocidade e energia são conhecidas com grande precisão, não sabemos onde nem quando ele está.

Resumen

Lejos de los ojos... lejos del ser

Este texto es continuación del que se publicó en el número anterior de *Humanidades*. Del análisis de la realidad física se pasa al análisis de las posibilidades que rigen esta realidad. Es la relación de lo probable con lo real.

Abstract

Out of sight... out of being

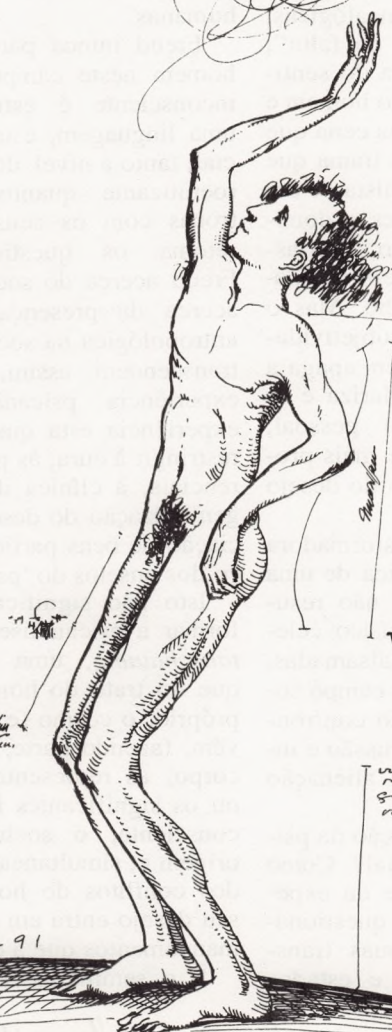
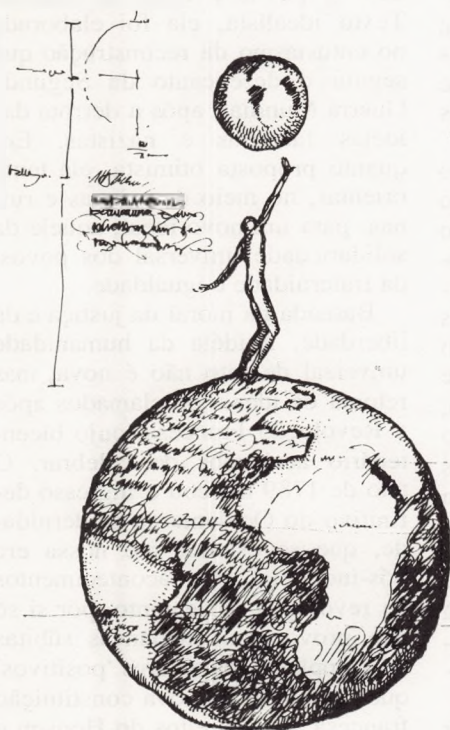
This article is a sequel to one published in the previous issue of *Humanidades*. It moves on from analysis of physical reality to an examination of the probabilities that govern this reality. It ponders on the link between the probable and the real.

PSICANÁLISE

e direitos humanos

Richard Bucher

As dimensões éticas inerentes à prática psicanalítica e no campo dos direitos humanos são diferentes, mas se tocam porque visam, ambas, o “mal-estar na civilização”, que marca a convivência entre os homens, os seus conflitos, confrontos e fraticídios e os desejos que os sustentam.



Ilustração/FRANCISCO RÉGIS

REGIS-91

Não há psicanálise sem ética: ou o psicanalista aceita e paga o preço da ética inerente à descoberta de Freud, ou ele se situa fora dela, como psicoterapeuta, curandeiro ou diretor espiritual de uma obediência qualquer. Esta ética é a ética do desejo, aquela de sua purificação mediante um processo catártico que não visa à pacificação no comércio com os bens ou com os outros, mas à desilusão a respeito de si mesmo: após a sua (re)historização, “o sujeito conhece um pouco mais o mais profundo dele mesmo” (Lacan).

Para isto, o sujeito também tem que pagar o seu preço, aquele da perda da sua (falsa) inocência. De fato, em conformidade com esta ética, não há inocentes, só há culpados, endividados, devedores eternos que rolam a dívida sem se dar conta do seu tamanho, ou nem sequer da sua existência; arraigado em suas entranhas genealógicas, este “universo mórbido da falta”, ou seja, esta onipresença do sentimento de culpa, atenua o homem e o reduz a um ator em uma cena que ele não montou, em uma trama que não criou, como protagonista de um enredo cujos significantes o dominam como a sua maldição, a ser assumida, a ser contada e bem-dita para que o sujeito adivinhe. Mas o advento do sujeito, da subjetividade, não paga a dívida nem apaga a culpa, apenas as particulariza e as transforma em censura pessoal, como expressão última e mais profunda da função fecunda do desejo no advir do homem.

Eis que a energia transformadora do desejo engendra a ética de uma obediência a si mesmo, não resumível em um culto narcísico celebrado em redomas embalsamadas, mas colocada à prova no campo social da convivência (e do confronto) com o outro, da submissão e insubordinação à Lei, da alienação diante do Outro...

O que pensar da inserção da psicanálise no campo social? Como articular a especificidade da experiência analítica com os questionamentos da sociedade, suas transformações, organização e estados

de consciência? Esta consciência, de fato, evolui, como está evoluindo a autocompreensão da sociedade, seus ideais, suas necessidades normativas, sua reflexão moral, seus sofrimentos, suas formas de angústia e de felicidade. Freud estava atento a estes fatores e indagava, com agudeza e perspicácia, a incidência da natureza pulsional do homem na organização social, em particular em *O Mal-Estar na Civilização* – “obra essencial, primeira na compreensão do pensamento freudiano e somação de sua experiência” (Lacan).

A psicanálise, pois, questiona a sociedade e o lugar que nela o homem ocupa – este homem que está no âmago de sua experiência, cujas demandas se organizam nos campos mais diversos, mas que seus desejos contrariam ou mesmo desfazem; cabe, pois, à sociedade manter suas instituições e aparelhos apesar e contra os assédios das contradições humanas.

Freud nunca parou de situar o homem neste campo social. Se o inconsciente é estruturado como uma linguagem, esta implica o social, tanto a nível do simbólico burocratizante quanto naquele das trocas com os seus pares. Lacan retoma os questionamentos de Freud acerca do social do homem, acerca da presença da dimensão antropológica na sociedade. Ambas transcendem, assim, os limites da experiência psicanalítica estrita, experiência esta que não se deixa restringir à cura, às paixões transferenciais, à clínica das neuroses, à genitalização do desejo ou à propiciação de bens particulares a serviço dos anseios do ‘paciente’.

Isto não significa querer transformar a psicanálise em uma *Weltanschauung*, uma cosmovisão; é que no trato do homem, que lhe é próprio, o cosmo (e o social) intervém, fazendo parte, tanto quanto o corpo, as representações do outro ou os significantes inscritos no inconsciente; o social é contexto, origem e, simultaneamente, sintoma dos conflitos do homem, ali onde seu desejo entra em choque com os mandamentos que a ele precedem.

É o seminário VII da *Ética da*

psicanálise que testemunha, em particular, a reflexão de Lacan ao redor destes temas e seu esforço de articular a experiência do inconsciente com os questionamentos filosóficos de sempre, com as mudanças históricas da autocompreensão do homem, com os dilemas da modernidade. Dessa argamassa toda, pinçamos um elemento que nos parece interessante e significativo quanto às concatenações diferenciadoras entre o psicanalítico e o social, entre o discurso do inconsciente e o discurso jurídico: a questão dos direitos humanos.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem, promulgada pelas Nações Unidas, tem quarenta anos. Ela foi proclamada como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações. Texto idealista, ela foi elaborada no entusiasmo da reconstrução que seguiu o desencanto da Segunda Guerra Mundial, após a derrota das idéias fascistas e nazistas. Enquanto proposta otimista, ela tenta orientar, no meio das cinzas e ruínas, para um novo ideal, aquele da solidariedade universal dos povos, da fraternidade e igualdade.

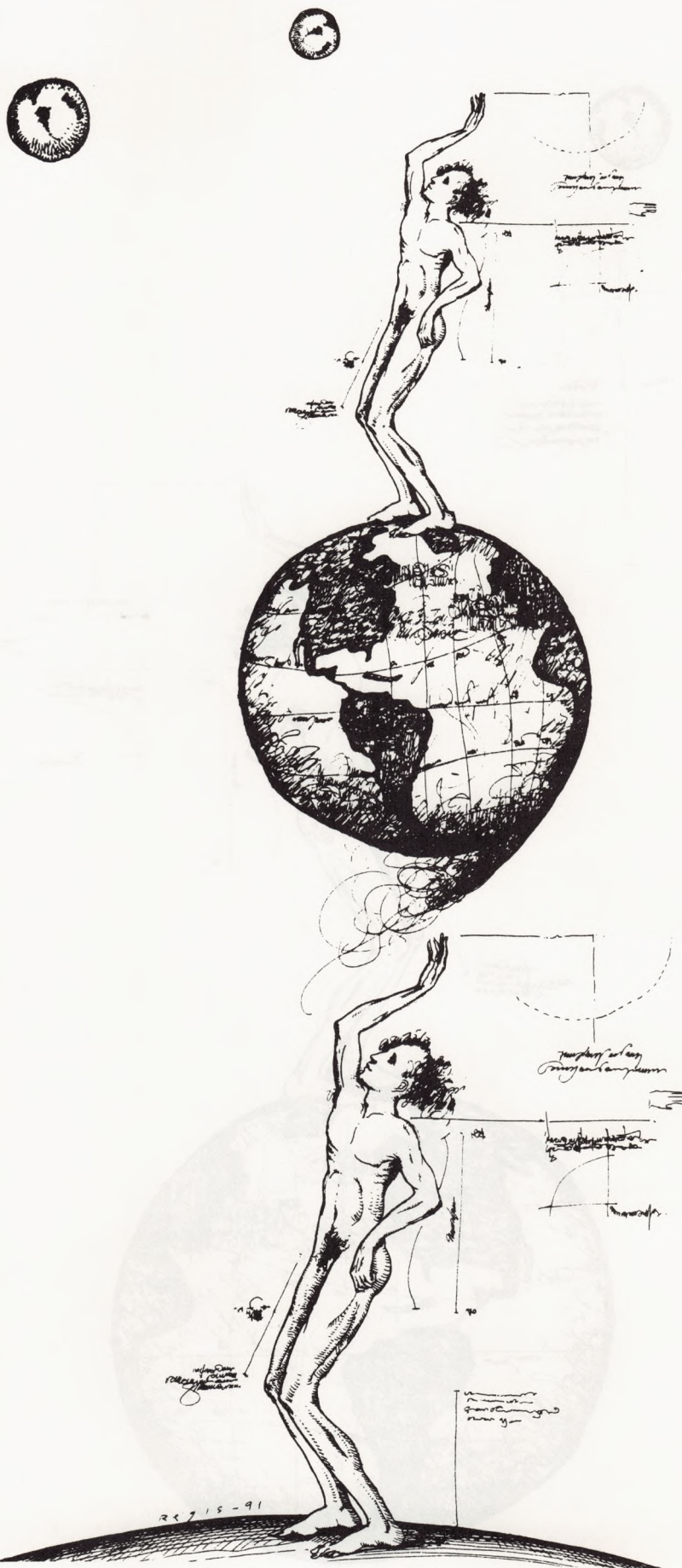
Baseada na moral da justiça e da liberdade, a idéia da humanidade universal de fato não é nova, mas retoma os ideais proclamados após a Revolução Francesa, cujo bicentenário acabamos de celebrar. O ano de 1789 marcou o ingresso definitivo do Ocidente na modernidade, que se estende até nossa era pós-industrial. Os acontecimentos da revolução, no entanto, por si só não provocaram mudanças súbitas ou completas; os valores ‘positivos’ que orientaram a nova constituição francesa ‘dos Direitos do Homem e do Cidadão’, aqueles de Liberdade, Igualdade, Felicidade e Justiça, pertencem ao iluminismo dos séculos XVII e XVIII e são marcados pela fé absoluta na racionalidade (e depois na ciência), como capaz de guiar os homens rumo a uma convivência pacífica ‘esclarecida’.

Contudo, a experiência de duas guerras mundiais e a consciência da aplicabilidade destrutiva dos avanços da ciência abalaram profundamente esta fé na possibilidade de

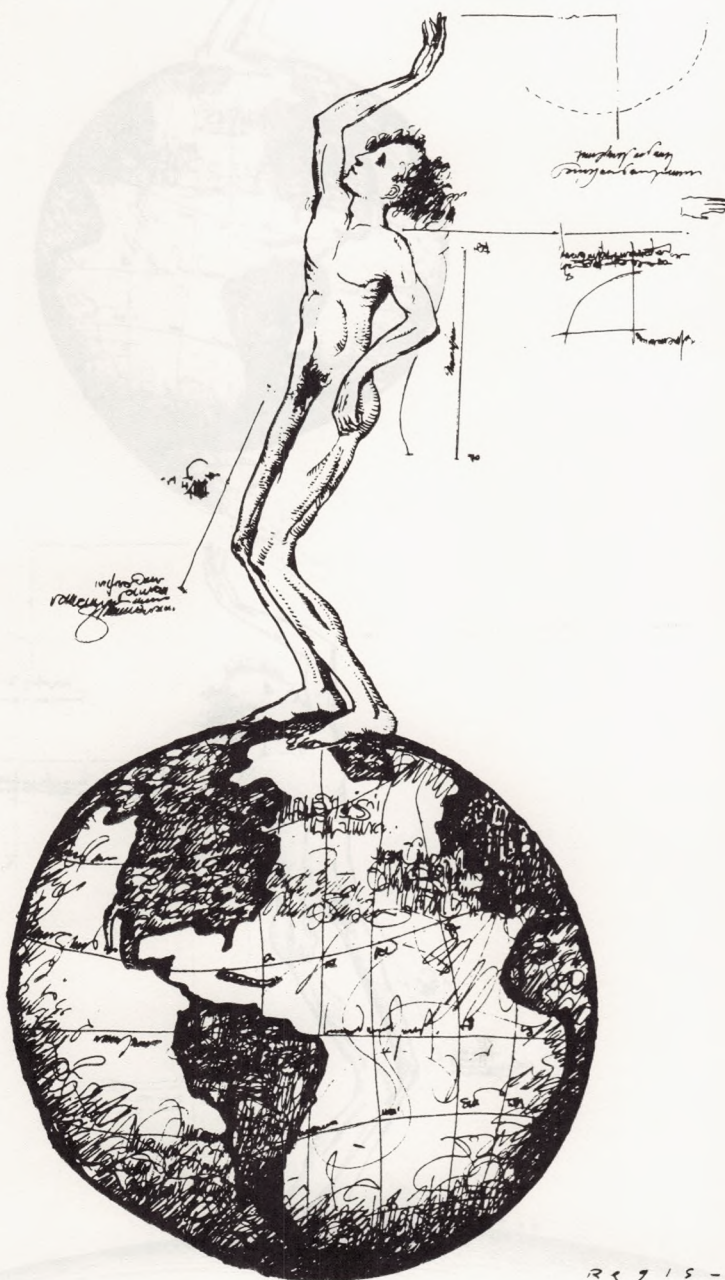
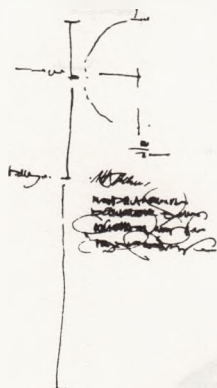
um 'Bem-Estar (racional) na Civilização'. A Declaração de 1948 se apresenta então como menos abstrata, menos programática ou mesmo patética do que sua precursora francesa, embora retomando suas idéias principais. Aquela da igualdade dos seres humanos entre si constitui a pedra de toque desta racionalidade irracional, após um longo caminho atravessando os meandros históricos da humanidade. De fato, a igualdade de todos os homens 'na morte', a religião a afirma desde sempre, acenando com a pós-morte para reparar as injustiças terrenas. A igualdade de todos 'na doença', a medicina a prega desde Hipócrates, orientando o discurso médico durante séculos conforme a deontologia assistencial teoricamente irrestrita. Porém, nenhuma ética se deixa realizar apenas com sentimentos de obrigação, por imperativos categóricos de um *Sollen* que descarta como supérflua a auscultação da voz silenciosa mas tenaz do desejo – e os resultados deste equívoco assistencialista se alastram entre nós, patrocinados pelo INPS ou INAMPS e suas legiões, pela Golden Cross e suas tropas de elite.

Eis que a modernidade opera um passo a mais, entronizando politicamente 'a igualdade de todos na vida', prometendo a democratização de todo o funcionamento social. Atravessando décadas conturbadas, verdadeiros laboratórios de experimentação política, o idealismo da igualdade para todos chega ao século XX, levantando bandeiras que a realidade econômica da industrialização e colonização se encarrega prontamente de desmentir. Porém, a idéia-mestra da modernidade foi retomada pela Declaração de 1948 e reafirmada com força, detalhada por uma série de princípios fundamentais e assinada pelos representantes de 150 países.

Como entendê-la, e como vinculá-la à psicanálise?



Humanidades



REG 15-91

Humanidades

Em primeiro lugar, esta declaração pertence à ordem jurídica e, portanto, tem a ver com a lei, com a ordem simbólica que sustenta as regras da convivência com o outro, em sociedade. Porém, ela se parece mais com um protocolo de intenções do que com um instrumento jurídico; sendo uma 'carta magna' sem valor de lei, ela não é passível de sanção legal e não ultrapassa o nível de recomendações piedosas, aptas a nortear a consciência de alguns, mas não a adesão de todos – a não ser ao seu princípio geral, ao qual é possível aderir na superfície, sem se deixar tocar, em foro íntimo, pela idéia contida...

Neste sentido, é que ela corresponde a uma ilusão? Claro que sim, como toda lei, feita para codificar, sem força para impedir as transgressões. Claro que não, visto que ela afirma princípios filosóficos eternos como os ideais de Platão, à semelhança de todo idealismo, no intento de submeter o mundo real – e a sua violência – à força da idéia. Quanto à aplicação destes princípios na sociedade, aí sim, é ilusório acreditar no seu cumprimento pleno. Esta aplicação, portanto, pertence ao registro subjetivo, depende da posição de cada um, em conformidade com aquilo que ele acha e pode – sendo este 'poder' proporcional ao seu querer, ao seu desejar...

Em outras palavras, a Declaração dos Direitos do Homem corresponde não a um instrumento legal ou jurídico, mas a um 'instrumento ético'. Este facilmente se deixa colocar de escanteio pelos detentores do poder, tanto quanto pela massa dos cidadãos; mas ele continua vigente enquanto baliza, reconhecida pela comunidade internacional, destinada a nortear os destinos da humanidade acima do exercício momentâneo do poder em tal regime político, em tal região ou país. Destina-se, ainda, a nortear a convivência dos homens entre si, não com a pretensão de abolir o 'mal-estar na civilização', mas de torná-lo tolerável pela diminuição da opressão social de grosso calibre – sendo as desigualdades e injusti-

ças amenas, inerentes em cada sociedade, suficientes para que sofrimentos, injustiças e sentimentos de revolta, de culpa e de mal-estar persistam.

A Declaração de 1948 denuncia com clareza os efeitos perversos e desumanos de sistemas sociais que continuam a basear-se, sem rodeios, na desigualdade e na exploração de uns pelos outros. Tais fatos, é claro, permeiam todo e qualquer sistema social, sempre sistema de classes e hierarquias que oferece bens, serviços e vantagens aos diversos membros, não em função de sua igualdade virtual, mas das desigualdades herdadas ou adquiridas. Não obstante, a afirmação da ética dos direitos humanos universais pode ser considerada como um passo decisivo rumo a uma certa pacificação, à abertura do diálogo e da negociação – que precários que sejam. Ou há de se duvidar acerca das vantagens do diálogo e do respeito mútuo, sobre a política do canhão? Como se vê, tocam-se assim em questões essenciais a respeito dos valores humanos e da ética social convencional. Com essas questões, a psicanálise também tem que se explicar, delimitando o campo de ‘sua’ ética.

Ressaltamos uma outra característica da Declaração dos Direitos do Homem. Conforme indica o nome, ela trata de ‘direitos’, e não de deveres, o que lança uma nova luz sobre as relações da convivência humana. Em oposição aos textos legais ou religiosos ‘comuns’, afirmando sempre deveres, preceitos, determinações e prescrições a serem obedecidos, sob pena de sanção, manifesta-se aqui a afirmação de um espírito novo: a referência a um deus onipotente, impondo mandamentos divinos, ou a um legislador intocável estipulando imperativos categóricos oscilando entre a razão e a necessidade, af é substituída por uma referência de homem a homem, ou seja, por uma ética da responsabilidade recíproca.

Diante dos abusos virtuais de poder, inscritos em toda e qualquer legislação, em consequência da violência que confere ao legislador, afirmam-se aqui os direitos de de-

fesa e proteção do cidadão, mesmo o mais humilde e insignificante; afirma-se o valor do individual, do subjetivo, em oposição ao aparelho jurídico ou político e suas manipulações. Afirmam-se o direito à vida, à liberdade e à segurança de cada um, o “direito ao livre desenvolvimento de sua personalidade”, o “direito à liberdade de opinião e expressão”, o direito à proteção contra interferências ou ataques na vida privada, na família e no lar...

Este conjunto de direitos e princípios é bonito demais, é ideal demais para que se deixe realizar entre os homens! Reagimos assim instintivamente quando percorremos os itens da Declaração – e nos perguntamos, perplexos, o que fazer com tantos direitos, como aplicar tantas regalias na vida social cotidiana, no *struggle for life* da competição feroz, do cada-um-por-si-e-deus-contra-todos? Qual é o desespero que assim ela tenta abrandar ou canalizar?

Uma conclusão então se impõe: uma tal declaração, uma tal carta de intenções só é possível, só faz sentido em uma sociedade sem deus, em uma sociedade que reconhece e assume a morte de deus e tenta se organizar em consequência disto, montando uma organização de órfãos onde os valores da irmandade, da confraternidade ocupam o primeiro plano, com vistas à proteção contra o outro malévolo que nos persegue e cuja sombra cada um descobre em si mesmo. Reconhecimento público, oficial e político pois do ‘homo homini lupus’ e dos seus estragos fraticídios, desencadeados quando os irmãos são entregues a si sem proteção superior, sem um guia que dita e orienta as condutas, sem uma razão eterna etérea na qual confiar.

Assim colocada, a Declaração dos Direitos do Homem se deixa entender em vinculação direta com o mito do parricídio criado por Freud (“o único mito de que a épo-

ca moderna tenha sido capaz”, segundo Lacan): a morte do pai-tirano-supremo não somente não resolveu nada, mas ainda piorou a situação dos irmãos-órfãos, entregues desde então às suas rivalidades dilacerantes e confrontadas com a falha interditiva que agora ressalta com crueldade maior. Na perspectiva do mito de Freud, a Declaração representa pois uma nova tentativa de um ‘consentimento inaugural’, capaz de instituir uma nova lei entre os homens, a transcendência tendo sido abolida pela eliminação do pai-ser-supremo. No entanto, esta transcendência tem que ser resgatada pela entronização (fictícia, é verdade) de uma instância normativa superior, Nome-do-Pai que institui uma referência legal no caso dos irmãos – referência nacional-unidenses que, pelo seu alcance unificador, se sobrepõe à dispersão e aos litígios dos povos e estados.

Mas a horizontalidade dos irmãos permanece e é difícil suportar; o direito ao gozo, ao invés de ser liberado com o assassinato do pai misterioso, cruel e onipotente, continua interditado e, o que é pior, com uma intensidade interditiva dobrada, sob o efeito da culpa que assola os irmãos. Eis a ‘figura feroz e obscena’ do supereu, pervertendo a vida do neurótico mas reforçando o vigor do perverso que, na vida social, se acapara do poder aproveitando-se da paralisia daqueles que se sentem culpados.

“O mito do assassinato do pai”, nos diz Lacan, “é justamente o mito de um tempo para o qual Deus está morto.” Este tempo é um tempo de ‘crise’, crise da consciência do homem que se vê perdido na derrelição de uma existência sem transcendência, sem figura paterna, sem proteção superior. Várias atitudes de defesa af são possíveis, indo da visão cínica do mundo humano – como a exemplifica a ‘Lei do Gerson’ – à ‘cultura narcísica da violência’ (Costa), nutrida pela falta de credibilidade crescente da justiça e da moral pública. Na ausência de projetos para o futuro socialmente integradores, de perspectivas de mudanças conciliatórias, apresenta-se como solução indivi-

dual o refugiar-se em si mesmo, na tentativa de resgatar a intimidade ameaçada com práticas avessas ao respeito do outro ou francamente perversas, visando ao gozo a qualquer custo. É a volta à 'perversidade polimorfa' da criança, nunca totalmente superada pelo adulto, mas agora revigorada pelas justificativas emanantes do descrédito das instituições normativas. Refúgio que assim se transforma em redoma, alienadora de qualquer participação social, seja esta jurídica ou comunitária, religiosa, política ou assistencial. Os desejos fraticidas, pois, aumentam, desembocando no culto da violência de massas e no triunfo concomitante de ideologias totalitárias, arrasando o que se opõe à sua fúria destruidora.

Diante do insuportável deste real homicida que invade e permeia a convivência do homem, a idéia de firmar 'pactos de não-agressão', tão precários que sejam, surge como alternativa válida para aplacar as angústias diante da impotência sentida, evidenciada mais ainda pelo fenômeno da Segunda Guerra Mundial.

Inscrito no âmago da modernidade pela profanação progressiva dos valores sagrados, pelos sacrilégios que sofre o poder religioso, pelo solapamento da intimidade secreta de cada um, ameaçada pelo ouvido superdimensionado do *big brother*, a crise em pauta conheceu um novo apogeu com a Segunda Guerra Mundial e as atrocidades ideológicas que a sustentavam. Acordando depois do pesadelo, tomando consciência da extensão do massacre, do furor perverso do holocausto e da destruição realizada, a reação do 'nunca mais' tomou conta da humanidade 'civilizada'; sua 'elite', ou seja, seus líderes mais lúcidos, se dispõem agora a se proteger, graças a novos mecanismos jurídicos, daquela compulsão de repetição que marca a história do homem. Na modernidade, esta compulsão a destruir não somente não se interrompeu – como o esperavam os apóstolos do racionalismo e cientismo – mas se alastrou, che-

gando a ameaçar a totalidade do universo do homem.

A Declaração de 1948 faz parte desta reação, esboço ainda tímido de um 'novo pacto', ou melhor, de uma 'constituição humana' comprometendo a todos, destinada a preencher com nova ficção o lugar vazio do Outro, com terrível clarividência apontado por Freud.

Mas os 'Direitos do Homem' não têm força de lei, não são oriundos de uma autoridade capaz de garanti-los ou fazê-los respeitar. Se todo texto jurídico consiste em uma ficção, ele, não obstante, dispõe de mecanismos de sanção, dispõe da autoridade do juiz e do tribunal, devidamente reforçada por formalismos e encenações solenes. Mas e a nossa Declaração? Como julgar os atentados contra os direitos humanos, cotidianos e inúmeros? O efeito de julgamentos estigmatizantes fica puramente simbólico, visto que condenam as transgressões patentes – como o fez o Tribunal Russell, por exemplo – mas deixam para a posterioridade o juízo definitivo sobre as ações cometidas.

Este 'juízo histórico', é ele desprezível, como mero consolo do injustiçado, ou será que lhe incumbe função maior? Acreditamos que sim. A comparação com a tragédia grega pode ser esclarecedora. Creonte, detentor do poder, dita as regras e faz cumprir as sanções conforme a lei do estado, isto é, conforme seu desejo, seu ódio, sua vingança; Antígona cumpre seu destino de maldição, cumpre até o fim seu percurso trágico – mas a posterioridade a resgata como figura heróica e condena Creonte como anti-herói.

Nenhum dos dois cedeu do seu desejo, e ambos, é verdade, pagam por esta ousadia; porém, julgamos a ação de Antígona como 'mais nobre', 'mais ética', por transgredir os mandamentos civis em obediência à voz do sangue. Embora atribuída à vontade dos deuses, a mandamentos sobrenaturais, sua ação é profundamente humana, defendendo o direito do irmão a sepultamento condigno e desmascarando as manobras do tirano. Este 'profunda-

mente humano', como não ver que ele perpassa o trágico da existência e lhe confere sentido além do triunfo imediato, além de traição e sofrimento pessoal, e o dignifica por seu compromisso ético, inscrito na estrutura do desejo do homem? Neste sentido, não seria uma das funções do mito resgatar a dignidade humana pela revelação daqueles valores éticos que escapam à transitoriedade das condições de existência?

Antígona, precursora então dos direitos humanos? Não precipitemos, toda transposição histórica sendo capenga. Os direitos do homem como hoje articulados na Declaração de 1948 são fruto de um longo desenvolvimento histórico, com respostas variadas ao desamparo diante da vida, formuladas em função dos valores e representações de cada época. A própria idéia da igualdade dos homens entre si é uma idéia recente, impensável na Antiguidade, na Ética de Aristóteles ou mesmo na Ética de um Kant.

No entanto, do mito de Sófocles ao mito de Freud, da obediência ao destino à obediência ao desejo, deixa-se seguir um fio vermelho, aquele da inadequação radical do homem ao seu ambiente, da relação inelutavelmente conflitante com este e com o próximo – e da procura da felicidade apesar e contra todas estas adversidades. É esta procura, assinala Freud, que é responsável pela dimensão ética da ação humana, mesmo se nada no homem o predispõe para que a alcance, mesmo se a natureza humana, longe de ser 'boa', o impede de encontrá-la. Não adianta pensar esta natureza em termos de necessidades instintivas (sejam estas 'sociais'), de invocar forças transcendentais ou a luz da razão para adestrá-la e garantir assim a felicidade de todos: tentativas infrutíferas, ao longo dos séculos, por desconhecer o imbróglio pulsional no qual mergulha o homem, por ignorar a violência inconsciente de seu desejo, por estranhar perante as erupções de suas energias incontroladas. O desejo, mola de suas repetições, cobiças, maldades e destruições,

não se deixa apreender por filosofia, razão ou ciência, mas pulsa com firmeza afeiçãoando o destino do sujeito – o sujeito da época moderna, cujo destino não é mais traçado pelos deuses da coletividade, mas por sua responsabilidade pessoal.

Antígona, ao se referir à vontade dos deuses, não descarta sua responsabilidade própria; pelo contrário, assume plenamente sua opção ética pessoal, prefigurando assim o sujeito moderno destacado pela psicanálise.

Qual a relação dos direitos humanos com o advento do sujeito na modernidade? Ambos foram possibilitados pelo declínio das hegemonias religiosa, aristocrática e feudal; ambos postulam éticas que se subtraem ao direito comum e ao utilitarismo colocado a serviço dos bens, a serviço dos poderes mundanos e de seus mandamentos; ambos denunciam, implicitamente, a ilusão da harmonia entre os homens e o fracasso do amor ao próximo, impraticável em virtude do engodo imaginário inerente em todo altruísmo, em toda filantropia, em toda moral baseada nos 'bons sentimentos'.

A Declaração dos Direitos do Homem, podemos concluir, é a resposta jurídico-formal à constatação de Freud de o mal-estar na civilização ser essencial e não acidental: a felicidade do homem é irrealizável não por causa da oposição dos deuses ou por contingências externas, mas por causa da organização pulsional do próprio homem. Afirmando os direitos de cada um, espera-se poder protegê-lo contra o outro, predador – ou ainda contra si mesmo –, instituindo uma ordem humana diferente, ali onde fracassaram a ética convencional do bem e as religiões com seus mandamentos.

Os idealizadores da Declaração de 1948 tiraram ensinamentos valiosos da história da humanidade e reconheceram, pelo menos de modo implícito, o bem fundado das análises de Freud acerca dos conflitos

entre homem e sociedade, entre desejo e lei. Na falta de ser lei, poderá a Declaração vir a ser religião, espécie de novo iluminismo universal? Isto parece difícil, por ela não ter poder messiânico e por nosso tempo, desiludido, desacreditar por demais em mensagens religiosas despersonalizadas – apesar de todas as procuras de novas transcendências.

O mito do parricídio não será substituído facilmente por novos mitos ou novas religiões; a questão da origem da lei, da figura do pai e da ordem simbólica não se resolverá com novas ficções, todas elas sempre parciais, além de serem marcadas pela transitoriedade. Mas existem ficções mais verdadeiras do que outras, aproximando-se mais da experiência do humano, revelada no percurso da história, na tragédia ou pela psicanálise.

Contudo, mesmo o maior teor de veracidade ainda será reduzido, será insuficiente para abarcar esta experiência e inscrevê-la em uma ordem ética 'definitiva', além do bem e do mal, condizente com a mira incondicional do desejo: o anseio à 'coisa em si', simultaneamente bela e fera, mas fora do alcance do comum dos mortais.

Os outros, os heróis, embora míticos, detêm a força exemplar da idéia, da reflexão, da sabedoria, apta a guiar os homens além das legislações, declarações e boas intenções mil, rumo ao reconhecimento ético de si mesmo. Tomara que os Direitos do Homem contribuam para isto e que não se deixem extraviar no meio do caminho, como outras tentativas de libertar o homem dos paradoxos da ética pela mordida do *Sollen*, imposta ao seu ser em nome da razão, mas desrespeitando-o por desrespeitar a liberdade do desejo, marcada pela responsabilidade de assumi-lo com todas as suas contradições – aquelas que perfazem o homem, seus sofrimentos e suas glórias.

Richard Bucher é psicanalista, professor do Departamento de Psicologia Clínica da Universidade de Brasília.

Referências Bibliográficas

- COSTA, J. F. Narcisismo em tempos sombrios. Em: *Percursos na história da psicanálise*. Rio de Janeiro: Taurus, 1988, 151-174.
- FREUD, S. Das Unbehagen in der Kultur (1930). *Gesammelte Werke* XIV, 421-506 (trad. bras.: O mal-estar na civilização. *Edição Standard Brasileira* XXI, 81-171).
- LACAN, J. *Seminário VII: A ética da psicanálise* (1959/60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

Resumen

Sicoanálisis y derechos humanos

Las dimensiones éticas inherentes en la práctica sicoanalítica y en el campo de los derechos humanos son diferentes. Sin embargo, se relacionan porque ambas tienen en vista el "mal-estar en la civilización" que marca la convivencia entre los hombres, sus conflictos, enfrentamientos y fratricidios, y, también, los deseos que los sustentan.

Abstract

Psychoanalysis and human rights

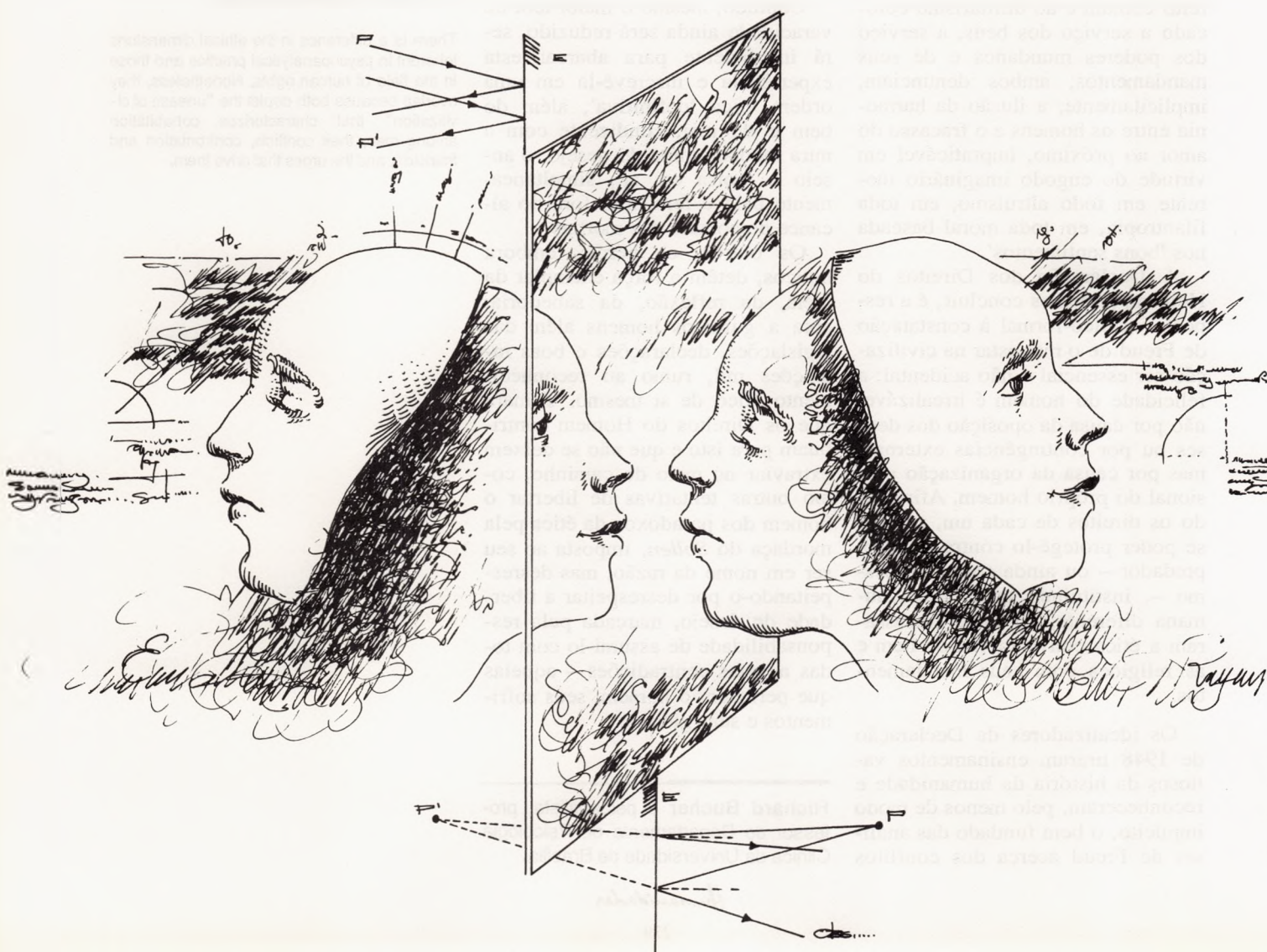
There is a difference in the ethical dimensions inherent in psychoanalytical practice and those in the field of human rights. Nonetheless, they overlap because both depict the "unease of civilization" that characterizes cohabitation among men, their conflicts, confrontation and fratricide, and the urges that drive them.

ESPELHO: morada de uma fantasia

Se o sintoma é a porta de entrada para uma análise, onde situar sua saída? É uma questão que cada psicanalista deve se fazer, uma vez que em sua condição humana também é sujeito dividido. E para que haja uma ética, é preciso que esteja predisposto a reconhecer-se na sua verdadeira dimensão humana, que de modo algum se constituirá como um 'espelho do mundo'.

Joselita Rodovalho

Ilustração/FRANCISCO RÉGIS



Não vês que o olho abraça a beleza do mundo inteiro? (...) É janela do corpo humano, por onde a alma especula e frui a beleza do mundo, aceitando a prisão do corpo que, sem esse poder, seria um tormento. (...) O admirável necessidade! Quem acredita que um espaço tão reduzido seria capaz de absorver as imagens do universo?

Leonardo da Vinci

A psicanálise, tanto em seu campo clínico quanto no teórico, tem levantado questões a respeito da existência humana e de sua vinculação com o mundo das fantasias e dos sintomas, de suas implicações com as relações subjetivas entre os indivíduos e, também, com a significação que cada um toma no mundo da linguagem pelo fato de o ser humano ter-se tornado ser falante.

A clínica psicanalítica, desde que Freud a inventou e conseqüentemente a teorizou dentro do campo científico, demarcou e nomeou processos que são concebidos como fundamentais para a estruturação do sujeito, a saber: seu aspecto fantasmático ligado ao aparecimento da sexualidade humana – onde se coloca a questão do ser – e à problemática das diferenças sexuais – onde a questão que se coloca é ‘ser homem’ ou ‘ser mulher’; seu aspecto sintomático que expressa, ao mundo simbólico, a vida imaginária (realidade psíquica) do ser em sua verdadeira essência.

Para uma maior compreensão do que a teoria psicanalítica propõe, a partir de sua clínica, seria necessário, então, opor fantasia e sintoma, cuja articulação se determina pelo aparecimento do desejo em seu aspecto mais inconsciente, ou seja, aquilo que Freud concebe como princípio do prazer.

Segundo A. Miller, “os psicanalistas são unânimes em admitir que é o sintoma que leva o sujeito a formular um pedido de ajuda”, isto é, o sintoma seria a porta de entrada a uma análise. É sobre o seu sintoma que o paciente vem nos falar. E se pudermos pensar por duas vertentes, a do prazer e desprazer, é este último que, vivido através do sintoma, provoca sofrimentos no indivíduo. O mesmo não ocorre com a fantasia; ao contrário, dela o paciente não pode falar, mas é nela que se obtém uma satisfação infantil de difícil acesso à consciência, mas delatada pelo sintoma em suas mais incômodas manifestações. Freud nos aponta que “é na fantasia que se encontra um certo consolo”. Há no mundo secreto de todas as pessoas um grande acervo fantasmático, que voluntária ou involuntariamente o sujeito lança mão para construir as histórias que conta a si próprio, na tentativa de apaziguar seu desconsolo perante as durezas da vida impostas pela realidade.

Tais fantasias tendem a manter o sujeito numa busca incessante de uma realização plena e imediata de seus desejos infantis, visando a uma irrenunciável

completude onde a mínima falta é inadmissível. J. Lacan nos diz que

“o que o sujeito encontra em sua fantasia é o paradigma de todas as formas de semelhança que vão trazer sobre o mundo dos objetos uma projeção da imagem narcísica... Na captura que sofre de sua natureza imaginária, o sujeito mascara sua duplicidade, a saber, que a consciência onde se assegura de uma existência incontestável não lhe é imanente, mas, ao contrário, transcende, posto que se suporta por um traço unário do Ideal do Eu, inaugurador das identificações”.

A tentativa de concretizar, através da fantasia, a plena realização dos desejos infantis implica uma certa anulação do Outro constituído pela diferenciação sexual (castração simbólica), que para a constituição de uma unidade desejada não se admite esse Outro distinto de si mesmo.

A oposição entre fantasia e sintoma se opera da seguinte maneira: a fantasia remete o sujeito à busca incessante de uma plenitude impossível, o sintoma em sua articulação com a fantasia tende a representar este mesmo sujeito para o mundo simbólico, ou seja, sua significação imaginária do Outro.

A fantasia, portanto, tem sua emergência no momento inaugural do processo de subjetivação, estando vinculada a uma satisfação plena do desejo, tem sua ‘morada’ no campo da identificação narcísica ou especular.

Como para o inconsciente não há um saber sobre a diferença dos sexos, sobre a negação, sobre o tempo nem sobre a morte..., o surgimento destas evidências no mundo simbólico será colocado em jogo pela plenitude do desejo e pelas fantasias que se subordinam à sua regência.

Por que a fantasia originária é ‘traumática’? A resposta a esta questão é que a fantasia aparece facticiamente num instante em que o pequeno ser se flagra pela primeira vez perante um semelhante seu (espelho). Por antecipação, vê a própria imagem, entendendo e desentendendo que aquele Outro percebido de fora, no exterior e confundido com ele mesmo pudesse ser tão ‘perfeito’, tão ‘simétrico’ e tão bem ‘delimitado’!

Esta imagem é inapropriável, uma vez que a vivência deste pequeno ser, neste momento, é

dissimétrica ao que percebe, isto é, sua própria motricidade lhe faz experimentar uma desorganização em um corpo vivido como fragmentado, de difícil manejo e confundido com o mundo exterior. Neste instante, desenha-se o elemento imaginário da fantasia: uma relação fixada de um sujeito frente a uma imagem idealizada de si próprio.

O sujeito tenta apreender-se nesta imagem, aventurando uma síntese entre corpo unificado e perfeito, que percebe, e corpo complexo e desorganizado, que experimenta. Todavia, dificilmente isto se realiza, pois originariamente o sujeito já é marcado por este lapso de tempo entre o vivido e o percebido. E é neste hiato que surgirá, por um ato de repetição, a tentativa de (re)integrar o revelado fora com o vivido dentro, repetição que provoca a busca de uma unidade vislumbrada mas nunca vivida.

A consequência deste momento inaugural do ser humano é a sua divisão: divisão entre o que é percebido e o que é vivido. Divisão assinaladora, por um lado, da sua incompletude, da sua dissimetria, da sua finitude... muitas vezes eliminadas de suas manifestações conscientes. Por outro lado, confirma a perfeição narcisista constituinte do 'Eu ideal', carcereiro do ser humano em seu drama existencial.

A divisão do sujeito gera a necessidade de um saber, ou seja: há um saber anterior a tudo, absoluto e, de antemão, constituído. Este saber é um saber que supostamente vem de uma exterioridade, e, como tal, o sujeito não tem acesso. Este saber é o do possuidor de um código a ser decifrado.

Pode-se conjecturar, então, que o espelho enquanto metáfora de uma unidade seria o representante e o detentor de um código: o das insígnias do desejo, do 'Eu ideal', lugar de máxima valoração narcísica para o sujeito. Nesta referência especular o sujeito encontrará apoio para um desconhecimento fundamental, cuja consciência se constitui como *speculum mundi*. Segundo Merleau-Ponty, "somos seres olhados no espelho do mundo".

No decurso da subjetivação do ser humano, somente uma instância terceira – a função paterna concebida pela teoria lacaniana como a metáfora do nome do pai – poderá provocar um colapso da identificação narcisista, abrindo para o sujeito novas possibilidades de construção de um novo ideal, favorecendo-lhe a conquista de sua própria identidade, bem como a possibilidade de alcançar possíveis satisfações em sua participação na cultura humana.

Contudo, não há escapatória para o ser humano, que, por viver oprimido no plano das representações imaginárias, tenta pelos mais diversos caminhos reencontrar sua suposta unidade perdida. É, portanto, em suas fantasias que o sujeito tenta realizar-se, neste tempo inconcluso do espelho, do qual se faz prisioneiro e impedido de reconhecer-se em sua dimensão simbólica.

Joselita Rodovalho é psicóloga e psicanalista, associada ao Centro de Estudos Freudianos de Brasília, fundado em 1984. Instituição que se propõe à formação do psicanalista, bem como aos intercâmbios da sua prática e dos seus estudos teóricos.

Referências Bibliográficas

- FREUD, S. *Obras Completas*, Madrid/Espanha: Biblioteca Nueva.
 ———. *El poeta y la fantasía*. 1907, v. II
 ———. *Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad*. 1908, v. II
 ———. *Los dos principios del funcionamiento mental*. 1910/1911, v. II
 ———. *Introducción al narcisismo*. 1914, v. II
 ———. *Más allá del principio del placer*. 1919/1920, v. III
 ———. *El yo y el ello*. 1923, v. III.
 LACAN, J. *Escritos*. S. Paulo: Perspectiva, 1974.
 ———. *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. p. 223.
 ———. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. p. 275.
 MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. S. Paulo: Perspectiva, 1984.
 MILLER, J. A. *Sintonia e fantasma*; Clínica Lacaniana, Revista de Psicanálise da B. F. B. nº 2, p. 15-36, 1983.

Resumen

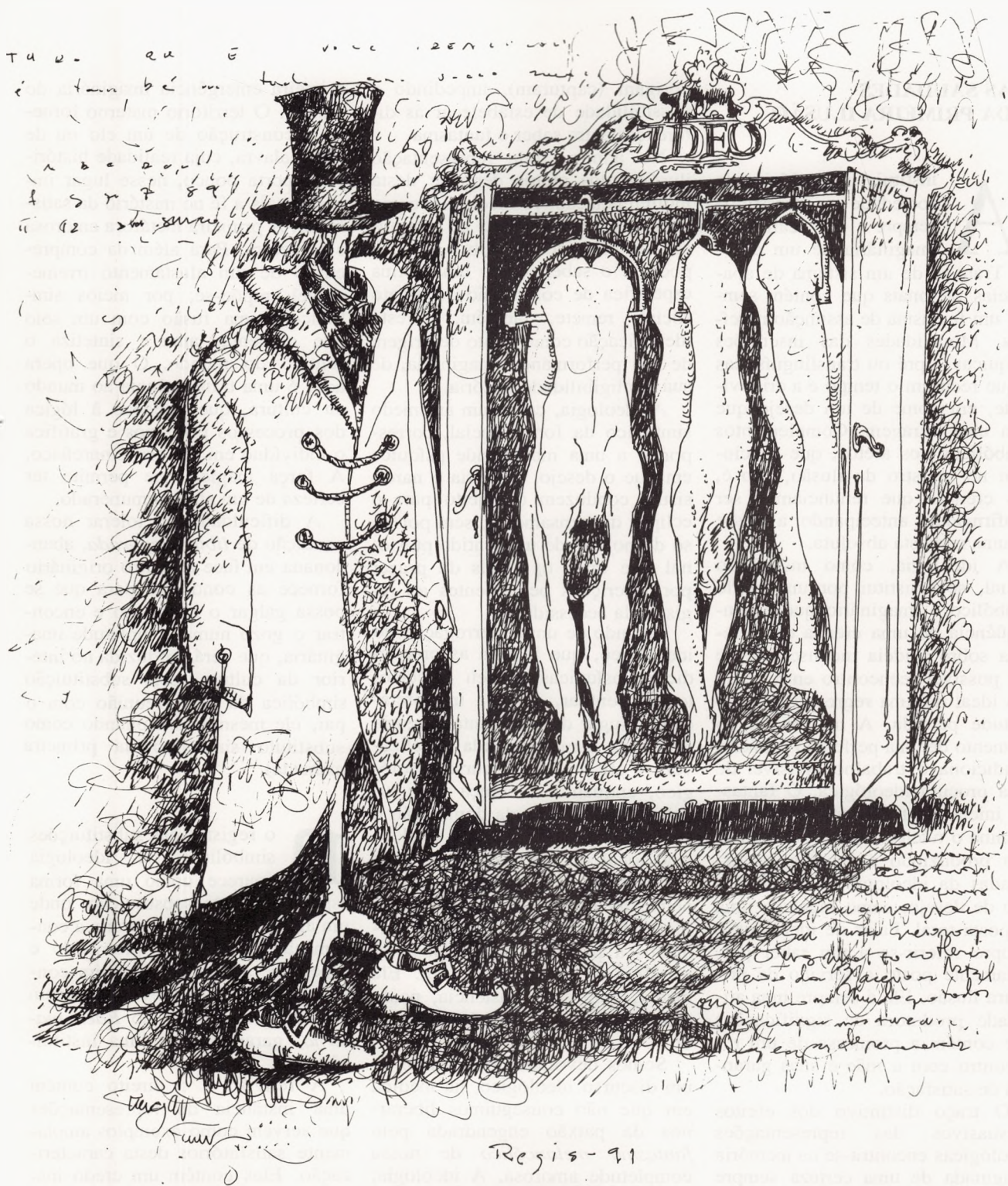
Espejo: morada de una fantasía originaria

Desde la óptica del paciente, cuando se posibilita un análisis, éste sólo se da en el desdoblamiento del mundo imaginario. En los límites del mundo simbólico, el análisis se verá confrontado con los enigmas de los deseos que viven como un señor comandando la vida, y no son, de ninguna manera, presentables al mundo. No hay ninguna evidencia de la presencia de dicho comando a no ser la disimulación, que, detrás de los síntomas, se desdobra frente al sujeto, que en su ignorancia primordial no puede saber lo que hay más acá y más allá del espejo.

Abstract

Mirror: the dwelling place of an original fantasy

From the point of view of the patient, analysis only becomes feasible through the unfolding of his imaginary world which, at the bounds of the symbolic world, will be confronted with the enigmas of his desires. These enigmas, experienced as the master that commands his life, can in no way be brought to the light of day in the real world. There is absolutely no evidence of their existence, except by their dissimulation. Yet, behind the symptoms, they unfold before the subject who, in his primordial ignorance, is incapable of distinguishing what lies this side from what lies beyond the mirror.



Ilustração/FRANCISCO RÉGIS

Luiz Alberto Warat

O ILUSÓRIO DO DESEJO

Uma reflexão preliminar sobre a ideologia,
a paixão e o princípio de realidade

AS SAUDADES DA PRIMEIRA ILUSÃO

A instituição ideológica da sociedade pressupõe sempre a realização imaginária de um desejo. Trata-se de um sistema de aparências racionais que contém sempre um fantasma de assunção narcísica. Modalidades das inscrições psíquicas – pré ou translingüísticas – que recusam o tempo e a criatividade, em nome de um desejo que visa uma miragem. Complementos simbólicos dos afetos, que funcionam no registro da ilusão, isto é, das crenças que renunciam a ser confirmadas, antecipando a posse de uma resposta absoluta.

A ideologia, como instituição social, se constitui por um tecido simbólico e imaginário que é consequência de uma crença estabelecida sobre a idéia inconsciente de um possível reencontro entre o Eu e o ideal de uma regressão à completude perdida. A melancolia do momento de uma perfeição primeira condiciona o trabalho invisível de toda procura ideológica. O fantasma inicial de fusão com a mãe determina o núcleo a partir do qual se vão produzindo as sucessivas escaladas da ideologia enquanto objeto de desejo, como lugar de uma resposta total. Falar de ideologia é sempre referir-se a um saber perfeitamente posto a serviço da primeira ilusão. Ela é sempre uma atividade produtora de significações que contém a promessa de um reencontro com a mãe e suas garantias de satisfação.

O traço distintivo dos efeitos persuasivos das representações ideológicas encontra-se na memória imaginada de uma certeza sempre esperada (o desejo de poder ser, para ser mesmo, o objeto oferecido à sua demanda, junto ao desejo da mãe de excluir – de seu saber e afetos – o drama da castração). Porque o sujeito acredita na possibilidade de não fazer o luto da plenitude originária (do objeto perdido de seu desejo), sua relação com o mundo pode ser medida por um domínio de representações, que o

obrigam (capturam), impedindo a possibilidade de estabelecer as diferenças entre saber e fantasma.

No adulto, toda representação ilusória dos afetos depende desta indiferenciação. A ideologia, como uma forma determinada de instituição de um discurso sobre a lei, o poder e o saber, como uma forma específica de construção do objeto social, remete, também, a esta identificação como ponto de origem de sua performance imaginária, de sua inteligibilidade ilusória.

A ideologia, como um arremedo simbólico da forma social, corresponde a uma modalidade psíquica em que o desejo, angústia e narcisismo conduzem o sujeito para o eclipse do pensamento, sem por isso despojá-lo de um sentido pulsional que troca os sinais do prazer por inscrições pertencentes ao registro da necessidade.

Partindo de uma interrogação do ideológico, que incluía as precondições psíquicas de seu discurso, tento acentuar, em sua interpretação, o lugar de uma fantasmagoria originada numa demanda irrealizável. A eficácia do discurso ideológico, enquanto diferença dissimuladora dos lugares da dominação e da exploração, depende da sutileza emocional de um pedido de amor para um outro e separado, prisioneiro, na origem, de seus desejos incertos e divididos. Sujeitos formados a partir de uma impossível metáfora de amor e certeza. Ela marca, com sua insistência, nossa dificuldade de percepção do mundo.

Somos devorados pelo *canto* de um discurso ideológico, na medida em que não conseguimos liberar-nos da paixão engendrada pelo *fantasma melancólico* de nossa completude amorosa. A ideologia, tomada em sentido psicoanalítico, vincula-se às formas em que este fantasma é socialmente admitido. Seus movimentos simbólicos obedecem a uma (invisível) modalidade da ilusória inscrição semiótica dos afetos. Uma identificação projetiva com um objeto profundamente imaginário e complacente: o saber tranqüilo e totalizador que é atribuído à mãe. Ela é portadora da

primeira emergência imaginária do mundo. O território materno fornece a construção de um elo ou de uma palavra, cuja realidade histórica importa pouco, nesse lugar importa mais a fé no mistério da satisfação. A primeira metáfora amorosa e protetora. Para além da compreensão de um afastamento irremediável, repõe-se, por meios simbólicos, uma fusão com um seio que alimenta, ama e sintetiza o sentido do mundo. O que opera aqui é uma transferência ao mundo da cultura, que obedece à lógica dos processos primários e gratifica o indivíduo em seu cerne narcísico. A força mágica que permite ter certeza de um afeto remunerado.

A dificuldade de tolerar nossa condição de *libido separada*, abandonada em face ao outro originário fornece as condições para que se possa galgar o abandono e encontrar o gozo numa completude imaginária, que será produzida no interior da cultura, pela substituição simbólica da mãe (reunião com o pai, ele mesmo funcionando como substituto simbólico da primeira mamada).

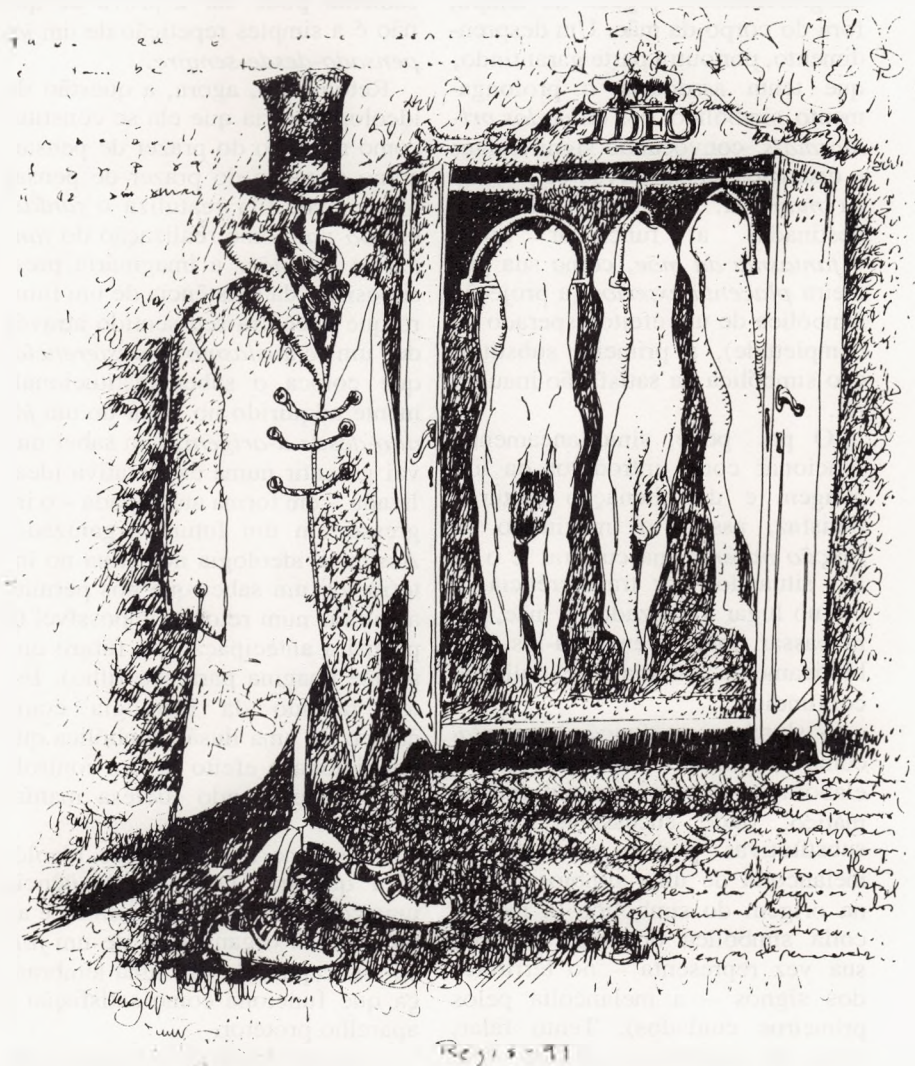
no registro das substituições simbólicas, a ideologia aparece como uma forma específica desta substituição, onde um aparelho político garante a consumação ilusória do prometido e esperado. A ideologia, assim considerada, não é outra coisa que um substituto simbólico do *Eden materno*, garantido por uma instituição.

A religião e o direito contêm uma instância de representações que servem como exemplos amplamente satisfatórios desta caracterização. Eles contêm um credo instituído que assegura a vigência do fantasma de um pai todo-poderoso que promete a substituição simbólica do perdido, e que garanta o gozo de nossa fusão com a lei, o saber e o poder. É o acesso do homem ao lugar de sua dominação: o *Eden instituído*. Nele organiza-se a melancolia primária, negando-se as possibilidades de uma instância simbólica que aceite a castração.

Assim, as formas sociais da dominação assentam-se na negação do princípio de realidade. Isto é, numa paixão transferida que bloqueia o erotismo que deve subentender suas relações com os outros. A ideologia, como relação de fantasmas (idealizada) com os outros, é uma estrutura social sem equivalentes na história. É o lugar do simbólico em que o pensamento perde sua possibilidade de determinar-se como tal no confronto com sua indeterminação, na aceitação da imagem desmitificada das palavras. Desta maneira, a ideologia nega a dimensão simbólica onde o desejo do outro não é um desejo de morte.

Enfim, toda ideologia permite perpetuar a representação e a função de uma primeira ilusão perdida. Ela é sempre um fantasma incestuoso em nossas relações com o mundo. Ela preserva uma passagem à cultura que força uma relação *quieta* (não criativa) com o mundo. Uma relação onde o desejo só se realiza imaginariamente. Um desejo que não aceita o tempo e o outro. Um coágulo mortífero na origem. A perpetuação de um eu que não pode satisfazer-se numa incompletude exterior. A essência totalitária das ideologias descansa na possibilidade simbólica de repor a quietude narcísica onde o eu encontra a substituição sem reconhecer um *não-eu* (objetos, mundo exterior e o outro como diferença) como objeto do desejo.

O retorno à completude narcísica perdida exige sempre de um mestre (ou de uma instituição) que encarne esta ilusão. É uma volta que precisa de um mediador da paixão ideológica com atributos suficientes como para permitir a transferência (nele) da completude narcísica perdida. Substituindo, assim, um objeto interior (idealizado e pretendido) por outro atual e concreto que passa a desempenhar a função de um significante materializado que nos dará o acesso a uma crença que permite imaginar, como se fosse possível, a realização do impossível. O chefe, o patriarca, tangíveis em sua materialidade, como suportes de uma fantasia interior: a persistência de uma dominação interiorizada.



A ideologia não é outra coisa que um substituto simbólico do Eden materno, garantido por uma instituição.

O mestre como o objeto de uma paixão dominadora reintroduz, no imaginário do desejo, a antecipação de um futuro negado como força transformadora e garantido como repetição melancólica da primeira antecipação do futuro feita pela mãe em cumprimento de sua parte no drama edipiano.

A mãe começa a cumprir o destino da melancolia inaugural realizando, por seu filho, o primeiro investimento antecipado do tempo futuro. É a palavra da mãe criando o primeiro fantasma narrador de nosso futuro. Ela é porta-

voz de um futuro antevisto como plenitude. Antecipa o gozo num mundo onde o outro é negado como limite e como possibilidade de uma satisfação que possa ir além do narcisismo.

Nos cuidados primordiais, a mãe empresta sua voz para que o filho receba o primeiro investimento antecipado de seu futuro. A mãe realiza o primeiro ideal do *eu* de seu filho. Uma pulsão de saber o futuro feito pelo porta-voz primordial, na raiz do desejo. Um saber pleno que marca a primeira discriminação do eu pelos efeitos de uma *placenta*

imaginariamente jogada no tempo, fora do corpo da mãe. Um desprendimento, por outra parte garantindo, que tenta assegurar o prolongamento simbólico dos *cuidados primordiais*, convocando significantes e discursos substitutivos da *primeira mamada*. Placentas semióticas destinadas a funcionar como o *fantasma da mãe*, como sua primeira *placenta exterior* (a projeção simbólica de um efeito esperado de completude), a primeira substituição simbólica da satisfação inaugural.

O pai pode, simultaneamente, funcionar como introdutor da linguagem e da alienação cultural. Satisfaz, assim, o imaginário da *função parental* na cultura. É o filho situando, por transferência, o pai no lugar idealizado da mãe, para passar, logo, a enxergá-los simbolicamente numa sexualidade confundida.

Vislumbro a *função parental* como o primeiro elo oferecido à elaboração de um material fantasmático, onde sucessivas figuras substitutivas podem preencher a melancolia de uma simbiose posta na origem do simbólico (a melancolia simbólica original, que por sua vez representa – no território dos signos – a melancolia pelos primeiros cuidados). Tento falar, aqui, do *simbólico perdido*. Um espaço que o homem alienado quer reencontrar nas instituições e seus jogos de verdade e crença. Um espaço que se tenta recuperar negando a possível relação entre prazer e pensamento no registro da sublimação, e ocupando a libido na tarefa de construção de alguns *objetos de necessidade*. Isto é, estabelecendo no simbólico uma relação entre necessidade e pensamento no registro das idealizações: a sugestão da simples repetição de um *já-pensado-desde-sempre*. O homem como a vestal de uma certeza que não sabe mais qual foi. Um sonâmbulo que simplesmente vai apoiado num tripé imaginário.

Piera Alaugnier lembra que não pode existir atividade do pensamento se não se obtém prazer ou se o espera como recompensa, e que este prazer só é possível se o pen-

samento pode dar a prova de que não é a simples repetição de um *já-pensado-desde-sempre*.

Retomando, agora, a questão da ideologia, diria que ela se constitui como negação do prazer de pensar, como negação do prazer de pensar algo novo. Ela reatualiza o *fantasma do pai* como realização do *fantasma da mãe*: a imaginária pressuposição da existência de um futuro que encontra seu sentido através de um *entusiasmo transferencial* que coloca o saber institucionalmente adquirido no lugar de um *já-dito-desde-a-origem*. Um saber que vai garantir numa expectativa idealizada – em forma antecipada – o ingresso em um futuro organizado. Assim, a ideologia nos situa no interior de um saber que nos permite acreditar num retorno impossível (a primeira antecipação do futuro que a mãe imagina para seu filho). Estou falando da ideologia como campo de uma ilusão simbólica que condiciona o efeito de um controle mágico do mundo (defesa maníaca).

Refiro-me a uma ilusão ideológica que traz como consequência uma complacência submissa face ao mundo e à organização de um *falso-eu*, capturado por uma lembrança que funciona como satisfação e aparelho protetor.

A ilusão ideológica organiza um *falso-eu* que está alienado por não encontrar mais o prazer que a atividade de pensar tem que procurar. Estamos diante de uma situação onde renuncia-se ao prazer de pensar pela construção de um campo simbólico tido como *objeto de necessidade*.

Ora, uma das condições para ter o prazer de pensar é que o *eu* tenha capacidade para conservar uma parte de liberdade não alienável, um campo de descobertas (de incertezas) que garanta sua criatividade. É o prazer de sentir que se pode caminhar com as duas pernas sem a demanda angustiante de uma terceira: o tripé (C. Lispector) ofertado pelas idealizações. O prazer do pensamento depende da criatividade e esta do

prazer de sentir que se pode enfrentar a realidade com uma resposta não previsível.

O prazer de pensar é um prazer identificatório que precisa de ideais e não de idealizações (que são a resultante de negar a castração nos primeiros).

A existência do *eu* de uma criança na origem de sua vida psíquica é fruto de uma violência primária que a mãe realiza no momento em que ela funciona como porta-voz de um sentido, que excede a capacidade que o infante tem de entender. Assim, o ingresso na linguagem é produzido através de um trânsito dogmático (sem dúvida) necessário e absoluto. A aquisição dos rudimentos de uma linguagem provém de uma oferta de significações que instrumentam o desejo mediante a construção de um *objeto de necessidade*, que é o mesmo que dizer de uma resposta que antecipa o que a criança vai demandar.

Violência primária tem um curto valor no projeto identificatório. Logo o coloca em risco, transformando a violência primária numa condição para a criação de um *eu* negado pelo desejo de um *status quo* relacional com a mãe e seu discurso. O desejo de que nada mude. Um desejo que realizado determinaria a exclusão do filho da ordem da temporalidade.

Desta forma o projeto identificatório exige ser realizado como negação das condições que determinaram sua origem. A persistência destas condições conduz o *eu* para o campo da alienação, da ideologia. Deixa o *eu* à sombra da dominação e do infantilismo.

Acompanhando Piera Alaugnier chamarei de alienação uma situação relacional na qual o *eu* remeta a totalidade de suas representações, de seus pensamentos, ao juízo exclusivo de outro que pode ser visto como o único com poder para atribuir-lhes sentido. Assim, a alienação seria sinônimo da perda sofrida pelo *eu* de todo o direito de gozo e de todo direito de juízo sobre sua própria atividade de pensar. Representa o alvo de um fantasma que põe em cena o assassinato da atividade do pensamento frente a um *eu*

que se converteria na testemunha vivente deste crime infinitamente repetido. Fantasma que ignora a contradição insuperável sobre a qual fracassa sua realização: *eu* e a atividade de pensamento são os dois elementos que compõem uma mesma e única entidade (El sentido perdido. Editorial Trieb, Buenos Aires, pag. 120).

Assim a autonomia do *eu* (como contraponto da alienação) se reconhece no abandono da crença no saber totalizador do porta-voz, uma renúncia de encontrar uma voz que garanta o verdadeiro e o falso. É a autonomia como luta de uma libido ligada a uma sonoridade excedida como sentido perfeito. Nenhum projeto de autonomia pode ser desenvolvido sem a prévia determinação da incerteza como sua única e grande quimera. O *eu* autônomo é aquele que consegue desprender-se da voz que relata a perfeição e sentir que existe outro paraíso no vir-a-ser do pensamento.

Todo processo de autonomia pressupõe o advir de um *eu* comprometido com a tarefa vital de auto-antecipar-se e projetar-se como uma representação sobre o devir de seus desejos. Tais representações, à diferença da lenda do fantasma, não se realizam *ipso facto* por sua simples enunciação. Elas implicam a aceitação simbólica da castração inscrita nos ideais, aceitação da castração como condição de sentido e da formação de sujeitos como efeito de sua própria temporalidade e de sua própria sexualidade.

A PAIXÃO E O PRINCÍPIO DE REALIDADE

O mito, a religião, o *delfrio* amoroso e as formas sacralizadas da verdade dependem de um processo de empobrecimento libidinal, de um abismo do simbólico, onde se perde o desejo como o ser do sujeito. Em todos estes pressupostos cancela-se a liberdade de pensar através de uma pulsão idealizante que situa a questão da castração fora da relação desejo-ideal. Um estado perigosamente patológico em que se renunciam às experiências do pen-

samento por uma frustração capturada pela realização de uma representação fetichizada. O impulso das debilidades que configuram dependências por um prazer convertido em necessidade.

Não quero perder de vista que a ideologia – como um campo simbólico e imaginário desfigurado pela paixão, deformado pela comumente procura de um outro que cumpre a função de duplo perfeito de nossa própria representação (o objeto maravilhoso de um prazer convertido em necessidade) – se sustenta no fluxo ilusório das experiências e das expectativas fetichizadas. A ideologia seria, nessa perspectiva, uma ilusão desrealizadora que preenche o estado de um sonhador encantado pelo espetáculo de uma esperança na reposição do objeto perdido.

Estamos diante da satisfação como engano, um desvio na representação das circunstâncias exteriores, uma espécie de *estrangeirice* cavada entre o *eu* e as demandas externas. Teríamos o início de um processo de obstrução do projeto identificatório marcado por um vínculo ilusório com os outros e com os significantes da cultura – colocado na origem do psiquismo como simulacro de uma demanda impossível: o princípio de prazer e seu fracasso dissimulado. Seria o retorno delirante ao berço do inanimado, isto é, às dimensões da religião, dos saberes plenos, da instituição simbólica e imaginária do direito, da paixão branca, ou da ideologia.

Notar-se-á que antes da representação do real, como tendência representativa dos processos secundários, apresenta-se como transformação crítica do prazer. Este perde sua natureza imperial na formação dos objetos do desejo. Já não basta o caráter de agradável para que algum elemento exterior seja constituído como objeto.

Aos fins desta teorização fluente sobre a ideologia – e tomando Freud como um suporte distante – entende-se por princípio de prazer a tentativa do retorno mítico à primeira ilusão semiótica. Seria a instituição de uma semiótica de morte, uma fantasia de completude

representativa (idealização) presente no domínio das formas instituídas da fé, do poder, do saber e da lei. Os substitutos culturais do cuidado materno do tempo. Uma ilusão de retorno ao passado: *o desejo de ontem*.

Um desejo de não-desejo. Um estado de desinvestidura realizado através de um *delfrio* semiótico que impede ao *eu* de conhecer suas vivências afetivas. Uma maneira ilusória que constitui representantes simulados (imobilizadores, sem encontros ou descobertas) do mundo, do prazer e do sofrimento. Estamos diante do efeito semiótico de um retorno para o inorgânico.

Desta forma, o princípio de prazer indica um movimento pulsional que revela uma tendência ao desinvestimento dado por um esquema de representações que resiste a qualquer função modificadora do *eu*, a qualquer desvio do capítulo inicial da existência. Desinvestimento que se realiza em benefício de um espaço de ilusões semióticas que ameaça a todo objeto de possível investimento. Um buraco, o nada, a dissolução dos suportes identificatórios, das causas e as consequências que tornam significativas as vivências afetivas.

Trata-se de um registro da satisfação alucinada onde a memória dos afetos (e seus conflitos) é substituída por uma projeção mítica que opera exclusivamente como representação fantasiada do tempo inaugural e substituto delirante do sofrimento. O sofrimento aparentemente apaziguado pela convicção numa resolução mágica da fantasia. Enfim, a crença no poder absoluto da causalidade idealizada.

Na mesma direção chamarei princípio de realidade uma forma de resolução do conflito identificatório dado pela quebra ou deslocamento do registro imaginário e simbólico, das representações derivadas do princípio de prazer. O repúdio da ilusão de uma originária perfeição do que viríamos a ser. A instituição do prazer como atividade do pensamento e negação de todos os processos de idealização que funcionam como simulacros da voz da mãe (os cuidados maternos

do tempo). Uma repulsa do saber como certeza e totalidade afastada da temporalidade. Um prazer mediatizado que nega a possibilidade de sua satisfação na ilusão de um retorno ao passado e, fundamentalmente, o reconhecimento do outro como diferença inscrita no tempo e como possibilidade de consti-tuição do *eu* no outro diferenciado.

Trata-se de um desejo de prazer, de um estado de investidura que permite ao eu o enfrentamento com a perda, a rejeição e as decepções derivadas da experiência vivida dos ideais. Um destino do prazer sustentado no reconhecimento da castidade inscrita nas metas do *eu*. Um trânsito dos afetos conduzidos por sinais que escapam à teatralidade dos fantasmas.

Fugindo do perigo niilista das razões binárias, de seus refinamentos excludentes, destacarei como alcance metafórico do princípio de realidade um labirinto libidinal destinado à preservação da investidura identificatória, do acesso do corpo à sua temporalidade. O encontro do *eu* com uma dor que não precisa do adultério, de um paraíso simulado, preço que uma fantasia (emoções) tem que pagar em benefício dos intercâmbios, para preservar sua esperança de prazer cada vez que o corpo enfrenta uma fonte de sofrimento.

Quando interpreto o princípio de realidade estou tentando encontrar uma medida para o destino do prazer que não implique a retirada das possibilidades de investidura, que não furte as expectativas de um gozo futuro em outros objetos. Uma esperança de prazer que não apele para a causalidade delirante e que ligue o sofrimento a um projeto de transformação da experiência vivida. Mutação da dor que marca um compromisso do sujeito para opor-se ao movimento de desinvestidura que o sofrimento tende a provocar em detrimento do corpo e da atividade criativa das representações. Seria a luta de Eros contra a dor como ameaça de desinvestimento, como ameaça ao estado de ser vivente.

É através da dor que a psique consegue considerar a idéia da di-

ferença e separar a realidade do fantasma. Separação marcada sempre pelo risco, já que a psique tomará sempre o sofrimento como um escândalo, e por isto, como causa de um movimento de desinvestidura. No encontro da psique com o mundo é preciso evitar o risco da dor (como patologia identificatória), encarando-a como experiência de conflito e superação.

O risco da dor pode levar à formulação de uma idealização, uma descarga que alucina sua própria satisfação e obriga o sujeito a viver a estereotipação do seu prazer.

Pode-se dizer que o princípio de realidade marca a proeminência da capacidade de adiar a satisfação, e isto por admitir nela um vínculo forte com o pensamento e sua potencialidade conflitiva. Como salienta Laplanche, o princípio de realidade se encarna na busca da *identidade do pensamento*, substituindo-se a busca primária da *identidade de percepção*.

dir-se-ia que o homem está condenado a investir no pensamento como condição indispensável de sua constituição como sujeito humano. Investidura que só será possível aceitando-se a prova da dúvida e da diferença, aceitando-se que os juízos de verdade não provêm de uma voz que os garanta.

É próprio do princípio de realidade a possibilidade de poder estabelecer as exigências do *eu* na configuração de seus ideais: uma separação do fantasiado e das circunstâncias reais dada através do reconhecimento da possibilidade de investir no sofrimento (optar pela ação decisiva da resposta reparadora), negando as possibilidades de qualquer dependência absoluta, de qualquer mirada como homogeneizadora que desqualifique a alteralidade.

Estou tentando caracterizar o que chamaria de *dor originária*: o sofrimento causado pelo desprendimento de uma representação sem dúvidas do real e pela perda de uma ilusão de onipotência sobre a

realidade que o originário e o primário permitiam-lhe.

O princípio de realidade nos fala do sofrimento pelas certezas perdidas, marcando, assim, o início de um projeto identificatório que tem como alvo o vínculo do eu com uma realidade que torne possível o prazer.

O primeiro pensamento com função identificatória é doloroso, faz nascer a representação da diferença (com a mãe), um atributo de não-identidade que configura o primeiro representante da realidade. O *eu* é co-nascente com a descoberta e o investimento no *eu* do outro: o primeiro indicador de exterioridade. E o primeiro encontro do *eu* com a diferença como possibilidade de sofrimento: o reconhecimento inicial da distância entre o pensado e os objetos do desejo. Seria a compreensão da relação prazer-sofrimento como algo dado necessariamente como externo ao *eu*, entretanto inevitável para assegurar a continuidade da vida psíquica. Isto é, aceitando o prazer como efeito de vínculos que contêm momentos de conflito e insatisfação, assim como momentos de comunicação que unicamente sejam possíveis se a diferença (de desejos, pensamentos e demandas) pode ser estabelecida neles.

O princípio de realidade encomenda ao *eu* a tarefa de investir na experiência vivida resistindo ao desejo de fuga (desinvestimento) que experimenta cada vez que a realidade não corresponde totalmente à representação que se deseja.

Sofrimento e fuga que precisam ser evitados por um trabalho que Piera Aulagnier define com o termo de paradesinvestidura; a experiência de pensamento do *eu* tentando estabelecer um vínculo entre o sofrimento e uma causa que possa continuar funcionando como suporte de futuras investiduras, que possam funcionar como destino do prazer: a renúncia à onipotência mágica do pensamento.

Para que *eu* possa escolher a vi-

da, requer-se a representação de uma esperança de prazer, a representação potencial de uma satisfação suficiente. Isto é, o convencimento de que o critério de realidade o condena a um investimento emancipatório, com ofertas que podem ser escolhidas. Ofertas que fogem dos determinantes da necessidade.

O prazer suficiente (sua esperança) requer a presença de uma relação libidinal onde os objetos a serem demandados (a experiência do real) não formam parte do necessário, de uma presença indispensável. O capital libidinal preservado em sua liberdade, em sua possibilidade de mudança dos objetos de seu prazer.

O prazer suficiente pode, então, ser frustrado nos momentos em que ele aparece como prazer obrigado, como expressão de uma causalidade obrigatória.

a satisfação necessária faz dos objetos privilegiados pela demanda, objetos exclusivos de todo prazer: o objeto forçoso. O objeto da paixão. O objeto de uma satisfação desmedida, investida como não substituível. Um excesso de prazer que elimina a possibilidade de reconhecer e satisfazer as exigências da realidade. Um excesso de prazer que dificulta a discriminação entre as cenas pensadas e as cenas do mundo, que dificulta a prova de realidade e recupera a onipotência mágica do pensamento.

Desta maneira, o prazer sentido como necessário descaracteriza a condição de realidade, imputando uma identidade entre o pensamento e o vivido. A distância entre o desejado e o concretizado se anula através de uma redução do mundo ao corpo e os pensamentos de um outro necessitado. Assim, a determinação dos sentidos do mundo passa a depender de uma relação passional onde o outro, adorado como fetiche, negado como desejo,

reduz a silêncio (apaga radicalmente) a atividade de pensar do *eu* fascinado.

O sujeito de um prazer vivido como necessário situa-se numa posição contemplativa, de gozo passivo que exclui toda possibilidade de uma relação simétrica, compartilhada, recíproca. Situa o objeto da paixão em um lugar de *omni-poder*, sem faltas ou necessidades. O sujeito da paixão transforma seu objeto demandado em fonte de saber e de prazer total e excludente. A ilusão de um sentido protetor e dotado de um poder idealizado. O homem modelado por uma palavra idealizada como preexistente a seu desejo e à sua dor: a volta do porta-voz primordial.

a paixão revela-se significativamente como um tipo desmedido, excessivo em sua função de realização do prazer. Através da paixão, procura-se o êxtase da satisfação (sua forma pura e vazia). Tentacular, protuberante, a paixão é uma obesidade do sentimento que precipita o crescimento da satisfação até levá-la à sua perda.

Assim ampliada, a satisfação atinge a energia máxima das aparências, o ponto onde o princípio do prazer volta a encontrar simulacros para sua vitória. No estado da paixão, o sujeito procura uma satisfação sem realidade. Demanda o objeto de sua satisfação com o destino, renunciando a qualquer responsabilidade consigo mesmo e com o mundo.

A economia libidinal de uma paixão provoca um deslumbramento do objeto que termina por outorgar-lhe um alucinado poder de vida sobre o sujeito apaixonado. Um movimento de morte que traz como consequência o desinvestimento do próprio projeto identificatório. O desinvestimento do tempo futuro (da incerteza que o constitui) produzido pela idealização massiva do projeto de um outro, dotado de um poder de certeza sobre nosso tempo futuro. Os ideais (ou as fantasmagorias) do outro idealizados como uma desmedida

que exclui toda causa de dúvida, toda causa de conflito. O outro como determinação certa do futuro.

Trata-se da adesão incondicionada a um ponto de certezas excessivas que fazem da identificação simbólica uma identificação a um sentido protetor que impede a erupção da temporalidade na psique. Não existem dúvidas, conflitos nem certezas. Não existe a realidade como possibilidade de mudança, da alterabilidade. Não existe a realidade enquanto sentido determinado a partir da dúvida.

Na paixão existe sempre um processo transferencial onde o outro ocupa o lugar do porta-voz. Um *eu passado* que renuncia acreditar na existência de um *eu* atual e, mais ainda, em um *eu* futuro. Na paixão existe sempre um *eu* impossível e aceito como já realizado pela paixão ao outro.

Na esteira da satisfação suficiente encontramos a possibilidade de resolução do conflito identificatório através de um *eu* que exercita uma adequada antecipação de si mesmo e um autônomo reconhecimento de sua imagem na do outro capturado como diferença (e como palavra incerta). Trata-se de uma relação de amor que garante para o *eu* seu ser enquanto dever, enquanto alteração da imagem, dos afetos e dos desejos, assim como da imprevisibilidade das respostas. É a possibilidade de tentar um *eu* que se sabe na dúvida e no tempo. A diferença em seu aspecto mais difícil de aceitar. A diferença de si mesmo em si mesmo. O amor, à diferença da paixão permite ao *eu* pensar sua própria temporalidade sem apelar para um porta-voz mítico que garanta um futuro sem conflito, um futuro pensado desde um lugar sem tempo, desde um lugar em que se ignora a possibilidade da falta. Um lugar que ignora o princípio de realidade. Na relação de amor o estado de prazer obtém-se como finalidade procurada pela atividade de pensar e não como finalidade mítica do originário.

No interior de uma forma social existe uma instituição imaginária do prazer que, a serviço do poder, vai modelando-o através da produ-

ção institucional de uma subjetividade, a social, que responde à mesma lógica da paixão: a ilusão de um sentido protetor que valoriza artificialmente o *eu* e seus vínculos com os fantasmas instituídos desde o poder. Estou falando da relação de alienação para poder de manifesto; o registro libidinal das representações ideológicas, das formas em que o sujeito produz suas associações ideológicas. Assim, a alienação nos conduz à origem psicológica da função ideológica. Ela mostra a mecânica discursiva pela qual a instituição reprime o princípio de realidade e impede o acesso à consciência das condições da dominação: a alienação como forma de negação da dominação, em nome de uma liberdade discursivamente afirmada.

A alienação pressupõe a violência de um modelo de interpretação exercida desde um saber que se supõe absoluto e indiscutível. Um vínculo assimétrico dos afetos e dos pensamentos que o fazem depender de um desejo instituído.

No marco destas reflexões, que se encontram em um estado de total elaboração, diria que a alienação pressupõe uma relação com a instituição simbólica da sociedade onde se reprime (recalca) seu caráter social. Nega-se a reconhecer a instituição simbólica e imaginária como o próprio produto do social. Um véu místico e nebuloso que realiza o destino do prazer através de crenças idênticas, estereotipadas, para excluir (recalar) causas de conflito no registro identificatório. A própria identificação, no fundo, excluída para provocar a imposição ao conjunto da sociedade. Substitui-se a singularidade e a incerteza do projeto identificatório por uma idealização compartilhada (instituída) de uma vez para sempre.

Resulta imediato que a instituição da sociedade pode estar apoiada sobre um conjunto de idealizações que implicam a realização coletiva da pulsão de morte. A verdade de uma ficção investida de fato e guiada pelo princípio de prazer. Agora estou tentando examinar o predomínio (parcial) do princípio

do prazer na instituição simbólica e imaginária da sociedade. Neste lugar o princípio de prazer reina sob a forma de compensação do desejo. Fornece ao desejo seu objeto impossível. E isto é o que pretendo chamar de ideologia. Ela é, finalmente, a matriz de uma certeza que funcionará como ilusão de uma fonte ilimitada de prazer. A paixão que domina. O sujeito tomado totalitariamente por uma fantasia que o inclui sem deixar-lhe nenhum lugar nela.

Como conclusão direi que neste ensaio preliminar sobre a ideologia tentei mostrá-la como uma variante da relação passional, o retorno de uma mônada psíquica, que em sua impossibilidade tenderá a realizar-se, pela onipotência mágica do pensamento, facilitando as condições psicológicas da dominação. A impossibilidade da certeza real, para obter um destino do prazer que sirva para a instituição ideológica da sociedade. O prazer do objeto, do texto, em substituição ao prazer do pensamento.

O programa de minha reflexão sobre a ideologia tenta estabelecer uma via eficaz para atingir as outras forças que perturbem o encaminhamento do indivíduo e da sociedade para a autonomia: a instância das decisões não alienadas.

Opondo autonomia à ideologia poder-se-á diferenciar a regulação por si mesma da regulação pelo outro (alienação, ideologia) em mim, de um discurso estranho que está em mim e me domina, fala por mim, negando meu pensamento. O sujeito fica então dominado por um imaginário vivido como mais real que o real e com absoluto poder para definir o sentido da lei, do poder e do saber. Assim, a ideologia aparece como a matriz imaginária e simbólica que mantém o ilusório de uma representação social sem conflitos e que faz do poder o detentor do saber e da lei.

Considero que a superação da alienação, da ideologia (sob sua forma institucional) tem que começar por uma reflexão que ensine a lidar com os dois princípios do suceder psíquico, intento de pontualização que permitirá entender o va-

lor da dúvida na formação do pensamento e na interpretação das ficções que facilitam a fuga do mundo. As ficções que não podem aceitar a finitude, as limitações e a falta. As ficções que expressam o medo do novo e da responsabilidade.

Luiz Alberto Warat é professor titular do curso de pós-graduação em direito da UFSC, professor associado de filosofia do Direito da Universidade de Buenos Aires, é membro do Núcleo de Estudos Para a Paz e Direitos Humanos da Universidade de Brasília e cursa o pós-doutorado nesta universidade.

Resumen

Lo ilusorio del deseo

Una reflexión preliminar sobre la ideología, la pasión amorosa y el principio de la realidad.

Abstract

The illusion of desire

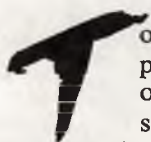
A preliminary reflection on ideology, passion and the principle of reality.

Francisco Martins

O nome Próprio

O nome de cada um é fruto do desejo da pessoa que nomeou. Este desejo psíquico apontado por Freud. Ele é respectivamente o deslocamento e a condesação. Através de exemplos derivados da clínica e da vida cotidiana, objetivou-se demonstrar estes dois mecanismos em articulação com a questão do desejo.

Este artigo faz parte de um livro publicado pela Editora Universidade de Brasília, do mesmo nome



Toda e qualquer psicologia do nome próprio aponta para uma evidência cristalina: o nome próprio é motivado. A psicoanálise está longe de negar esta evidência. Ela, ao contrário, corrobora esta hipótese, precisando-a mais ainda. Ou seja, a psicoanálise primordialmente aponta que o nome próprio é fruto da atividade desejante do sujeito. Além disto, Freud soube indicar os mecanismos psíquicos específicos preferenciais que formam o trabalho de composição de um nome próprio. Estes mecanismos são a condensação e o deslocamento. Na verdade, eles não são encontráveis só no estudo da dinâmica dos nomes próprios. Eles também fazem parte da psicopatologia da vida cotidiana, dos chistes, das parapraxias, dos enganos, dos esquecimentos, da formação de sintomas diversos, assim como da formação dos sonhos.

É assim que Freud sonha com uma frase: *É um estilo verdadeiramente norekdal*. Na análise deste sonho, ele se volta de pronto para o estranho nome: norekdal. Depois de realizar algumas associações sonoras com os termos colossal e piramidal, ele descobre a fonte verdadeira deste neologismo monstruoso: *Enfim o monstro se quebrou (zerfiel) para mim em dois nomes: Nora e Ekdal, de duas peças bem conhecidas de Ibsen*.¹ Torna-se assim evidente o mecanismo de condensação que unificou os dois termos Nora e Ekdal, gerando norekdal.

A descrição do mecanismo já é um avanço no conhecimento. Ele explicaria a formação de nomes próprios através de fusões, condensações, junções, de termos diversos. É freqüente a denominação de algumas pessoas a partir de outros nomes Josemar (José+Maria), Mariana (Maria+Ana), Arimar (Ari+Maria), Jofran (José+Francisca), Rosana (Rose+Ana)... Às vezes este processo funcional gera nomes e grafias bastante exóticos: Maryido (Mary+Guido), Louercy (Lourdes+Darcy), Maryem (Mary+Emílio), Joamar (João+Maria), Waldimar (Waldir+Maria), Angerico (Angela+Eurico), Aguimar (Aguinaldo+Maria), Edigênio (Edite+Eugênio). O autor desta lista de condensações observa que são nomes inventados com amor, *como uma espécie de reconhecimento suplementar da criança, através de um recurso legal, que é o registro civil. Corresponde quase a uma perfilhação, quando os pais não são casados*.² Ainda Raimundo Magalhães³ nos fornece uma pérola brasileira acerca da condensação: *Um casal de meu conhecimento, constituído por pessoas humildes, Ivone e José, deu aos dois filhos os nomes de Joivone e Joivon. Apaixonadíssimos desde que se conheceram, vivendo cada um exclusivamente para o outro, buscando se confundir, ou se fundir uma vez mais, no nome dos filhos. Mas a fantasia levada ao excesso cai no ridículo, como é o caso do famoso Prodador Conjugal de Marimá e Marichá, que é um verdadeiro criptoma, cuja interpretação seria a de produto do amor conjugal de Maria Madalena e Mário Chaves. Outras versões têm sido apresentadas, como Prodador de Marimé e Marichá (de Maria*

Amélia e Mariano Chaves), de Marichá e Mariamel (com a mesma interpretação) e, ainda simplesmente, de Marimá (Maria e Mário). Assim, convenhamos, já é demais...

Na verdade, a condensação não pode ser tomada somente *per se*, sob pena de a análise ficar somente no nível psicolingüístico, desarticulado de suas fontes pulsionais mais profundas. O exemplo de Freud – norekdal – exige portanto um aprofundamento maior. Em uma investigação mais detalhada, Didier Anzieu⁴ chegou a esclarecer os desejos *mobili* deste neologismo freudiano. Anzieu indica que as duas porções da palavra norekdal são respectivamente o prenome da heróina de *A Casa de Boneca* (1879), Nora, e o nome de um dos principais personagens masculinos da peça *O Pato Selvagem* (1884), Ekdal. Freud se identifica com os personagens por intermédio de situações temáticas similares que ele estava a viver. No caso de *Nora* encontramos a idéia de retratação e de recusa do amor. Nora nesta peça de teatro se esforça para deixar de ser uma eterna boneca submissa ao marido, mas sem o amor do mesmo. Freud igualmente vivia um isolamento razoável e ressentia-se disto pela idéia da falta de amor. Com relação a *Ekdal*, este personagem representa a idéia do caráter perigoso da mulher, no sentido que a mesma pode, por exemplo, engravidar trazendo complicações para o parceiro. Na referida peça o perigo é representado pela sífilis que pune os filhos daquele que obteve prazer. Freud, de forma próxima, via-se diante do fato de ter já vários filhos e a possibilidade dos mesmos sofrerem com a existência de uma prole numerosa. O presente prazer de Freud poderia ser causa de dificuldades para os filhos. Torna-se mais evidente que temas tão delicados, intrincados com impulsos tão fortes e conflitantes – envolvendo a sexualidade e a morte – dão vitalidade ao mecanismo de aparência tão asséptica. Ao mesmo tempo evidencia-se por que Freud é tão discreto e sucinto acerca de suas próprias associações: ele protege por motivos éticos sua intimidade.

Ao elucidar o mecanismo do humor e do chiste, Freud mostra, com um exemplo singular, como um nome pode ser utilizado para a realização de um desejo de uma ordem mais agressiva: Um jovem, parente do grande Jean-Jacques Rousseau, de quem ele trazia o nome, foi apresentado em um *salon* de Paris. Tinha, além do mais, os cabelos vermelhos. Comportou-se de maneira tão desajeitada que a anfitriã comentou criticamente para o cavalheiro que o apresentou: *Vous m'avez fait connaître un jeune homme roux et sot, mais non pas un Rousseau*.⁵

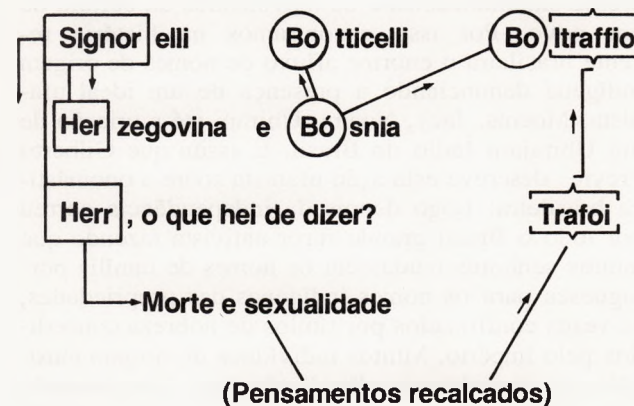
Freud mostra que o mecanismo do chiste necessita de pelo menos três pessoas para funcionar: a pessoa que é objeto do chiste (o jovem chamado Rousseau), a que realiza o chiste (a anfitriã), que por sua vez necessita de uma terceira pessoa (por exemplo o leitor) que sinta juntamente com esta última o prazer da agressividade veiculada sutilmente. Neste caso, ficam também claras a ação da condensação (do tipo duplo uso de uma mesma massa sonora) e a livre expressão

do desejo (agressivo) contra o jovem Rousseau. A utilização da assonância faz a alegria de muitos e é explorada largamente nas querelas públicas, como o fez José de Alencar com relação a Joaquim Nabuco, insinuando ser o mesmo afeminado pelo trocadilho *Joaquina Buco*. Caso similar nos brindou o inesquecível Aparício Torelly (Barão de Itararé): o general Mendes de Moraes era o prefeito do Rio de Janeiro no final do governo, Estado Novo, de Getúlio Vargas; a oposição, na qual se inscrevera o Barão de Itararé, solicitava a sua substituição; o conflito se prolongava e o Senhor Prefeito não se retirava do cargo; no calor da polêmica, do sai-não-sai, fica-não-fica, o jornal do Barão de Itararé (*A Manhã*) publicou a seguinte manchete: *Oh! Mendes, Por que Demorais?*

A condensação é sem dúvida mais próxima da poesia pela condição de poder reunir várias idéias em um pequeno conjunto de signos. Diz-se então que ela tem uma tendência geral à poupança, incluindo-se em um único termo vários significados. Já o deslocamento também não deixa de ter sua articulação com a poesia. Ele está próximo da figura de linguagem metonímia, que se caracteriza pela troca de um nome por outro nome (*metonímia*). Existe um processo de transferência de denominação, de maneira que um objeto é designado por um termo outro que aquele mais habitual. Quando dizemos *dez velas no horizonte*, subentendemos *dez navios no horizonte*. O termo *velas* envia à idéia de *navios*, de *barcos*. A parte do barco (vela) substitui o todo (barco) sem prejuízo no entendimento. Assim, da mesma forma que a condensação, o deslocamento implica uma *poupança* de idéias e de energia. Em consequência, poderá haver uma deformação do material original. Freud⁶ notou esta característica ao observar a deformação de sentido que ocorre nos sonhos sob maior predominância do deslocamento.

O deslocamento está também relacionado aos *desejos* do sujeito. Esta é a característica principal deste processo. A influência do desejo neste tipo de mecanismo torna-se marcante. É o caso, por exemplo, de nomes próprios que são escolhidos em função do processo de contigüidade sonora. Alguns sons escolhidos ou mesmo prenomes inteiros se repetem de uma geração para outra. O filho ganha o nome do pai como a expressar que deve realizar aquilo que o pai é ou que não conseguiu ser. Acrescenta-se o primeiro nome, por vezes, um *Filho*, um *Júnior*, como a marcar a alteridade do sujeito com relação ao desejo deslocado e expresso através do nome. Concomitantemente o deslocamento do desejo original é realizado. Freud⁷ chega a conclusão similar ao examinar o seu esquecimento de um nome próprio: *Signorelli*. O deslocamento se manifesta neste caso pela extensa produção de nomes substitutos, que conduzem Freud a lembrar de dois outros de pintores – *Botticelli* e *Boltraffio* – em vez do nome esquecido. Estes dois novos nomes permitem a associação com a região que Freud estava atravessando em viagem no momento do ato falho: *Herzegovina*. Este termo lembra-lhe uma

conversa recente mantida com um companheiro de viagem acerca dos costumes turcos na *Bósnia e Herzegovina*. Freud contou que um seu colega havia dito que os turcos em face de uma morte iminente reagem dizendo: *Herr (senhor), o que hei de dizer? Se houvesse uma maneira de salvá-lo, sei que o senhor o teria salvo*. Estes nomes – Bósnia, Herzegovina e Herr – podem ser articulados com a primeira série associativa de nomes: (*Signorelli*), *Botticelli*, *Boltraffio*. Contudo os turcos conferem ao prazer sexual um grande valor, importância que contrastava com a resignação em face da morte. A esse respeito Freud lembra ainda que seu colega havia contado que uma sua paciente tinha lhe dito: *Saiba, Herr, se aquilo acabar a vida não vale mais nada*. Freud apercebe-se, então, de estar evitando pensamentos acerca de *morte e sexualidade*. Recentemente ele havia recebido, durante uma curta estadia em *Trafoi* (um lugarejo no Tirol), a notícia de que um paciente a quem ele havia se dedicado bastante havia se suicidado em virtude de uma doença sexual sem cura. Freud relaciona a sonoridade de *Trafoi* – *Boltraffio*. Procurando demonstrar que seu esquecimento tinha uma razão, não se tratava assim de um mero acaso, como grande número de psicólogos atribuiriam, propõe o esquema que reproduzimos a seguir, demonstrativo dos diversos deslocamentos visando evitar os pensamentos inconscientes acerca de morte e sexualidade.



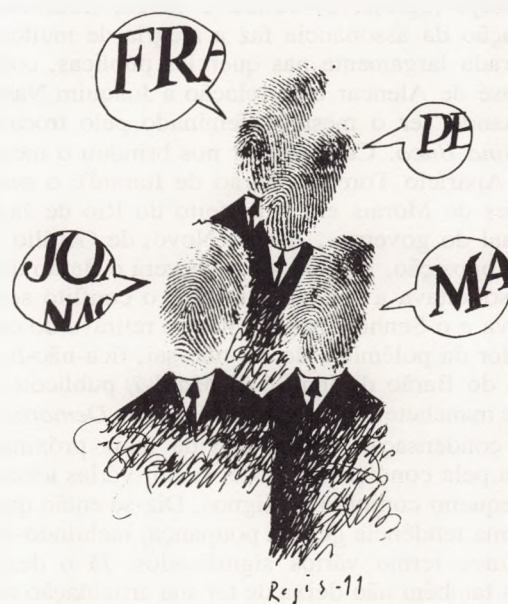
Os deslocamentos fundados, em especial em associações sonoras visam manter longe da consciência temas que tocam suscetibilidades na pessoa de Freud.

O processo de denominação estaria também apoiado sobre estes dois mecanismos psíquicos. Eles, por sua vez, mostram a clara articulação entre o som e o desejo. Os mecanismos de um lado apontam a engrenagem própria da linguagem – a cadeia de significantes – e por outro lado se articulam com a dimensão pulsional do sujeito – o desejo.

A primeira dimensão indicada diz respeito à semântica e, por conseguinte, à atividade noética. Ela é

relacionada estritamente ao saber estabelecido na cultura. Ela é também marcada pela articulação do signo com o mundo, onde o nome envia a um referente. Já a segunda dimensão indicada toca ao que dá vida ou movimento: *Dunamus* ou força vital. Ela é relacionada mais estreitamente com a própria natureza e, por conseguinte, com o corpo próprio vivido. Estas duas dimensões são por isso relevantes de serem estudadas no que tange ao nome próprio. No entanto, a primeira dimensão tem sido privilegiada na maioria dos estudos, talvez por tocar concepções filosóficas mais elevadas na civilização. A psicoanálise caracteriza-se por reconhecer a primeira dimensão e também por mostrar a importância da dimensão pulsional.

Caso queiramos explorar um pouco mais outras formas temáticas de estudar o processo de denominação, pensamos que esta dupla dimensão apontada será encontrada e *a fortiori* estruturada em torno da condensação e do deslocamento. Assim um recurso maior daquele que vai denominar alguém é fazer apelo ao chamado *Thesaurus* da língua; este encontra-se à disposição através de listas de nomes próprios onde são indicadas a etimologia, a significação e a origem de cada nome. A temática ligada a cada nome que aí pode ser encontrada é praticamente infindável. Estes temas seguem uma lógica de sentidos, de significados. Ora o significado é submetido à ação dos tempos, da moda, dos hábitos, enfim sofre e expressa simultaneamente os movimentos da cultura de um povo. Por isso encontramos na história recente brasileira o enorme afluxo de nomes de origem indígena denunciando a presença de um ideal ufanista: Moema, Jacy, Noemi, Ubirani até a criação de um Ubirajara Índio do Brasil. É assim que Gilberto Freyre descreve esta ação ufanista sobre a onomástica brasileira: Logo depois da independência correu por todo o Brasil grande furor nativista fazendo que muitos senhores mudassem os nomes de família portugueses para os nomes indígenas das propriedades, às vezes confirmados por títulos de nobreza concedidos pelo império. Muitos indivíduos de origem européia, e outros de procedência africana, ficaram tendo nomes de família indígenas; pelo que alguns supõem-se caboclos e não de origem predominantemente portuguesa ou africana. Nomes arrogantemente nativistas: Buritis, Muritis, Jurema, Jutafs, Araripes. O depois Visconde de Jequitinhonha, este transformou em Francisco Jê Acaiaba Montezuma o nome portuguêsíssimo de Francisco Gomes Brandão. Brasileiros menos indianistas nas suas tendências, porém não menos nativistas – alguns até bairristas – intercalaram os nomes *Brasileiro*, *Pernambucano*, *Paraense*, *Maranhão* enfáticos, anunciando-lhes a origem brasileira ou particularizando-lhes a regionalização. Tal o caso do velho José Antônio Gonçalves de Melo que pôs num filho o nome de Cícero Brasileiro, e noutro o de Ulisses Pernambuco – nomes que se têm conservado na família, já estando na terceira ou quarta geração. Outro patriarca, da mesma família, do ramo ligado



aos Fonseca Galvão, mudou o nome legitimamente português para Carapeba; e com esse nome horrível de Carapeba morreu-lhe heroicamente um filho na guerra do Paraguai. Este, aliás, recebera do pai, talvez maçom dos ranzinzas, o nome – pode-se dizer cristão? – de Voltaire. *Voltaire Carapeba*.

A influência da moda é tão grande que vemos atualmente a redução da frequência de denominações, outrora tão usuais em alguns estados brasileiros, quase um *made in*, de um José de Ribamar no Maranhão, Raimundo Nonato no Piauí, ou Francisco de Assis ou das Chagas no Ceará. A influência da história é tão grande que vemos o desaparecimento de nomes em função de acontecimentos históricos maiores: é este o caso de Judas. A extrema raridade da utilização deste nome é compreensível, mesmo existindo São Judas Tadeu tão reverenciado por muitos. No entanto, quando é pensado em homenagear este santo, é preferido o prenome Tadeu. Contudo, não é necessária a existência de um grande acontecimento para tal. Um simples modismo, uma manifestação cultural em ebulição pode fazer praticamente desaparecer um nome. O nome Ananias é recusado de ser usado nos Estados Unidos da América do Norte, já que o mesmo é associado a mentira. É este também o caso do prenome Cornélio, assaz frequente nas décadas de quarenta e cinquenta, que veio a desaparecer nos anos mais recentes, dada a sua associação imediata com cornos e chifres...

Este último exemplo permite trazer também ao primeiro plano a responsabilidade na denominação de alguém. O nome é expressão essencial do desejo de quem denomina. Este desejo, no entanto, nem sempre é marcado por *belos* propósitos. Por vezes ele é marcado por motivos escusos e é dominado pelo chamado princípio do prazer. Logo que encontramos na literatura, ou mesmo na vida, nomes estranhos, exóti-

cos e chistosos este princípio pode ser detectado. A compilação.⁹ seguinte é bastante representativa: Abigail Boa-Fala do Nascimento, Abrilina Décima Nova Caçapava, Adelaide Prazeres Alegres, Amélia de Jesus Gago, Ana Lança Marinheiro, Antônio Carnaval Quaresma, Antônio Folgado Guerra, Antônio Traça Pano, Bandeirante Brasileiro Paulistano, Bem-Vindo o Dia do Meu Nascimento Cardoso, Benigna Jarra, Brandamente Brasil, Brilhantina Muratori, Cafiaspirina Cruz, Castor Cobra, Céu Azul do Céu Poente, Clarcinda Tavares Nabinho, Comigo é Nove da Garrucha Trouxada, Danilo de Cadê Negócio, Desarina Vênus de Milo, Dezecênio Feverência Delegas, Dignatário de Ordem Imperial do Cruzeiro, Domingos J. Pedras Pagou, Eduardo Lembranças do Aliás, Efrem Esdras Eustáquio Embirihu, Esdras Esdron Eustáquio Ubirapitanga, Esparadrapo Clemente de Sá, Felício Roxo, Filonil Pralina Lopes, Finadina Defuntina da Boa Morte, Francisco José Sacadura Moleza, Francisco Sargento de Cavalaria, Francisco Zebedeu Sanguessuga, Franciscoréia Dorotéia Dorida, Fulgêncio Fulvo Pólvora, Garcia Redondo da Paz, Germana Cheque Vale, Graciosa Rodela d'Alho, Himineu Casamentício das Dores Conjugais, Ita Missa Est, Jacinto Dores Deta, Jacinto Fadigas Arranhado, Janeiro Fevereiro de Março Abril, Jesus Corvo Barbadinho, João Cara de Jesus, José Casou de Calças Curtas, José Rocha Calhorda, Jovelina Rosário das Contas, Jovelina Toleda-ô Rosa Cheirosa, Lança-Perfume Rodometálico de Andrade, Libânio Boa-Vida Forte, Lindulfo Celidônio Calafange de Tefé, Luciferino Lúifer Barrabás, Manolo Porras y Porras, Manuel Boeiro, Manuel Sezão Maleitas, Manganês Manganésfero Nacional, Manuelina Terebentina Capitolina de Jesus, Margarida Sacadura Bote, Maria Constança Dores Pança, Maria dos Prazeres Fortes, Maria Panetone Papas, Maria-Você-Me-Mata, Maria Trubirina Prostituta Cata-Erva, Mar Índico Vivo, Mário Pisamansinho, Mário Telêmetro Engenhoca, Martins Trecolé Pirieta, Mijaki Kirikiki, Modesto Cangussu Arrogado, Nascente Nascido Puro, Nilo Niloca Pipa, O'Ferro Cunha D'Aço, Oceano Atlântico Linhares, Possidônio Tucas Miras, Primo Sacco, Restos Mortais de Catarina, Revoltina Casa, Rigoletto Mattei, Rolando de Alto a Baixo da Estrada, Rômulo Reme Remido Rodó, Rosa Seresteira do Orvalho, Sandália de Oliveira Silva, Sansão Vagina, Serpentina Rodo Metálico, Sete Chagas de Jesus e Salve Pátria, Terebentina Terepênis, Umbelina Mulatino, Um Dois Três de Oliveira Quatro, Vicente Pica-PauVeludo, Vicentina Calciolária, Vitimado José de Araújo, Vitória Carne e Osso, Vivelinda Cabrita, Voltaire Rebelado de França, Waterloo Napoleão Serafim, Zero Fonseca.

Estes nomes – chistosos na sua maioria com certeza – não visam somente cumprir o direito internacional que assegura a todos o direito a um nome.¹⁰ Visam *grosso modo* à obtenção de um prazer onde estão

implicadas pelo menos três pessoas, conforme já explicamos anteriormente. É lamentável que um tal chiste não leve em conta o *sujeito* que recebe o nome, mas somente o funcionamento psíquico infantil daquele que denomina. Freud, logo que elabora a significação do humor, do cômico e do chiste, mostra que todos os três concordavam em representar métodos de restabelecimento, a partir da atividade mental, de um prazer que se perdera no desenvolvimento daquela atividade. *Pois a euforia que nos esforçamos por atingir através desses meios nada mais é que um estado de ânimo comum em uma época de nossa vida quando costumávamos operar nosso trabalho psíquico, em geral, com pequena despesa de energia – o estado de ânimo, de nossa infância –, quando ignorávamos o cômico, éramos incapazes de chiste e não necessitávamos do humor para nos sentirmos felizes em nossas vidas.*¹¹

Infelizmente, neste caso, a linguagem não coincide com o *progresso* da civilização, já que está a serviço de um prazer de ordem infantil funcionando de maneira perversa. Este tipo de denominação tem seus efeitos tão dolorosos que está regulada por lei a sua interdição. A significação destes nomes ao atingirem o núcleo daquilo que constituirá o sujeito social está longe de ser algo sem importância.

Vemos, portanto, que o(s) significado(s) de um nome é da maior importância não somente para o que denomina mas para aquele que recebe o nome, como veremos ainda mais em detalhe. Mas não somente o significado é relevante. O significante ou o aspecto fônico o é também. Quantas pessoas não escolhem um nome pela sonoridade do mesmo *por ser curto e forte, por ser suave, por lembrar harmonia?* Aos fonemas são atribuídas qualidades físicas, corporais, morais múltiplas.

Jakobson¹² esclarece pontualmente que um fonema tomado por si mesmo nada significa. *Nem a nasalidade tal qual nem o fonema nasal têm significação própria. Ora este vazio procura ser preenchido. A intimidade da ligação entre os sons e o sentido da palavra dá vontade aos sujeitos falantes de completar a relação externa por uma relação interna, a contigüidade por uma semelhança, rudimento de um caráter imaginado. Em virtude das leis neuropsicológicas da cinestesia, as oposições fônicas estão prontas a evocar as relações com as sensações musicais, cromáticas, olfativas e táteis. Por exemplo, a oposição dos fonemas agudo e grave é capaz de sugerir a imagem do claro e do sombrio, do pontiagudo e do arredondado, do fino e do grosso, do leve e do macio.*

Este simbolismo de ordem fonética foi investigado do ponto de vista psicoanalítico em especial por Fonagy.¹³ Neste estudo pode ser constatada a profundidade que o som tem com o corpo vivido. A palavra mais que nunca se enraíza no corpo. Logo que são comparadas estas “metáforas” fonéticas de crianças normais, surdas e cegas é possível constatar que elas dizem respeito a sensações táteis e musculares. De-

terminadas regiões do corpo serão privilegiadas, articulando-se com a atribuição de sentidos. Assim alguns sons são mais facilmente associados a determinadas regiões do corpo pulsional.

A *pulsão uretral* teria como representantes maiores os sons 'S' e 'CH'. A *pulsão anal* se representa de forma inconsciente pelos fonemas oclusivos velais (K, G), que são mais facilmente associados aos movimentos do tubo digestivo em especial a glote e os esfíncteres anais. Os sons duros, como P, T, K, estão mais relacionados à *pulsão agressiva* que envolve a musculatura voluntária; as oclusivas surdas (explosivas) citadas interrompem o fluxo sonoro, interrompendo a frase, que se quebra. A *pulsão oral* teria significantes privilegiados pela própria organização do corpo e das zonas erógenas, o 'L' o 'I' e o 'M'. A letra "L" é associada com frequência a um líquido que corre ou a *suavidade*. O "I" a *doçura*. Já o "M", diz-nos Fonagy, é a normalização lingüística do movimento de sucção dos lábios, acompanhado da relaxação do véu do palato; isto permite à criança respirar sem largar o mamilo, emprestando o timbre nasal ao som 'M'. O som MA é um dos primeiros pronunciados, existindo uma contigüidade com os movimentos de sucção. Existe por isso quase uma universalidade acerca deste som em associação com a maternidade.¹⁴ Neste sentido, Flugel¹⁵ interpreta que o nome *Maria* (Mary, Marie) exerce uma atração quase universal sobre os homens em virtude deste aspecto fonético enraizado na oralidade mais antiga do mesmo.

Em suma, estas diversas modalidades de estudo da nomenclatura que percorremos estão organizadas em torno dos dois mecanismos que a psicoanálise aponta como essenciais no trabalho do psiquismo: o deslocamento e a condensação. Nossa proposição, que a nomenclatura encontra-se dependente da condensação e do deslocamento, na verdade se apóia na idéia de que estes mecanismos têm uma profundidade estrutural maior do que Freud supunha. Eles fazem parte do próprio funcionamento da língua e do pensamento humano. Acompanhando Jakobson¹⁶ e Lacan¹⁷, vemos respectivamente a condensação e o deslocamento fazendo parte dos dois eixos que o estruturalismo se esforçou em mostrar: o eixo paradigmático e o eixo sintagmático que formam a ossatura do funcionamento da linguagem. O eixo sintagmático apóia-se, como já exemplificamos com relação à condensação, no procedimento de seleção, substituição, simultaneidade, sinonímia dos termos da língua. Sem dúvida a metáfora (e a condensação) estaria também aí representada. Já o eixo paradigmático diz respeito à combinação ao contexto, à sucessividade, à polissemia dos termos. A metonímia (o deslocamento) estaria aí melhor representada. Estes dois mecanismos sendo os ossos da linguagem estão, por conseguinte, presentes no processo de denominação. A psicoanálise, no entanto, veio mostrar que esses ossos são articulados por uma *carne* que é o *dunamus* do processo, ou seja, o desejo.

Francisco Martins é Psicanalista, Professor do Departamento de Psicologia Clínica – IP da Universidade de Brasília.

Notas e Referências Bibliográficas

1. S. Freud, "A interpretação dos sonhos" (1900), ESB, IV, p. 316, G. W., II – III, p. 302.
2. R. Magalhães. *Como você se chama*; Rio de Janeiro: Ed. Documentário, 1972.
3. Ibid., p. 20.
4. D. Anzieu, *L'autoanalyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*. Paris: PUF, 1975, p. 508-512.
5. *Você me fez conhecer um jovem que é roux (ruivo) e sot (tolo) mas não um Rousseau*. Roux-Sot seria pronunciado exatamente como Rousseau. S. Freud, "Os chistes e sua relação com o inconsciente" (1905), ESB, VIII, p. 44, G. W., p. 29.
6. Vide a este respeito a análise do sonho "Monografia Botânica" in: S. Freud, "A interpretação dos sonhos" (1900), ESB, IV; G. W., III.
7. S. Freud, "A psicopatologia da vida cotidiana" (1901), ESB, VI, capítulo I, G. W., IV, capítulo I.
8. Gilberto Freyre. *Casa-Grande e Senzala*, 25ª edição, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1987, p. 452.
9. A presente lista é um extrato de uma sequência bem maior de nomes esdrúxulos encontrados no *Diário Oficial* por Afrânio Peixoto, *Micangas*, Ed. Jakobsn, 1944. Vide Pandiá Pându e Ana Pându, *Que nome darei a meu filho*, Rio de Janeiro, Ediouro, 1977 e Raimundo Magalhães, op. cit. E ainda José Cândido de Carvalho, *Se eu morrer telefone para o céu*, Rio de Janeiro, Ediouro, 1979.
10. Vide a este respeito H. Gratiot – Alphandery, "Le droit à un nom et à une patrie" in: *Courrier de L'Unesco*, Janvier 1979.
11. S. Freud, "Os chistes e suas relações com o inconsciente" (1905), ESB, VIII, p. 265; G. W., VI, p. 269.
12. Roman Jakobson. *Six leçons sur le son et le sens*, op. cit., p. 118-119.
13. I. Fonagy. "Les bases pulsionnelles de la phonation". In: *Revue Française de Psychanalyse*, n° 1, XXXIV, jan. 1970, p. 101-136.
14. Roman Jakobson. "Pourquoi papa et maman": In: *Langage enfantin et aphasie*. Paris, Ed. Minuit, 1969, p. 119-130.
15. I. Flugel. "On the significance of names". In: *British Journal of medical Psychology*, 10, 1930, p. 208-213.
16. Roman Jakobson. *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1936.
17. Jacques Lacan. "L'instante de la lettre dans l'Inconscient ou la raison depuis Freud". In: *Écrits*, Paris, Ed. du Seuil, 1966, p. 493-528.

Resumen

El nombre propio

El nombre de cada uno es fruto del deseo de la persona que lo da. Este deseo se expresa preferencialmente por intermedio de dos mecanismos síquicos señalados por Freud: la transferencia y la condensación. A través de ejemplos derivados de la práctica clínica y de la vida cotidiana, se demuestran estos dos mecanismos en articulación con el deseo.

Abstract

Proper names

The name each person bears is the fruit of a desire of the person who named him. This desire is preferentially expressed through names by means of two psychic mechanisms first noted by Freud. They are, respectively, displacement and condensation. This article aims to demonstrate, with the use of examples culled from clinical practice and everyday life, the interplay between these two mechanisms and the phenomenon of desire.

Espaço Aberto

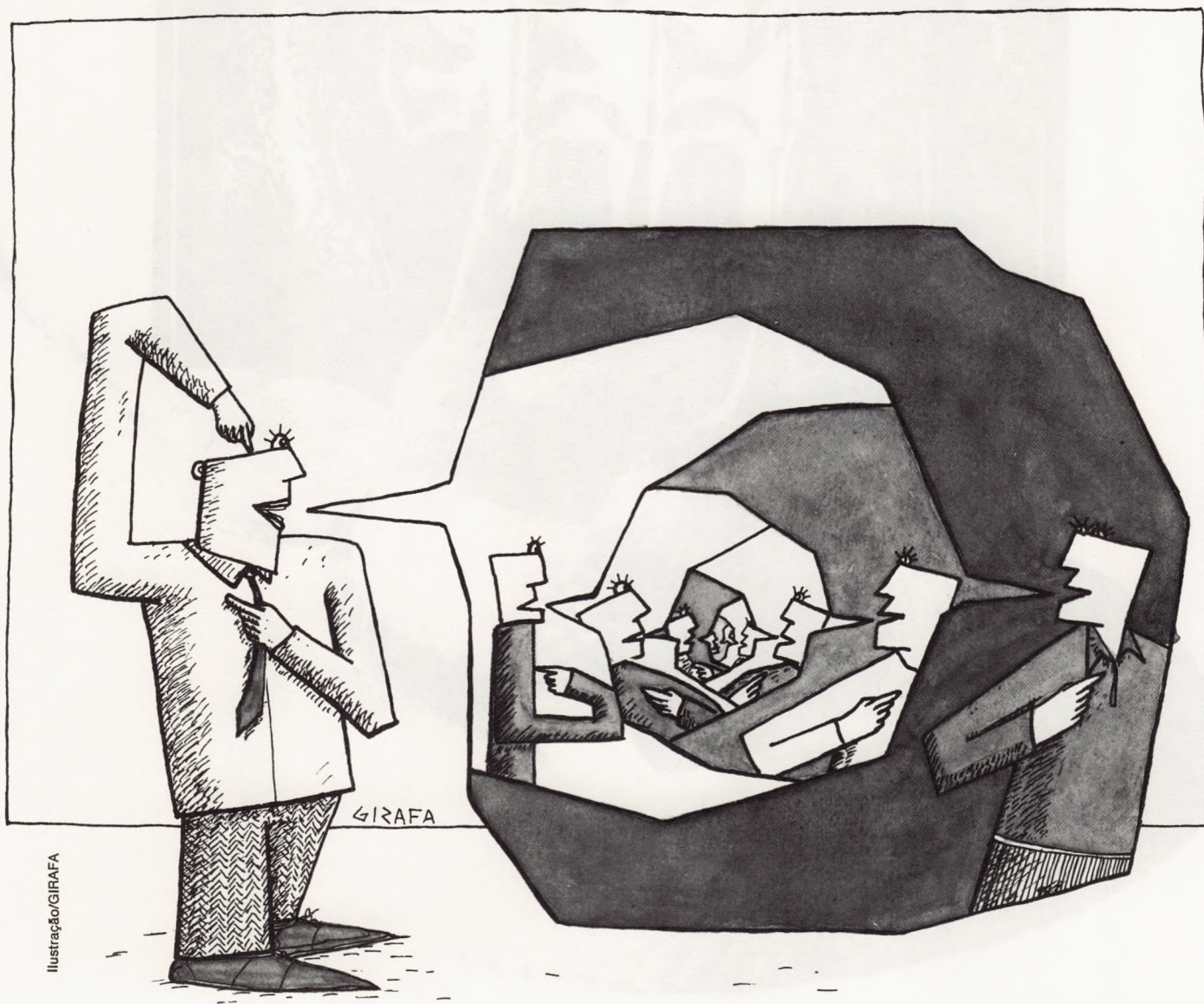
Luiz Galvão Neto



EU & MIM

Marcos Bagno

Construção corrente não só na sintaxe da língua popular, o emprego de “para mim” + infinitivo arrepia os puristas, zelosos guardiões das regras gramaticais e do passado da língua portuguesa. Há razões que poderiam justificar essa manifestação lingüística? Como devemos encarar os atos concretos de fala que se distanciam dos preceitos gramaticais?



Há coisas que aprendemos na escola e que, por diversas razões, entre as quais a intolerância dos professores, ficam para sempre registrada na memória: regras, conceitos, definições, datas, nomes, leis, etc. Às vezes, quando nos perguntam tais coisas ou quando as encontramos escritas ou proferidas de maneira diversa da que nos foi ensinada, reagimos e, tal qual um reflexo condicionado, queremos *corrigir* o que está *errado*. É assim que ocorre quando nos sentimos *mal* ao ouvir alguém dizer: *Este livro é para mim ler*. Imediatamente nos voltam à memória aquelas restrições todas, que os professores zelosamente nos fizeram decorar: *mim* não faz nada, *mim* não é pronome sujeito, antes de verbo só se usa *eu*, etc. E não hão de ter sido poucos os que, ao terem cometido tal *erro*, foram ridicularizados em sala de aula: “Isso é língua de índio, índio é que diz *mim não gosta homem branco minha terra*”, etc. É claro que o *índio* de que nos davam exemplo tinha seu estereótipo acabado nos negros africanos das histórias de Tarzã e nos peles-vermelhas dos filmes norte-americanos, produtos culturais elaborados por uma ideologia etnocentrista, repleta de preconceitos, tais como o de os povos *atrasados* serem incapazes de bem falar a língua do branco conquistador.

Apesar de todos os constrangimentos e todas as pressões, verificamos que no Brasil o uso de *para mim* + INFINITIVO no lugar de *para eu* + INFINITIVO é muito mais espontâneo, mais natural e estatisticamente mais freqüente (basta levarmos em conta o imenso número de brasileiros que jamais toram à escola). Quais as razões para tal preferência? Abandonemos antes de mais nada a resposta provável de certas pessoas apegadas à aplicação rigorosa das regras gramaticais, para quem a preferência vem do fato de o brasileiro ser um povo *ignorante*, que não *respeita* a língua que fala, *deturpando-a*, *aviltando* o idioma de Camões. Essa é uma visão mais que ultrapassada, estreitamente presa à relação entre língua padrão e classe dominante, muito bem analisada e devidamente combatida por Hildo H. do Couto em seu livro *O que é Português Brasileiro* (1986, Brasiliense), cuja leitura aconselhamos a todos em geral e especialmente a quem ainda pensa daquela forma retrógrada.

Uma vez afastada aquela primeira resposta, que outra argumentação haveria que explicasse o aparecimento de *para mim* + INFINITIVO, mesmo na linguagem familiar e descontraída de pessoas razoavelmente cultas? É o que tentaremos descobrir e vamos começar pela observação das seguintes frases.

(1) a. Dora vai tocar uma música para mim.

(1) b. Dora vai tocar uma música para eu ouvir.

A estrutura da frase (1b), como já dissemos, vem cedendo lugar a uma nova sintaxe:

(2) Dora vai tocar uma música para mim ouvir.

Se observarmos atentamente, veremos que (2) contém elementos de (1a) e de (1b): de (1a) ela guarda o pronome *mim* e de (1b), o verbo *ouvir*. Pode-se dizer, por isso, que (2) é o resultado daquilo que os lingüistas chamam de *cruzamento sintático*: duas estruturas sintáticas se atraem mutuamente, fundem-se e dão origem a uma terceira estrutura. Esta terceira estrutura guardará certos elementos das duas primeiras, e delas perderá outros elementos. Vamos tentar recuperar o que foi perdido em (2) e por que o foi.

Dissemos que (2) é o resultado do cruzamento sintático de (1a) e (1b). Mas para atingir sua forma final (2) teve de passar por duas fases. A primeira delas, resultado imediato do cruzamento, teria sido

(1) a. Dora vai tocar uma música para mim.

(1) b. Dora vai tocar uma música para eu ouvir.

(1) c. Dora vai tocar uma música para mim, para eu ouvir.

Como é que (1c) pôde chegar à forma (2)? Através do que se chama *apagamento*. O *apagamento* de algum elemento da frase ocorre quando sua função dentro dela já está sendo exercida por um outro elemento. É o que se dá, por exemplo, em

(3) a. Você estudou alemão também?

(3) b. Alemão não, só francês.

O verbo *estudar* é omitido (é *apagado*) duas vezes em (3b) porque sua presença em (3a) já basta para a compreensão do diálogo completo. O apagamento age com frequência para eliminar as redundâncias e as ambigüidades que quebrariam o dinamismo da língua, prejudicariam seu caráter funcional.

Em nossa frase (1c) estão presentes dois pronomes que se referem à mesma pessoa – a que narra os fatos, a 1ª *pessoa* das gramáticas – e duas vezes repetida a preposição *para*. É sobre estes elementos que vai incidir a regra do apagamento, eliminando o pronome *eu* e a preposição *para* que o antecede. Finda esta segunda fase, temos aquela estrutura tão comum no português contemporâneo do Brasil:

(2) Dora vai tocar uma música para mim ouvir.

Alguns curiosos devem querer compreender por que foi mantido o pronome *mim*, quando seria tão mais fácil *respeitar a gramática* e preservar o pronome *eu*. Talvez a força de atração da preposição *para*, que obriga o pronome a assumir sua forma oblíqua. Contra esta explicação temos a tendência verificada em muitos dialetos brasileiros, sobretudo rurais, de reduzir a *eu* todas as formas do pronome de 1ª pessoa (*you não ama eu; vem com eu; ele trouxe isso pra eu*): lembremo-nos, por exemplo, da bela canção popular, cujo primeiro verso diz: “*Ô leva eu, minha saudade, que eu também quero ir*”. Outra possibilidade, então, seria a de a informação contida no verbo no infinitivo ter uma importância secundária em relação ao papel de objeto indireto desempenhado por *para mim*. Na frase (2), por exemplo, o que se quer destacar é que Dora vai tocar uma música *para mim*: este é o fato mais importante a ser enunciado, e se não tivéssemos acompanhado os processos de cruzamento e apagamento poderíamos até pensar que o verbo *ouvir* foi simplesmente acrescentado à frase (1a). Mas a explicação que mais nos convence para a preferência de *mim* é a mobilidade que o sintagma

para mim apresenta em frases como

(4) a. Para mim não vai ser fácil desistir de tudo agora.

(4) b. Desistir de tudo agora, para mim, não vai ser fácil.

(4) c. Não vai ser fácil, para mim, desistir de tudo agora.

Na língua escrita podemos evidenciar que *mim* não é o sujeito de *desistir* por meio de vírgulas, mas na fala raramente fazemos as pausas que elas indicam. Assim, se podemos dizer sem problemas *Não vai ser fácil para mim desistir de tudo agora*, o que nos impediria de dizer também *Dora vai tocar uma música para mim ouvir*? É claro que *para mim* tem funções sintáticas diferentes em cada uma destas frases, mas ninguém atenta para isso quando está falando.

A reação dos gramáticos conservadores contra a estrutura sintática de (2) vem apoiada em argumentos teóricos que se revelam, na prática, sem consistência. Dirão, por exemplo, que o português guardou algumas características das declinações latinas e que, por isso, tem um pronome nominativo (*eu*, sujeito), um pronome acusativo (*me*, objeto direto) e um pronome dativo (*mim*, precedido de preposição, objeto indireto). Portanto, é *errado* empregar *para mim* antes de verbo porque um objeto indireto *não pode* ser sujeito de oração. E por que não o pode? Porque não era assim em latim, responderão eles automaticamente, sem se darem conta de que estamos tratando do português falado no Brasil no final do século XX e não do latim clássico usado em Roma no século I a. C.

O que, de fato, não se pode é confundir os estudos lingüísticos e querer ensinar a gramática hoje com preocupações históricas, diacrônicas. A estes que ainda não souberam livrar-se do emaranhado gramatical em que eles mesmos se meteram recomendamos a leitura do livro de Evanildo Bechara, *Ensino da Gramática. Opressão? Liberdade?* (1986, Ática). Ali eles descobrirão que não existe essa entidade uniforme, perfeita e intocável a que dão o nome de *língua portuguesa*. Quando se fala de *língua*

portuguesa deve-se ter em mente um complexo sistema de sublínguas portuguesas, distribuídas em realidades temporais, espaciais, ideológicas, sociais, funcionais, etc. Que nome daremos à língua dos vaqueiros do sertão, à dos traficantes de drogas, à dos pescadores, à língua dos primeiros colonizadores portugueses, à do proletariado urbano, à dos menores abandonados, à das telenovelas, à língua dos adolescentes de hoje e à dos adolescentes do princípio do século, à língua de Guimarães Rosa e à das canções sertanejas? São todas variedades de uma mesma língua portuguesa, todas válidas como instrumento de comunicação dos que delas se servem, todas completas e prontas a atender às necessidades espirituais e materiais de quem as usa. Privilegiar uma variedade em detrimento das demais é assumir uma atitude reveladora de uma visão preconceituosa dos fatos lingüísticos, de uma visão comprometida com os que pregam uma pretensa unificação nacional, cuja verdadeira finalidade é dificultar o acesso de muitas camadas sociais ao poder e aos mecanismos de produção de riquezas. Não terá sido por outra razão que o governo espanhol, durante os mais de trinta anos de ditadura do generalíssimo Francisco Franco, proibiu o ensino, a divulgação e o uso das diversas línguas minoritárias existentes na Espanha (galego, catalão, basco), querendo impor o castelhano como única língua nacional hegemônica. Não vamos desejar que uma tal situação de terror lingüístico oficial se venha repetir entre nós. E para tanto a escola tem de ocupar uma posição nova, pois, como diz Bechara (p. 14)

“No fundo, a grande missão do professor de língua materna (...) é transformar seu aluno num poliglota dentro de sua própria língua, possibilitando-lhe escolher a língua funcional adequada a cada momento de criação e até, no texto em que isso se exigir ou for possível, entremear várias línguas funcionais para distinguir, por exemplo, a modalidade

lingüística do narrador ou as modalidades praticadas por seus personagens”.

A alegação de que o objeto indireto não pode desempenhar a função de sujeito porque tal não se dava no latim é muito pouco convincente no estágio atual da investigação lingüística. Os verdadeiros usuários da língua, seus falantes nativos, nada sabem da sintaxe latina e, se transformam a língua e a adaptam a suas necessidades, não o fazem por *ignorância*, por serem *incultos*, mas simplesmente porque tudo evolui, tudo se modifica, tudo no universo está sujeito às leis da mudança. Já o filósofo grego Heráclito de Éfeso (c. 540-480 a. C.) escrevia que “um homem não se banha duas vezes no mesmo rio”, porque nada é estável, nada é permanente, e quando voltar ao rio o homem já será outro e o rio, outro também. Os estudos do padre francês Rousselot (1846-1924) provaram que a língua de uma geração tem características fonéticas diferentes da língua da geração anterior, e lingüistas contemporâneos querem provar que um indivíduo não fala tal qual outro, mas apenas aproximadamente, e que cada vez que uma mesma pessoa pronunciar uma mesma palavra ela a estará pronunciando de maneira nova, diversa: diria Heráclito que já não é a mesma pessoa nem é a mesma palavra.

Pelo que vimos mostrando até aqui, já se pode chegar à conclusão de que o uso de *para mim* + INFINITIVO, longe de ser “língua de índio” ou maneira “atrasada” de falar, é, isto sim, uma prova de que a língua avança, de que ela segue seu próprio caminho, determinado pelas necessidades de quem a usa, e não pelas de quem a tenta, em vão, *preservar intacta*, dentro de uma redoma de vidro inquebrável: a língua é humana e, como tudo o que é humano, ela se quebra, se recompõe, se quebra novamente e de novo se recompõe dentro da interminável dialética universal das transformações.

Marcos Bagno é bacharel em letras pela Universidade de Nancy, França, tradutor e contista. Publicou “A Invenção das Horas”, ganhador do prêmio Nestlé 1988.

Resumen

Yo y mí

El empleo de la construcción *para mí* + infinitivo, corriente no sólo en la sintaxis de la lengua popular, pone los pelos de punta a los puristas, celosos guardianes de las reglas gramaticales y del pasado de la lengua portuguesa. ¿Existen razones que puedan justificar esa manifestación lingüística? ¿Cómo deben encararse los actos de habla que se distancian de los preceptos gramaticales?

Abstract

“Eu” and “mim” (“I” and “Me”)

A common construction not only in colloquial syntactical usage in Brazilian Portuguese, the use of *para mim* (for me) + infinitive sends shivers of horror down the spines of purists, the zealous guardians of the grammatical rules and traditions of the Portuguese language. Can one justify this linguistic manifestation? How should one view concrete speech acts that are at odds with grammatical precepts?



O DIABO

ELE É BONITO OU FEIO

Bernard Teyssèdre

Tradução de Flavio Martins e
Suzete Venturelli



Bernard Teyssèdre dialoga com Bernard Teyssèdre. O tema da conversa é o Diabo, seu nascimento, as diferentes formas que assumiu e suas relações com questões polêmicas e atuais, como o racismo e a segregação social. O autor abre-se aos conflitos, suscitando a presença do Outro para uma conversa... diabólica.

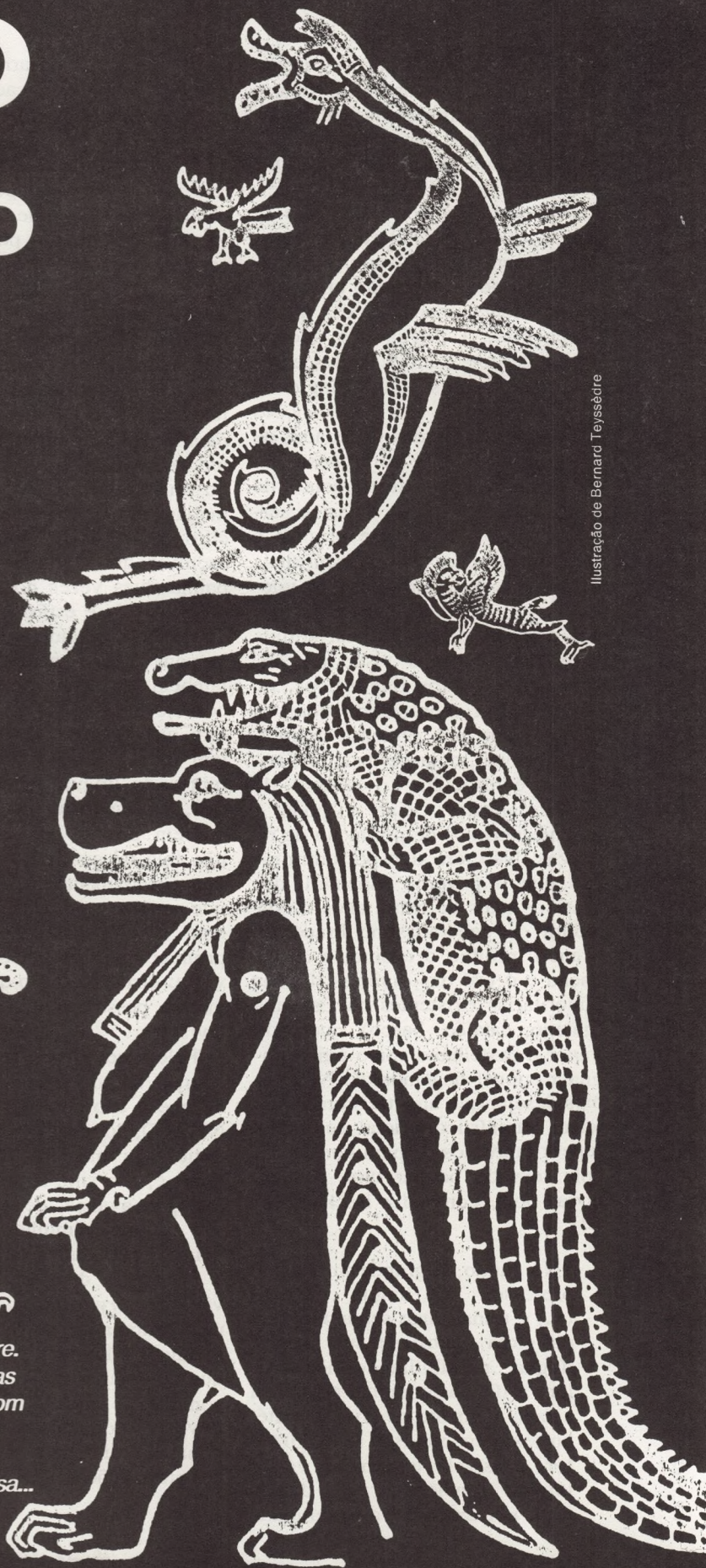


Ilustração de Bernard Teyssèdre

Bernard Teyssèdre 1 – Bernard Teyssèdre, eu li seus livros sobre o Diabo¹. Eu os li, acredite-me, com atenção, pois eu mesmo os escrevi. Isso me autoriza a lhe dizer que não estou de acordo com suas conclusões (nem com as minhas).

Bernard Teyssèdre 2 – Meu caro Bernard Teyssèdre, não vamos estraçalhar, já é bastante desconfortável que sejamos reduzidos a habitar juntos sob uma mesma pele envelhecida. Eu não tenho por você (e por mim) mais que uma afeição a eclipsar. Não deixemos nada disso transparecer. Discutamos pausadamente.

B. T. 1 – Eu irei direto à questão. O Diabo que você descreveu é feio, é medonho. Você nunca ouviu falar da “beleza do Diabo”?

B. T. 2 – Eu não estou certo de, pessoalmente, ter visto o Diabo. Enquanto arqueólogo do imaginário, eu me remeto, como diria Duchamp, às “testemunhas visuais”. Raoul Glaber, que viveu por volta do ano mil, e que viu o Diabo três vezes, o descreveu assim:

“Ele era de pequeno porte, com um pescoço arguto, uma cara macilenta, os olhos bem negros, a fronte enrugada e crispada, as narinas cerradas, a boca saliente, os lábios espessos, o queixo longo e muito estreito, uma barbicha de bode, as orelhas peludas e pontudas, os cabelos eriçados e emaranhados, os dentes de cão, o crânio saliente, o peito estufado, uma corcunda nas costas, as nádegas frementes e as roupas sórdidas.”

Os tempos passaram, Lesage apresenta seu diabo Asmodéu: “O pequeno monstro coxo tinha pernas de bode, o queixo pontudo, o nariz achatado, seus olhos, que pareciam muito pequenos, assemelhavam-se a duas brasas incandescentes; sua boca, excessivamente rasgada, era em parte contornada por dois croques de bigodes avermelhados. Tanto quanto nós possamos julgar, tal aparência não era, nem no século XI nem no século XVIII, considerada padrão de beleza.

B. T. 1 – Certos poetas, de Milton a Byron, de Hugo a Baudelaire, viram o Diabo bem diferentemente. Certos pintores também, em um ambiente de “romantismo” passando ao “simbolismo”. Satã, à direita de *Cristo no Sepulcro*, de

Antoine Wiertz (1839), é um “belo tenebroso”, uma esfinge de olhos verdes, ao mesmo tempo atlético e andrógino. Em *A revolta dos anjos rebeldes*, De Henri-Eugène Delacroix (1876), Lúcifer se ergue em direção ao céu, gládio em punho à maneira de uma bandeira, com o mesmo ímpeto de *A Liberdade guiando o povo*, de um Delacroix mais célebre, Eugène simplesmente.

B. T. 2 – Antes de irmos além, permita um escrúpulo de método. Eu lhe exibí um diabrete capenga, o Asmodéu de Lesage, você me objetou duas figuras grandiosas, Satã e Lúcifer. Estamos falando da mesma pessoa? Antes de nos questionarmos como é o Diabo, não seria conveniente procurarmos saber como o Diabo nasceu? Suponho que encontremos múltiplas genealogias para ele. Talvez não concluíssemos que alguns personagens, sem relação direta com a origem, tenham sido reunidos, posteriormente, sob um mesmo nome, o Diabo?

B. T. 1 – Você acredita surpreender-me? Eu não esqueço que seu livro *Naissance du Diable* contém um inventário de domínios onde o Antigo Oriente Próximo hospedou seus demônios, em tantas “regiões” quantas existiam em seu mundo sensível e imaginário. De cima a baixo, você os descreveu, sob títulos um pouco provocativos demais, a meu gosto. “Bestiário do Abismo”, os monstros surgidos com Leviatã das amargas profundezas do mar. “Cartulário da noite”, a elevação das sombras subterrâneas, espectros dos mortos ou Anjo Exterminador. “O ar negro e seus ventos ruins”, estes sopros de doenças ou de loucura, tão numerosos, segundo o *Talmude*, quanto os grãos de poeira que vemos esvoaçar sob um raio de sol; ou estas suposições de Belzebu que os *Evangelhos* chamam “legião”: expulsos por Jesus de um só ato possesso, foram suficientes para enlouquecerem um bando de porcos. “Vertigem dos astros”, os anjos-estrelas, cuja revolta provoca um desregramento cósmico a começar por estes inesperados “filhos de Deus” ou “de deuses” (Gênese 6), que se deixaram seduzir pelas belíssimas filhas dos homens, que desceram do céu para se unirem carnalmente a elas e engendrarem uma maldita progenitora de Gigantes, provocando a grande purificação do Dilúvio. O patriarca Enoch, em sonho,

teve a visão, dificilmente imaginável, desta queda, astros com sexo de cavalo em ereção...

B. T. 2 – Obrigado, caro contraditor, de se fazer de bom grado meu cúmplice. Mas discutimos sobre Diabos mais atuais. Ao Senhor, toda honra começamos por Satã.

B. T. 1 – Satã é feio, exatamente. Originalmente não é nem mesmo um anjo mau. Quando ele apareceu-nos pela primeira vez como uma pessoa marcada sob o selo de um nome próprio (antes, “os satãs” se escreviam no plural; era um nome comum: “aqueles que obstaculizam”), foi no *Livro de Jó*, entre os “filhos de Deus”, que Jeová convoca a cada ano ao seu Conselho Astral. Ele acabava de “rondar e vagar sobre a terra”, como inspetor de pecados daqui de baixo, para dar um parecer lá em cima. Este espírito triste se persuade de que o coração dos homens é mau. Ele deduziu que se ele parasse de ser recompensado por suas boas ações pelos favores do céu, o justo maldiria Deus em face. “Não”, disse Deus, “meu servidor Jó é de uma fidelidade a toda prova”. “Aposte”, respondeu-lhe Satã. “Com sua permissão, eu vou atormentá-lo”. Fazendo isso, ele não é perverso, ele é pessimista. Ele duvida da fé de Jó. Ele não o insufla ao mal, ele não o persuade ao pecado, ele o coloca à prova com a íntima convicção de que ele pecará, o que é totalmente diferente. A prova de que ele age em convivência com Deus é que, no ano seguinte, ele reaparece ao Conselho celeste para prestar contas do que Jó fez e para requerer mais um ano de provas suplementares.

B. T. 2 – Originalmente, Satã não era nem feio, nem ruim, que seja; mas ele se tornou. Seu negrume é devido, em grande parte, à desconfiança da Lei patriarcal contra a mulher e da Lei em geral contra os prazeres do sexo. Este foi o encontro do Diabo e da Serpente. Por que o “réptil” que seduziu Eva, segundo o Gênese, tinha por atributo “arum”, a “astúcia”? Para que nossos primeiros ancestrais descubram pelo pecado seu próprio atributo, que os expõem à morte sem defesa, sua “nudez” (arum). Uma palavra hebraica, sendo dita por Deus, não mente jamais. O homem se chama Adão porque foi tirado da argila, “adamah”. Do mesmo modo, ocorre com a “astúcia” (arum) da serpente, em parte ligada à “nudez” (arum)

do sexo. Philon, o sábio judeu de Alexandria, contemporâneo de Jesus, não se enganou. “Para a mulher”, escreveu ele, “a serpente é o gozo que se torce e se enrola, procurando, no corpo, a saída, acomodando-se em sinuosidade e fendas em cada um dos sentidos.” Os antigos não foram tão ingênuos, a ponto de esperarem dois milênios a vinda de Freud para decodificar os símbolos de Eros. A serpente do prazer, que se insinua na cavidade da carne feminina, elas a reconheceriam e ela os perturbava. Eva, nua, estava conivente com esta “antiga serpente” e sem temor é citada no *Apocalipse de João*: “É o Diabo, Satã”. Philon acrescentou: “Para a mulher, o gozo é nele mesmo uma mácula”. Pelo segredo que une a Lasciva a seu Sedutor, o Paraíso não cessa mais de ser perdido.

B. T. 1 – E Lúcifer? Você terá dificuldade em pintá-lo de preto! Seu nome, em latim, significa: o portador de luz.

B. T. 2 – Se se perguntar a um cristão de hoje em dia quem é Lúcifer, ele responderá: é o líder dos anjos que se revoltaram contra Deus; vencidos, eles foram lançados ao Inferno. No entanto, nem o *Velho Testamento*, nem o *Novo Testamento* conheceram “Lúcifer”. O paradoxo de um personagem que provocou tantos pesadelos é que ele deve toda a sua existência a um contra-senso encontrado em um único versículo da *Bíblia*. O profeta Isafas comparou o rei da Babilônia ao astro “Hêylêl”, filho da Aurora. Ele que aspirava a ascender aos céus, a reinar sob as estrelas, foi arrebatado às profundezas do Abismo! Este nome misterioso, “Hêylêl”, remetia às epopéias da antiga Ugarite. Associado à lua crescente, ele significa a estrela da manhã, o planeta Vênus. São Jerônimo traduziu em latim: o astro “portador de luz”, Lúcifer. Ele não teve culpa. Mas seus leitores, que talvez se lembrassem das recitações pagãs sobre os Gigantes na tomada do Olimpo, tomaram a estrela caída de um velho mito oriental para o líder dos anjos rebeldes!

B. T. 1 – Nada impede que Lúcifer, apesar de ter se tornado o Diabo, seja o contrário, um vilão anão. É um príncipe do horror, tão suntuoso quanto feroz. Lembre-se do seu retrato no *Inferno* de Dante: “disforme” e, no entanto, “uma maravilha”. Três cabeças e preto, escarlate e de uma palidez lívida. Em cada goela ele retalha um condenado às penas eternas, enquanto com suas garras ele

dilacera sua pele. Um gigante pareceria minúsculo, comparado a um único dos seus braços. Quando batem suas seis asas de morcego, ele agita três ventos. Seu peito peludo surge como uma montanha de um lago gelado. O estranho, o genial, é que seus olhos estão enlameados de lágrimas!

B. T. 2 – Você marcou um ponto. Eu confesso que não fiz justiça a Lúcifer.

B. T. 1 – O amor não é amado, o Diabo também não.

B. T. 2 – Mas, nos infernos, não há um só príncipe. Pensemos no refugio do menu dos diabos comuns. São eles que habitam em nós e desde há cinco milênios. Eles, os espíritos maus, ventos da loucura, emanções de doenças contagiosas, tão numerosas que se pudéssemos vê-las voar em torno de nós, ensina o Talmude, morreríamos de terror. Tal como foi representado dois mil anos antes de Jesus Cristo, por estatuetas babilônicas, Pazazu, o demônio-vento da malária, com o ricto de seu rosto cada-vérico, com seu torso descarnado e seus pés de abutre, assemelha-se a um irmão dos ex-votos de nossas igrejas do interior.

B. T. 1 – Existe um detalhe próximo. Sua multidão de diabos divide com o Lúcifer de Dante um atributo que falta a Pazazu, as asas de morcego.

B. T. 2 – Elas foram associadas ao Diabo mais tarde. Baltrusaitis retracou as peripécias incríveis desta imagem que veio da China para a Europa com os conquistadores mongóis, herdeiros de Gêngis-Khan. Desde o século VI, antes da nossa era, o bestiário de bronze Tchêou comportava homens híbridos com braços magros e asas de morcego, bico de águia e orelhas de macaco. Uma pintura sobre seda de Li Long-Mien, datada do ano 1081, representa, sob esses traços, Lei Kong, o líder das hordas infernais, entre deuses-trovões com mamas envelhecidas ou com corpos escamados como peixe. Os tecidos de luxo eram ornamentados de dragões voadores, Lei Kong, com asas de membranas e crista dorsal eriçada, em forma de dente de serra. Bruscamente, a partir do último terço do século XIII, os demônios com asas de morcego proliferaram-se na Europa. Os mais famosos pintados na Itália: afrescos de Giotto, em Assis (*São Francisco expulsando os demônios de Arezzo*), retábulo da *Maestà* de Duccio,



em Siena, ou *Triunfo da Morte* no Campo-Santo de Piza. Com o mesmo espanto de Marco Polo, aprende-se que no ano de 1292, em Roma, o Santo Sudário estava envolto por uma “toalha de Salamandra”, presente “de um certo rei tártaro”. Imagine-se o rosto do Crucificado por entre dragões em sedas chinesas!

B. T. 1 – Você lembra tudo isso, mas ao mesmo tempo diz totalmente o contrário. Você associa as asas de morcego à propaganda da Igreja contra a Sinagoga. A besta “que prefere as trevas ao dia” seria o símbolo dos judeus que recusaram reconhecer Deus em Jesus Cristo. Ela serviria para denunciar sua hipocrisia, sua duplicidade: “Eu sou pássaro, veja minhas asas! Eu sou camundongo, viva os ratos!”. O morcego é um cúmplice do Diabo. Enquanto que o camundongo participa dos fantasmas sobre a besta que propaga a peste, e por aí se evidenciam as menstruações da mulher, que nascem das imundícies, como os vermes, que, tudo devorando,



roem as raízes da Árvore da Vida. Enquanto o pássaro da noite sente-se bem em ruínas e cemitérios, como os espectros das mortes, ele fornece unguento às bruxas. Mas não é preciso escolher? Ou bem o Diabo é cópia de um modelo de dragão chinês, ou bem suas asas vêm do morcego, a partir de propaganda antijudaica, que foram esculpidas sobre os portais das Sinagogas, com olhos vendados. Como conciliar as duas hipóteses?

B. T. 2 – Eu não as concilio. Os dois temas manifestaram-se quase que ao mesmo tempo. Será necessário ajustar a cronologia. Os Mongóis invadiram a Rússia em 1237; eles estavam, em 1241, às portas de Viena. Os diabos com asas de morcego apareceram aproximadamente em 1220, em dois *Psautiers* góticos, dos quais um pertenceu à Rainha Branca de Castela. Eu não vejo nenhuma semelhança com os modelos chineses. Dez anos antes, em 1210, o bestiário de Pierre de Picard descreveu o morcego como símbolo dos judeus que

frequentavam as trevas. Eu acreditaria que a imagem mental antecipou as imagens visíveis. Que os Tártaros não introduziram o Diabo com asas no Ocidente, mas eles são responsáveis pelo prodigioso destino que este tema aí encontrou, um terço de século após ter sido trazido pelo ódio anti-semita. Eu não estou inteiramente certo. É apenas uma suposição. Novas descobertas, ainda mais antigas, poderiam recolocar a questão.

B. T. 2 – Dizem que o Diabo é preto. Você conseguiria me explicar isso pelo ódio do homem branco contra “o negro”?

B. T. 1 – Em geral, não. Em certos casos históricos específicos, sim.

B. T. 2 – Mas o preto, na *Bíblia*, não é malvisto. Se existe uma cor impregnada de energia repulsiva, esta é o vermelho do sangue: seus pecados são de púrpura, dizia Isaias. O bem-amado do *Cântico dos Cânticos* tem uma cabeça de ouro, um ventre de marfim, seus cabelos densos “são palmas pretas como o corvo”.

B. T. 1 – Não é o preto, por ele mesmo, que é associado ao mal, é a privação do bem que traz a claridade, é a fenda nas trevas. Desde que Deus é conhecido como Luz, seu adversário encarnou a Antiluz. A obscuridade torna-se sinônimo de impiedade. A sombra subterrânea une a noite à morte. Endurecer-se no mal é vestir-se de fuligem. “Bílis negra”, a melancolia dos suicidas. Um manuscrito bizantino conta que um bruxo fez surgir demônios “mais pretos que o piche”. Este piche, se inflamado, consagra seu negrume ao fogo do Inferno. Satã, preto, absorve nele o Satã com cabeleira de chamas que se via esculpido sobre os capitéis de Vézelay. Um milênio mais tarde, um argumento do mar Morto não anunciou, para o Fim do Mundo, a guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas?

B. T. 2 – Entretanto, a Igreja se reconheceu na bem-amada do *Cântico*, que diz: “Eu sou preta, mas sou bela”.

B. T. 1 – É verdade, e ela bem colocou comentadores em embarço. Citemos o bispo Grégoire d’Illiberlis: “Eu me confesso aqui perplexo. Como a Igreja pode dizer, ao mesmo tempo, que ela é preta e bela? Como poderia ser ela preta se ela é bela, ou bela se ela é preta?”.

B. T. 2 – A Igreja fez de Maurício, o

cavaleiro negro, um santo...

B. T. 1 – Sem dúvida, e um dos três reis Magos, Baltazar, um negro... nós não seguiremos as variações da “imagem do preto no Ocidente”, outros o fizeram com perfeição, e isso ocupa cinco volumes³. Mas, enfim, textos cristãos, muito mais numerosos que se possa imaginar (certamente nem todos) recentemente resquícios de racismo. Frequentemente, eles se fazem mais desdenhosos que malvados. As anedotas sobre os diabretes negros serviram de condimento às edificantes vidas de eremitãos. O grande Santo Agostinho não escapou dessas tolices: ele conta que um médico gotoso via em sonhos negrinhos encarpinhados lhe esmagarem os pés para impedi-lo de correr ao batismo... Por vezes, historietas tornam-se cômicas involuntariamente: Orígenes teve que escolher entre dois pecados: cometer um gesto de apostasia ou se deixar sodomizar por um Gigante negro; ele preferiu oferecer aos ídolos alguns grãos de incenso.

B. T. 1 – Paz à sua alma! O santo homem estava sujeito aos fantasmas do sexo, ele teve tanto medo que se casou.

B. T. 2 – O tom sobe quando se lê que os etíopes, queimados de sol, “negros de pele e alma”, serão também queimados pelo Inferno. Uma miniatura moçárabe de Burgo de Osma, pintada em 1086, mostra Satã saindo de Géhenne para precipitar contra o Messias as hordas de Gog e Magog. Este Diabo não tem somente do preto a cor, ele estampa também os traços étnicos, a começar pelos cabelos crespos. Por quê? É que ele ilustra um *Apocalipse* destinado aos espanhóis, que foram às cruzadas para reconquistar suas terras sob a posse dos muçulmanos. Ele é negro como os Sarracenos que Roland combatia. A acumulação de rancores raciais explode em uma recitação horrível, que queria edificar, os *Cânticos de Santa Maria*. Uma nobre espanhola ordenou a seu escravo mouro que se deitasse na cama de sua nora adormecida. Depois a velhaca alertou seu filho: “Chama a polícia”. Moralidade: “O carrasco queima o mouro traidor, mas Nossa Senhora salva a dama que não toca o fogo”. A Justiça soube punir o culpado que lhe convinha.

B. T. 1 – E o Diabo, onde estava ele? Você não acredita que, ao final, se cen-

sure você por encontrar racismo em tudo?

B. T. 2 – Eu li em um livro de Eto-
logia⁴ uma narração que me emocionou.
Colocaram um certo McGregor em
quarentena porque ele estava velho e
doente. Seu andar era desgracioso e ele
cheirava a urina. Um dia, ele estava
deitado, sem poder dormir, afastado da
árvore onde seus congêneres estavam
reunidos. De longe ele os via catarem-se
piolhos mutuamente (a limpeza da pele
possuía uma função social de comunhão
da qual ele estava excluído). Não po-
dendo mais, ele se levanta penosamente
e aproxima-se. Chegando ao pé da ár-
vore, ele repousa um pouco à sombra e
depois ergue-se rumo ao alto. Logo que
ele ficou bem próximo de dois machos,
estendeu sua mão com um grunhido de
felicidade. Mas antes que ele os tocas-
se, os outros dois recuaram. Sem olhá-lo,
eles continuaram sua “toilette” do outro
lado da árvore. MacGregor fica por um
momento parado, entristecido, depois
ele desce lentamente ao solo.

B. T. 1 – Seu arborícola MacGregor
não passava de um macaco...

B. T. 2 – Uma velha e pobre criatura
chimpanzé, para lhe servir. Você prefe-
riria um exemplo mais próximo? Quer
se trate de sociedades animais ou huma-
nos, as reações de rejeição contra os
marginais são da mesma natureza. A si-
tuação quer que o grupo e o excluído se
constituam, um pelo outro, em Diabos.
MacGregor cheira a mijó, ele atrai um
enxame de moscas azuis, ele ridiculariza
a imagem que refletem no espelho os
apresentáveis, os bons pensadores. É o
Diabo. E o clã se fecha contra ele. Entre
nós, que somos menos humanos, ele se-
ria condenado ao carrasco da Santa In-
quisição ou deportado, como os doentes
de AIDS, para uma ilha-hospício da
Suécia. McGregor, o chimpanzé, com
coração grande, esperava um aperto de
mão, talvez mesmo um gesto delicado
dos catadores de piolhos, cantados por
Rimbaud. Ele foi rejeitado pela mesma
razão que Adão o foi do Jardim, por
medo de “que ele não se tornasse pare-
cido a nós”. Cuidado com ele, se ele se
obstina: será o Inferno. O pior é que
ninguém é culpado, nem o estranho
grosseiro que gostaria de agradar, nem
mesmo a sociedade que acreditou se
defender. O diabólico é a vida banal que
não cessa de suscitar o Outro fora de
nós e em nós.



O “diabólico” Bernard Teyssèdre

Bernard Teyssèdre vem se
dedicando ao estudo do Diabo
através das representações em
esculturas, literatura e pintura,
confrontando-as com as imagens
oníricas de autores, por ele de-
nominados de “testemunhas vi-
suais”.

Este trabalho “arqueológico”
centrado principalmente no ima-
ginário deu origem a três livros
que enfocam o aparecimento do
Diabo na sociedade, desde os
seus primórdios. Aborda gradati-
vamente a questão do pecado
diluído no conceito estético e que
se pulveriza num corolário de te-
mas, perpassando pelo desejo-
moral, prazer-religião, construindo,
assim, uma verdadeira ar-

queologia estática do Diabo.

O autor, após a publicação
dos seus livros, traz à tona, de
forma surpreendente e inusitada,
questões conflitantes numa en-
trevista contraditória, dele por ele
mesmo! Nesta entrevista, Ber-
nard Teyssèdre parte do surgi-
mento da imagem do Diabo em
suas distintas variações, desde
os “diablotins” até os mais im-
portantes – Satã e Lúcifer –, re-
lacionando-os a questões polêmi-
cas e atuais como o racismo e a
segregação social.

“Le Diable est-il beau ou
laid?”, artigo inédito, mesmo na
Europa, é aqui publicado na ínte-
gra.



Bernard Teyssèdre é doutor em Filo-
sofia, é professor da Universidade Pa-
ris I. Fundou o departamento e o doto-
rado de Artes Plásticas e dirige o Insti-
tuto de Estética. Publicou numerosas
obras literárias, sobre estética e história
da arte.

Referências Bibliográficas

- TEYSSÈDRE, Bernard. *Naissance du Diable. De Babylone aux Grottes de la mer Morte et Le Diable et L'Enfer au temps de Jésus*. Édi-
tion Albin Michel, déc. 1985.
JURGIS, Baltrusaitis. *Le Moyen Age fantasti-
que*, éd. Flammarion, 1981.
L'Image du Noir dans l'art occidental, Biblio-
thèque des Arts, 1976 sq.
EIBL-EIBESFELDT, Irenaüs. *L'homme pro-
grammé*, éd. Flammarion, 1976.

Resumen

El diablo ¿es bonito o feo?

Bernard Teyssèdre dialoga con Bernard Teys-
sèdre. El tema de conversación es el diablo, su
nacimiento, las diferentes formas asumidas y
sus relaciones con temas polémicos y actuales,
como el racismo y la segregación social. El
autor se abre a los conflictos, suscitando la
presencia del otro para una conversación...
diabólica.

Abstract

The devil, is he handsome or ugly?

Bernard Teyssèdre converses with Bernard
Teyssèdre. The subject of their conversation is
the Devil, his birth, the different forms he as-
sumes and his relation to polemical, present-day
issues such as racism and social segregation.
The author lays himself prone to conflicts, re-
quiring the presence of the other for a dialogue
that is... diabolical.

O Estado e o Direito na Transição Pós.Moderna:

Para um Novo Senso Comum

Boaventura de Sousa Santos



O projeto da modernidade é fértil em dicotomias, algumas das quais servem de base à sociologia política e à sociologia do direito (Estado/sociedade civil; formal/informal; público/privado). Partindo da idéia de que essas dicotomias são hoje menos úteis do que já foram, apresentam-se algumas alternativas teóricas sobre os modos de produção do poder e do direito capazes de, a prazo, conduzirem a um novo senso comum político e jurídico, que privilegie as tarefas de emancipação sobre as de regulação.

AS DICOTOMIAS DA MODERNIDADE E O SEU DECLÍNIO

1. O FORMAL E O INFORMAL

O projeto da modernidade é fértil em dicotomias, o que em última instância se deve atribuir ao modelo de racionalidade cartesiana que lhe subjaz. Este modelo não é monolítico, mas em qualquer das lógicas de racionalidade em que se desdobra estão presentes como princípios organizadores polarizações dicotômicas. Na racionalidade instrumental-cognitiva, as dicotomias sujeito/objeto e cultura/natureza; na racionalidade estético-expressiva, as dicotomias arte/vida e estilo/função; na racionalidade moral-prática, as dicotomias sociedade/indivíduo e público/privado. Subjacente a todas estas dicotomias e presente nelas de vários modos está a dicotomia formal/informal, ou seja, a distinção polar entre construção conceitual auto-referenciável e conteúdo empírico desorganizado.

Esta característica do projeto da modernidade coexiste com uma outra, a ausência ou extrema deficiência de mediações entre as dicotomias. Isto mesmo é assinalado por Umberto Cerroni (1986), ao referir-se, de uma outra perspectiva, à dicotomia formal/informal.

Estas duas características são interativas: o déficit da capacidade de mediação exacerba a polarização das dicotomias e, inversamente, esta última agrava o primeiro. O efeito conjunto destes dois processos tem sido a recorrente oscilação entre os pólos das dicotomias e, conseqüentemente, a vigência exagerada de um ou outro pólo. Em momentos diferentes ou em setores diferentes da vida social atribui-se total precedência, ora a um dos pólos, ora ao outro, ao subjetivismo ou ao objetivismo, ao esteticismo ou ao vitalismo, ao coletivismo ou ao individualismo ou ainda, na base de todas estas, vigências exageradas, ao formalismo ou ao informalismo.

A prioridade total dada num certo momento a um dos pólos suscita uma reação que contribui, por si mesma, para que no momento seguinte a prioridade seja dada ao pólo oposto. Porque o movimento e a temporalidade da oscilação se inscrevem na estrutura e nas práticas de cada setor da vida social, do direito e da arte, tal como da economia, da política e da religião, as prioridades polares de um certo momento permanecem residualmente nas que se lhes seguem. Por isso, o individualismo pré-coletivista será diferente do individualismo pós-coletivista, tal como o esteticismo pré-funcionalista será diferente do esteticismo pós-funcionalista, tal como, em suma, o informalismo pré-formalista será diferente do informalismo pós-formalista.

Esta dupla característica do projeto da modernidade – a polarização dicotômica combinada com o déficit de mediação – aprofundou-se no nosso século. Para nos limitarmos ao domínio da racionalidade moral-prática do direito e da política, podemos dizer que o nosso século nasceu em plena reação ao formalismo do direito napoleônico e da teoria política liberal. A reação assume duas formas: uma, radicalmente antiformalista, a revolução; e outra, moderadamente antiformalista, o reformismo. Depois de

duas décadas tumultuosas, a reforma acabou por se transformar no modelo hegemônico de transformação social nos países capitalistas centrais e a forma política em que se cristalizou foi o Estado-Providência. A precedência dada ao reformismo foi acentuando os traços formalistas deste. Em primeiro lugar, porque a regulamentação extensiva e intensiva das relações sociais se fez no marco do direito estatal formal; em segundo lugar, porque, decorrente dessa regulamentação em permanente crescimento, o Estado expandiu enormemente o seu aparelho burocrático, ele próprio dominado por processos formais de decisão; em terceiro lugar, porque as teorias dominantes da representação política convertem os partidos e de algum modo também os sindicatos em organizações formais e exclusivas dos interesses setoriais, recusando todas as alternativas informais de agregação de interesses, tal como a democratização direta ou de base ou os direitos não estatais. Esta formalização jurídico-política da vida social – bem representada na teoria da burocracia e da racionalidade jurídico-formal de Weber, no formalismo kelseniano e na legitimação pela redução processual da complexidade de Luhmann – teve o seu correspondente, no domínio estético, no cânone modernista, de que a arquitetura de Le Corbusier é um bom exemplo, nas epistemologias positivistas, na microética individualista, na crescente colonização da sociedade civil pelo Estado enquanto versão reformista do coletivismo e do estatismo.¹

O formalismo reformista nunca deixou de ser contestado, quer pelo informalismo socialista revolucionário, sobretudo nos países periféricos, quer pelo informalismo fascista da política concebida como força numa relação dicotômica amigo/inimigo. Mas, apesar disso, a sua precedência manteve-se intacta até meados da década de 60

nos países capitalistas centrais. A sua vigência corresponde ao período do capitalismo que, na esteira de Hilferding (1981) e Offe (1985), designo por capitalismo organizado. Contudo, a partir do final da década de 60 acumulam-se os sinais de crise do formalismo reformista, e de tal maneira que podemos caracterizar o tempo presente como de um novo movimento que parece ser também o do estatismo para o civilismo, do coletivismo para o individualismo, do publicismo para o privatismo, da estética modernista para a estética pós-modernista, da totalidade estruturalista para a desconstrução pós-estruturalista. Este período que, na sequência do anterior, podemos designar por período do capitalismo desorganizado define-se no plano político, nos países capitalistas centrais, pela crise do Estado-Providência (e, portanto, dos ramos do direito que sustentaram a regulação social; nomeadamente o direito social e o direito do trabalho) e pela crise das formas de representação política que asseguraram a sua reprodução, ou seja, a democracia representativa, os partidos e os sindicatos.

No domínio da sociologia do direito, os dois fenômenos mais importantes da oscilação antiformalista são a desregulação e a informalização da justiça. A primeira questiona diretamente o Estado-Providência, enquanto a segunda questiona a forma jurídica e judicial em que ele se apoiou. O movimento da informalização da justiça, sob designações várias (justiça informal, justiça comunitária), teve um impacto muito importante na sociologia do direito e as suas repercussões continuam hoje à medida que nos países periféricos e semiperiféricos o mesmo tipo de reformas vai sendo adaptado. No plano da transformação prática da administração da justiça estas reformas consistiram na criação de mecanismos de processamento e de resolução de litígios com as se-

guintes características:

1. Ênfase em resultados mutuamente acordados, em vez da estrita obediência normativa.
2. Preferência por decisões obtidas por mediação ou conciliação, em vez de decisões obtidas por adjudicação (vencedor/vencido).
3. Reconhecimento da competência das partes para proteger os seus próprios interesses e conduzir a sua própria defesa num contexto institucional desprofissionalizado e através de um processo conduzido em linguagem comum.
4. Escolha como terceira parte de um não-jurista (ainda que com alguma experiência jurídica), eleito ou não pela comunidade ou grupo cujos litígios se pretendem resolver.
5. Diminuto ou quase nulo o poder de coerção que a instituição pode mobilizar em seu próprio nome (Santos, 1982).

Estes mecanismos informais tenderam a concentrar-se na resolução de litígios de pequeno montante, quando considerados individualmente, mas muito recorrentes e portanto susceptíveis de produzirem uma sobrecarga exagerada dos tribunais. Tratava-se de pequenos litígios entre vizinhos, mas também de litígios decorrentes dos direitos sociais conquistados na década anterior, litígios no domínio do direito do arrendamento urbano, do direito dos consumidores, do direito do trabalho e da segurança social. Nestas reformas, tal como no movimento da deslegalização ou da desregulação em geral, era detectável a oscilação do pêndulo na direção da sociedade civil, na medida em que os mecanismos informais ou não eram estatais ou neles a presença do Estado era, na aparência pelo menos, mais ou menos remota.

No plano científico, as reformas, ou as meras propostas de reformas no sentido da informalização, deveram muito à sociologia do direito emergente e tiveram, por sua vez, um impacto decisivo nela. A crise

cada vez mais perceptível da forma jurídica e judicial do Estado-Providência criou as condições para um questionamento mais profundo do direito estatal. De fato, um questionamento duplo, que conduziu a uma dupla relativização do direito estatal. Em primeiro lugar, a sociologia do direito começou por questionar o monopólio da produção estatal do direito, admitindo a existência, nas sociedades complexas e não apenas nas sociedades ditas primitivas, de uma pluralidade de ordens jurídicos no mesmo espaço político, nas fábricas, na família, nas escolas, nos bairros marginais, no interior de comunidades mais ou menos segregadas, etc. Eu próprio fiz o meu primeiro trabalho de campo nas favelas do Rio de Janeiro, procurando identificar e caracterizar o direito interno, não-oficial, que, centrado na Associação de Moradores, regulava setores importantes da vida dos habitantes do bairro, à margem da regulação jurídica oficial que aí não penetrava (Santos, 1977). Este tipo de investigação teve uma inspiração remota na tradição romântica antiformalista dos finais do século XIX, princípios do século XX (direito vivo de Eugen Ehrlich; escola do direito livre) e uma inspiração muito próxima na antropologia jurídica anglosaxônica. Mas distinguia-se da primeira por ter uma fundamentação empírica que se pretendia sólida, e de ambas, por ter um sentido epistemológico crítico, progressista. Tratava-se de denunciar a ocultação (ou supressão) de outras juridicidades existentes na sociedade, levada a cabo pelo Estado capitalista enquanto estratégia de dominação.

Mas o questionamento ou relativização do direito estatal teve uma segunda dimensão. O estudo de outras formas de juridicidade permitiu compará-las com o direito formal estatal, e reconstruir as características deste num quadro sociológico dinâmico. Retomando o exemplo da minha investigação, procedi a uma comparação entre o direito oficial brasileiro, de recorte europeu continental, e o direito das favelas, e verifiquei que o discurso jurídico deste último tinha um

conteúdo retórico muito mais amplo que o discurso jurídico do direito oficial, ao mesmo tempo que nele as formas de institucionalização burocrática da função jurídica eram apenas embrionárias e que os meios de coerção ao exercício desta última eram extremamente débeis. Generalizando a partir desta verificação, propus, como hipótese de trabalho, a seguinte correlação: *a amplitude do espaço retórico do discurso jurídico varia na razão inversa dos instrumentos de coerção ao serviço da produção jurídica* (Santos, 1980). Esta hipótese de trabalho conduziu-me a considerar a retórica, a burocracia e a violência como sendo os três elementos estruturais do direito (oficial ou não) da modernidade. Nestes termos, o tipo específico de formalismo do direito estatal moderno reside no fato de a burocracia e a violência terem variado até agora no mesmo sentido e no sentido inverso da retórica. O formalismo é assim o produto do crescimento conjunto da burocracia e da violência e do correspondente atrofiamiento da retórica. Consequentemente, qualquer movimento antiformalista significará sempre o decréscimo da burocracia mas, à partida, tanto pode acarretar o reforço da retórica como o reforço da violência. Assim sendo, devemos-nos precaver contra apreciações apriorísticas do informalismo, uma vez que o seu significado social e político é, em princípio, ambíguo.



O DECLÍNIO DAS DICOTOMIAS

A uns anos de distância das primeiras manifestações da oscilação no sentido do informalismo e com o benefício da experiência social e política entretanto ocorrida sob o seu signo, é possível ir além das conclusões dos estudos acima referidos. Defendo que a recorrência do movimento de oscilação entre pólos dicotômicos acabou por transformar internamente as dicotomias. Em vez de mediação, de que o projeto da modernidade sempre se mostrou carecido, tem vindo a operar-se uma progressiva aproximação entre os pólos das dicotomias e a tal ponto que cada um dos pólos tende a transformar-se no duplo do pólo a que se opõe. Nesta medida, as dicotomias que subjazem ao projeto da modernidade tendem a colapsar e os movimentos de oscilação entre os seus pólos são mais aparentes que reais. Assim sendo, estamos perante uma situação nova que, à falta de melhor nome se pode designar por transição pós-moderna. Numa tal situação incumbe à sociologia em geral, por um lado, identificar analiticamente o processo de colapso das dicotomias e, por outro, propor novos paradigmas conceituais que permitam captar, em seus próprios termos, a novidade da situação que vivemos.

Começarei por referir brevemente alguns dos sinais mais concludentes do processo de colapso das dicotomias da modernidade. Por ordem decrescente de generalidade, invocarei, no plano epistemológico, a dicotomia natureza-sociedade, no plano da teoria e da sociologia política, a dicotomia Estado-Sociedade civil e, no plano mais específico da sociologia do direito, a dicotomia justiça formal-justiça comunitária.

NATUREZA-SOCIEDADE

Da filosofia grega ao pensamento medieval, a natureza e o homem pertencem-se mutuamente enquanto especificações do mesmo ato de criação. A ciência moderna rompe com esta

complicidade, uma ruptura ontológica e epistemológica que desumaniza a natureza no mesmo processo em que desnatura o homem. Ao transformar a natureza em objeto passivo de um poder arbitrário, ética e politicamente neutro, a ciência moderna construiu sobre ela um edifício intelectual sem precedentes na história da humanidade. Este edifício, como qualquer outro, teve um fim prático e esse foi o de criar um conhecimento capaz de instrumentalizar e controlar a natureza por via de transformações técnicas.

Este processo, que, no plano ontológico e epistemológico, foi de ruptura e de polarização dicotômica, foi, no plano sociológico e cultural, um processo de aproximação e de confluência. Em primeiro lugar, o homem desnaturalizado que emerge da desumanização da natureza não é um homem qualquer, uma entidade abstrata, ainda que assim tenha sido concebido pela filosofia política então emergente. Em termos sociológicos, esse homem é a burguesia, a classe revolucionária, que transporta em si o espírito do capitalismo e que vai utilizar a relação de exploração da natureza para conduzirem desenvolvimento sem precedentes das forças produtivas. Daí que a relação de exploração da natureza seja a outra face da relação de exploração do homem pelo homem. A concepção moderna da natureza é, assim, um expediente de mediação de relações sociais, um expediente oculto que usa a natureza para ocultar a natureza das relações sociais.

Em segundo lugar, o processo de confluência entre o homem e a natureza está inscrito na própria transformação tecnológica da natureza. A ciência moderna visa submeter a natureza "virgem" ou "intocada" e, ao fazê-lo, desnatura-a e socializa-a. Nestas condições a separação da natureza em relação ao homem, enquanto objeto de conhecimento, é condição da sua reintegração no homem, enquanto objeto do conhecimento.

Esta reintegração ocorre hoje, em finais do século XX, de uma maneira dramática, com a cons-

ciência cada vez mais generalizada do perigo da catástrofe ecológica. Tal perigo deixa antever que a natureza é a segunda natureza da sociedade, uma sociedade de segundo grau, o duplo da sociedade. Desta maneira, a dicotomia natureza-sociedade é definitivamente posta em causa e o fato de a ciência moderna se fundar nela explica, em última instância, a crise definitiva em que se encontra mergulhada. A transição para uma ciência pós-moderna parte do campo de possibilidades aberto por esta crise (Santos, 1989).

ESTADO-SOCIEDADE CIVIL

Tem sido afirmado que o dualismo Estado/sociedade civil é o mais importante dualismo do pensamento ocidental moderno (Gamble, 1982: 45). Nesta concepção, o Estado é uma realidade construída, uma criação artificial e moderna quando comparada com a sociedade civil. No nosso século, ninguém melhor do que Hayek expressou essa idéia: "As sociedades formam-se, mas os estados são feitos" (1979: 140). A modernidade do Estado constitucional do século XIX é caracterizada pela sua organização formal, unidade interna e soberania absoluta num sistema de Estados e, principalmente, pelo seu sistema jurídico unificado e centralizado, convertido em linguagem universal por meio da qual o Estado comunica com a sociedade civil. Esta, ao contrário do Estado, é concebida como o domínio da vida económica, das relações sociais espontâneas orientadas pelos interesses privados e particularísticos.

Contudo, o dualismo Estado/sociedade civil nunca foi inequívoco e, de fato, mostrou-se, à partida, prenhe de contradições e sujeito a crises constantes. Para começar, o princípio da separação entre Estado e sociedade civil engloba a idéia de um Estado mínimo e de um Estado máximo, e a ação estatal é simultaneamente considerada como um inimigo potencial da liberdade individual e como a condição para o seu exercício. O Estado, enquanto

realidade construída, é a condição necessária da realidade espontânea da sociedade civil. O pensamento setecentista está totalmente imbuído desta contradição, dado que, ao libertar a atividade econômica das regras corporativas do *ancien régime*, não pressupõe, de modo nenhum, que a economia moderna dispense uma ação estatal esclarecida.

Isto é particularmente evidente em Adam Smith, para quem a idéia de comércio gera liberdade e a civilização vai de par com a defesa das instituições políticas que garantam um comércio livre e civilizado. Ao Estado cabe um papel muito ativo e, de fato, crucial na criação de condições institucionais e jurídicas para a expansão do mercado. Como Billet muito bem afirma, do primeiro ao último capítulo de *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, “ficamos impressionados com a idéia, fundamental no pensamento de Adam Smith, de que a natureza das instituições e as práticas políticas duma nação afetam decisivamente a sua capacidade para um desenvolvimento econômico firme” (Billet, 1975: 430). Comparando Portugal e Espanha com a Grã-Bretanha, Adam Smith considera o caráter despótico dos dois primeiros Estados, os *governos violentos e arbitrários*, como responsáveis pela estagnação econômica e relativa pobreza: “A indústria não é ali nem livre nem defendida e os governos civis e eclesiásticos de Espanha e Portugal são de tal ordem que só por si bastariam para perpetuar o seu estado atual de pobreza” (1937: 509).

Mais impressionante ainda é que, para Adam Smith, o despotismo tanto pode ser o resultado dum governo arbitrário, que governe pela força, sem restrições institucionais ou legais, como resultado dum governo fraco, uma autoridade instável, incapaz de manter a ordem e a lei e de desempenhar as funções reguladoras exigidas pela economia (Billet, 1975: 439; Viner, 1927: 218).

A idéia da separação entre o econômico e o político baseada na

distinção Estado/sociedade civil e espessa no princípio do *laissez-faire* parece esta ferida de duas contradições insolúveis. A primeira é que, dado o caráter particularístico dos interesses na sociedade civil, o princípio do *laissez-faire* não pode ser igualmente válido para todos os interesses. A sua coerência interna baseia-se numa hierarquia de interesses previamente aceite, candidamente expressa na máxima de John Stuart Mill: “qualquer desvio do *laissez-faire*, a menos que ditado por um grande bem, é um mal indubitável” (1921: 950). A discussão do princípio fez-se sempre à sombra da discussão dos interesses a que o princípio se aplicava. Assim, a mesma medida jurídica pôde ser objeto de interpretações opostas, mas igualmente coerentes. Exemplo disto foi o caso da legislação de 1825-1865 sobre as sociedades por ações, consideradas por uns como um bom exemplo do *laissez-faire*, por eliminar as restrições à mobilidade do capital, e por outros, como uma nítida violação desse mesmo *laissez-faire*, por conceder às sociedades comerciais privilégios que eram negados aos empresários individuais (A. J. Taylor, 1972: 12). Isto explica que a Inglaterra vitoriana fosse considerada por uns a idade do *laissez-faire* e, por outros, o embrião do *Welfare State*.

A segunda contradição refere-se aos mecanismos que ativam socialmente o princípio do *laissez-faire*. O século XIX inglês testemunhou não só um incremento da legislação sobre política econômica e social, mas também o aparecimento dum amálgama de novas instituições estatais, como a *Factory Inspectorate*, o *Poor Law Board*, o *General Board of Health*, etc. É interessante notar que algumas dessas leis e dessas instituições se destinavam a aplicar políticas de *laissez-faire*. Como Dicey sublinhou, “sinceros adeptos do *laissez-faire* aceitavam que, para atingirem os seus fins, o aperfeiçoamento e o fortalecimento dos mecanismos governamentais eram uma necessidade absoluta” (1984: 306). Isto significa que as políticas do *laissez-faire* foram

aplicadas, em grande medida, através duma ativa intervenção estatal. Por outras palavras, o Estado teve de intervir para não intervir.

Isto mostra que a dicotomia Estado-Sociedade civil esteve à partida atravessada por profundas contradições a que não é estranho também o fato de sob a mesma designação de *sociedade civil* se terem acumulado diferentes concepções da dicotomia, como bem salienta Salvador Giner ao distinguir quatro concepções diferentes: a liberal clássica, a hegeliana, a marxista clássica e a neomarxista (Giner, 1985: 247).

Apesar destas contradições, é no entanto incontestável que a dicotomia Estado-Sociedade civil traduziu com alguma fidedignidade aspectos centrais da prática social e política dos países capitalistas centrais no século XIX e princípios do nosso século. Contudo, as transformações operadas nestas sociedades desde então têm vindo a aprofundar as contradições da dicotomia, e a tal ponto que para alguns esta está hoje definitivamente posta em causa. Há um certo consenso sobre o sentido geral dessas transformações. As divergências dizem respeito às implicações analíticas e às apreciações políticas que elas suscitam. Giner, por exemplo, identifica quatro das transformações que, conjuntamente, têm vindo



a pôr em perigo a sociedade civil: a corporativização, a expansão do Estado, a congestão jurídica e a tecno-estrutura (Giner 1985: 259). Argumenta, no entanto, que, embora a sociedade civil corra o risco de ser redefinida em termos que lhe retirem a correspondência social estrutural e a reduzam à esfera jurídica, cultural e ideológica, a dicotomia Estado-Sociedade civil continuará a resistir, não se vislumbrando nenhuma alternativa conceptual. De resto, segundo ele, uma tal alternativa não é sequer desejável, pelo menos, na medida em que se continuarem a ter por politicamente recomendáveis as dimensões fundamentais da sociedade civil, ou seja, o individualismo, a privacidade, o mercado, o pluralismo e o classismo.

Em meu entender, mesmo que sejam de defender todas estas dimensões sociais (ou algumas delas), elas não podem ser eficazmente defendidas no marco da dicotomia Estado-Sociedade civil. As transformações por que passaram recentemente as sociedades capitalistas aproximaram e interpenetram de tal maneira o Estado e a sociedade civil que cada um deles se está progressivamente a transformar no duplo do outro. O período que terminou em finais da década de sessenta foi inequivocamente um período de expansão do Estado ao longo do qual o Estado foi adquirindo uma centralidade na regulação social sem precedentes na época moderna.

É, pois, fácil argumentar que, nas duas últimas décadas, o pêndulo voltou a oscilar na direção da sociedade civil, dando lugar à reemergência desta e à conseqüente reação do Estado. Julgo, no entanto, que o argumento é demasiado fácil. Em primeiro lugar, o fato de os orçamentos do Estado terem continuado globalmente a aumentar e de a legislação reguladora, longe de abrandar, ter continuado a acumular-se deve levar-nos a perguntar se em vez de reação não estaremos a testemunhar uma nova forma de expansão do Estado, diferente da expansão do Estado-Providência mas provavelmente não menos in-

terventora e reguladora. Em segundo lugar, uma análise detalhada das situações de regulação social que o Estado vem na aparência devolvendo à sociedade civil revela-nos não só que o Estado permanece presente e atuante para além do ato da devolução, mas também que as novas situações de regulação social, apesar de formalmente não-estatais, ou seja, apesar de privadas, assumem prerrogativas e qualidades até agora associadas ao Estado. As novas funções atribuídas a entidades privadas, sejam elas companhias de seguros, empresas de segurança, escolas, hospitais e prisões privadas, associações de agricultores ou quaisquer outras organizações corporativas, fazem com que estas exerçam, por delegação, autênticos poderes de Estado, transformando-as em entidades paraestatais, ou microestados.

Nestas condições, a distinção entre Estado e não-Estado torna-se cada vez mais problemática, tal como se torna cada vez mais difícil determinar onde acaba o Estado e a sociedade civil começa. O que na aparência é um processo de retração do Estado pode ser, em realidade, um processo de expansão do Estado. Só que, em vez de se expandir através dos seus aparelhos burocráticos formais, o Estado expande-se sob a forma da sociedade civil.

O Estado cria, pela sua intervenção, espaços de sociedade civil, invertendo assim a concepção liberal clássica nos termos da qual é a sociedade civil que cria o Estado. Dou o nome de *sociedade civil secundária* a este processo de criação estatal da sociedade civil precisamente para assinalar a inversão que nele se dá da dicotomia clássica.

Como se verá a seguir, as reformas de informalização da justiça nos países capitalistas centrais configuram igualmente em grande medida uma situação de sociedade civil secundária, na medida em que o Estado, ao informalizar a Justiça, tenta cooptar o poder coercitivo produzido no desenrolar das "relações sociais continuadas", articulando explicitamente o poder estatal com o poder emergente das re-

lações sociais, que até agora fora mantido fora do seu alcance. Na medida em que o Estado consegue, por esta via, controlar ações e relações sociais dificilmente reguláveis por processos jurídicos formais e integrar todo o universo social dos litígios decorrentes dessas ações e relações no processamento informal, o Estado está de fato a expandir-se. E expande-se através de um processo que na superfície da estrutura social surge como um processo de retração. O que parece ser deslegalização é na verdade relegalização. Por outras palavras, o Estado está a se expandir sob a *forma de sociedade civil*. E porque o Estado se expande na forma da sociedade civil, o controle social pode ser exercido sob a forma de participação social, a violência, sob a forma de consenso, a dominação de classe, sob a forma de ação comunitária. Em suma, o poder do Estado expande-se através de um "governo indireto", uma forma política semelhante ao *indirect rule* que o colonialismo inglês adotou para diminuir os custos da administração do império, envolvendo os nativos na sua própria subjugação ao poder colonial.

Estes processos de interpenetração cada vez mais profunda e complexa entre Estado e sociedade civil não se limitam a transformar profundamente a sociedade civil. Transformam em igual profundidade o Estado. Ao expandir-se para além dos seus aparelhos burocráticos, através de redes sociais informais, o Estado torna-se, ele próprio, mais informal, mais particularístico e menos organizado. Isto é, assume características que até agora foram consideradas próprias da sociedade civil. Tudo isto me leva a concluir que se caminha para uma situação em que o Estado e a sociedade civil se duplicam um no outro, criando cada um deles aquilo a que se opõe. Se assim for, a dicotomia Estado-Sociedade civil deixa de fazer sentido. A política pós-moderna deverá partir desta verificação para propor um novo paradigma conceitual que nos habilite a superar o jogo de espelhos a que a dicotomia nos condena.

JUSTIÇA FORMAL- JUSTIÇA COMUNITÁRIA

A justiça formal da sociedade moderna constrói-se a partir da formalização e unificação das várias justizas da sociedade pré-moderna, muitas delas de tipo comunitário, local, e mais ou menos informal. A atribuição ao Estado do monopólio da justiça formal, convertida assim em justiça oficial, e a conseqüente negação de todas as outras ordens judiciais constituem a inovação jurídica principal da modernidade. Na longa duração histórica, esta inovação significa a oscilação do pêndulo no sentido do formal e do Estatal, uma oscilação que, como é típico da modernidade, não admite qualquer mediação, uma vez que assenta na eliminação autoritária de todas as ordens judiciais informais, não estatais.

Quando, na década de sessenta, se deu início ao movimento de informalização da justiça foi fácil pensar que o pêndulo começava a oscilar no sentido contrário, no sentido do informal e do não-estatal. Evidentemente que, depois de quase dois séculos de formalização e de estatização, o novo informalismo e o novo civilismo não podiam deixar de ser diferentes do informalismo e do civilismo pré-modernos. Mas a idéia de que o pêndulo oscilava de novo foi largamente partilhada. E não restam dúvidas de que há um grão de verdade nesta caracterização das transformações da administração da justiça propostas nessa altura. Só que, em meu entender, tal caracterização subtrai ao nosso campo analítico o que de mais importante há em tal processo.

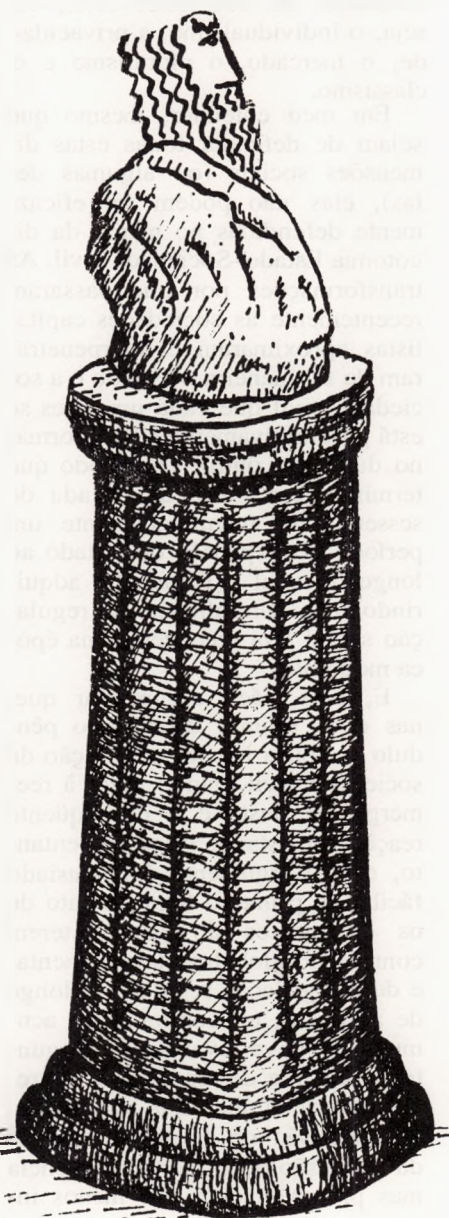
A diferença fundamental entre o civilismo pré-moderno e o novo civilismo é que este último é um produto do próprio Estado e tem lugar numa sociedade saturada por muitas décadas de intervenção e regulação social estatal. Como referi acima, a propósito do questionamento da dicotomia Estado-Sociedade civil, o poder do Estado insinua-se de múltiplas formas no movimento de informalização da justi-

ça, quer porque as reformas informalizantes foram quase sempre de iniciativa do próprio Estado, quer porque o poder do Estado encontrou meios de se articular com os poderes sociais informais de modo a pôr estes últimos ao serviço de uma nova eficácia da ação do Estado. Por esta razão, a justiça informal nunca deixou de ser uma justiça oficial.

É hoje claro que as reformas de informalização da justiça não foram adotadas, por questões de princípio, como reformas tendentes a aproximar a justiça dos cidadãos e, nesse sentido, a democratizar a justiça e a sociedade em geral. Prova disto é que as reformas informalizantes foram adotadas ou propostas ao mesmo tempo que eram adotadas ou propostas reformas quase de sinal contrário, que apontavam para um modelo de administração da justiça ainda mais afastado do controle do cidadão comum que o modelo clássico (Santos, 1982). Foram as reformas tecnocráticas que propuseram transformações profundas na concepção e gestão do sistema judicial, apetrechando-o com múltiplas e sofisticadas inovações técnicas, que vão da automatização dos ficheiros e arquivos e do processamento automático dos dados ao uso generalizado da tecnologia do vídeo, às técnicas de planeamento e previsão de longo prazo e à elaboração de módulos e de cadeias de decisão que tornem possível a rotinização (Goldman *et al.*, 1976; Blake *et al.*, 1977; Haynes, 1977; Berkson, 1977; Heydebrand, 1979).

As reformas da informalização da justiça foram, em larga medida, determinadas por critérios de eficácia definidos pela lógica formal e estatista do Estado. Podemos identificar dois desses critérios: o critério da rentabilidade da ação estatal e o critério da estabilização das relações sociais enquanto função primordial do Estado.

Quanto ao primeiro, o critério da rentabilidade, ele funcionou, na medida em que com a justiça informal se pretendeu aliviar os tribunais de litígios de pequeno montante e repetitivos, pouco ren-



táveis em termos de exercício profissional, quer de juízes, quer de advogados. Informalização significou, neste caso, desvalorização social das relações em litígio.

Quanto ao critério da estabilização social, ele funcionou na medida em que funcionou a correlação positiva entre burocracia e violência assinalada acima como uma das características do Estado democrático moderno. A informalização e, portanto, a desburocratização acarretaram a redução ou eliminação do poder coercitivo ao dispor dos agentes de resolução dos conflitos.

Tal redução ou eliminação da violência contribuiu, no contexto em que ocorreu, para estabilizar as relações sociais, pois nenhuma mudança dramática nestas poderia ser esperada de instituições ou processos de decisão que, por causa dos limites estritos dos poderes ao seu dispor, tinham forçosamente de se orientar para a obtenção do consenso e da harmonia (através de mecanismos de mediação, negociação, conciliação, arbitragem, etc.). Se se tiver em conta que muito dos conflitos que se pretendia ver processados informalmente ocorriam entre partes com poder social estruturalmente diferente (conflitos entre senhores e inquilinos; entre comerciantes e consumidores), fácil é concluir que a mediação e a arbitragem eram susceptíveis, em tais casos, de se tornarem repressivas por serem a expressão da ausência de um poder coercitivo superior, capaz de neutralizar, em alguma medida, as diferenças de poder entre as partes. Em face disto, não admira que as ações de despejo tenham aumentado em Nova Iorque depois da entrada em funcionamento dos tribunais informais com competência específica no domínio da habitação e compostos por representantes dos senhores e dos inquilinos (Lazerson, 1982). A informalização, sempre que assume a forma de conciliação repressiva, significa desarme e desvalorização social dos grupos sociais subordinados.

O processo de duplicação dos opostos no domínio da dicotomia justiça formal—justiça comunitária

reside, assim, num primeiro momento, em que, sob uma forma aparentemente não-estatal ou pouco estatal, a justiça comunitária prolonga o poder formal do Estado. Aliás, tal processo é parte de um outro mais amplo que decorre da crise do Estado-Providência e que se traduz na “devolução” às comunidades de muitas tarefas que pretensamente lhe pertenciam antes de o Estado se apropriar delas, uma delas sendo precisamente a tarefa da administração da justiça. Em todas estas “devoluções”, sejam elas as da justiça, da segurança ou da saúde, o Estado desresponsabiliza-se financeiramente das prestações sociais ao mesmo tempo que mantém sobre elas um controle simbólico total. Isto me leva a pensar que, no período do capitalismo desorganizado em que nos encontramos, a expansão do Estado dá-se menos pela expansão material (produção de bens e serviços) do que pela expansão simbólica (produção alargada de símbolos e idéias com implantação no imaginário social, como, por exemplo, os símbolos da participação, da comunidade real, da autogestão). O Estado-Providência dá lugar paulatinamente ao Estado-Imaginação-da-Sociedade-Providência.

Julgo, contudo, que a duplicação dos opostos se dá a um outro nível, ao nível do funcionamento real dos mecanismos informais. A este nível, a duplicação consiste em que a justiça informal acaba por sucumbir à lógica formal da atuação burocrática do Estado.

Este processo tem sido largamente documentado. Os mecanismos informais tendem a formalizar-se; o senso comum jurídico que lhe serve de suporte tende a ser profissionalizado através de ações de formação dos mediadores e de muitas outras formas; as partes, que detêm a titularidade da representação dos seus interesses, vão a pouco e pouco confiando a representação a outros com mais experiência e com mais conhecimentos sobre os modos de atuação do tribunal. Por estes e outros processos, a justiça informal vai duplicando, se não as formas, pelo menos, a lógica das

formas da justiça formal. Em suma, em vez de dicotomia, duplicação.

Aliás, este processo está de tal modo inscrito na matriz da modernidade que parece ocorrer noutros contextos onde a formalização da justiça nunca vigorou incondicionalmente, por exemplo, nos países recentemente saídos do jugo colonial. Referirei, a propósito, algumas das conclusões a que cheguei numa investigação que realizei nas ilhas de Cabo Verde (Santos, 1984). Tratou-se de um estudo sociológico sobre os tribunais populares ou tribunais de zona em funcionamento nas ilhas desde a Independência em 1975. Com toda a justificação, a justiça portuguesa, que dominou esta colônia durante cinco séculos, foi estigmatizada depois da independência, não só pela sua natureza colonial, como também pelo seu formalismo e pelo seu estatismo. Para a substituir em parte, o Estado de Cabo Verde criou — em paralelo à justiça profissionalizada, de tipo Ocidental, reservada para os crimes mais graves ou para os litígios mais importantes — uma rede de tribunais populares espalhados pelos bairros urbanos e pelas aldeias mais remotas do país, constituídos por juízes leigos, designados por iniciativa do PAICV, e sujeitos a ratificação popular, entre as pessoas mais respeitadas ou mais ativas da comunidade. Com competência para dirimir os litígios de pequena monta, com fraco poder de coerção, privilegiando as soluções de mediação e de conciliação e funcionando no seio das comunidades e com a ativa participação destas, estes tribunais têm vindo a contribuir de modo decisivo para a construção de uma nova administração da justiça neste jovem país. Contudo, pude identificar uma série de sinais que preocupantemente apontavam para uma aproximação da justiça informal comunitária, se não às formas, pelo menos à lógica das formas da justiça profissional clássica. Entre muitos sinais, referirei alguns a título de exemplo: um aumento da distância entre as partes e os juízes; o destaque dado aos símbolos oficiais; o recurso à presença da polícia; o uso de uma lin-

guagem técnica popular, semelhante à que já detectara nas favelas do Rio de Janeiro (Santos, 1977: 26); a aspiração de *status* e de profissionalização por parte dos juízes; a presença maciça do Partido e a conseqüente identificação da justiça popular com o aparelho do Estado; o recurso a formas processuais e a formulários semelhantes aos correntes na justiça profissional; a aspiração manifestada por muitos juízes populares de estreitarem as relações com os juízes profissionalizados de modo a “aprender com eles como resolver os casos”. Todos estes sinais apontam, a meu ver, para a duplicação, uma vez que, através deles, a justiça popular parece renunciar ao seu estatuto dicotômico de justiça alternativa.

A análise das dicotomias que fundam o projeto da modernidade, aqui exemplificadas com as dicotomias natureza-sociedade, Estado-sociedade civil e justiça formal-justiça comunitária – concebidas como ilustrações da dicotomia original formal-informal revela-nos que a pobreza dos processos de mediação entre opostos tem vindo a ser superada pela negativa. Em vez de os pólos dicotômicos afirmarem a sua identidade através do reconhecimento dos seus opostos e se abrirem ao diálogo com vistas à construção de soluções sociais partilhadas, está em curso um processo de descaracterização recíproca, clandestina e, portanto, incontrollada, por via da qual o pólo no momento mais pujante coloniza o seu oposto e o transforma no seu duplo.

Em meu entender, é este um dos sintomas mais perturbadores da crise final da modernidade. O não cumprimento das promessas do projeto da modernidade tem sido sempre considerado provisório por permanecerem ao dispor, no horizonte, alternativas de ação e de pensamento caucionadas em última instância pelas dicotomias fundadoras. A crescente falsificação destas acabará por trivializar as alternativas, e com isso o não cumprimento das promessas será definitivo, um não cumprimento tanto mais irreversível quanto menos for social-

mente perceptível como tal. O bloqueio epistemológico social e político que daqui resulta reside em que o que foi prometido e não se cumpriu acaba por ser igual ao que existe sem ter sido prometido.

Para resistir a este bloqueio e procurar rompê-lo é necessária, antes de mais, uma nova atitude epistemológica que supere o conhecimento científico moderno e o ponha ao serviço de um novo senso comum. Designo essa atitude por *dupla ruptura epistemológica* (Santos, 1989: 33 e s.). A ciência moderna constitui-se contra o senso comum (primeira ruptura epistemológica). Esta ruptura, feita fim de si mesma, possibilitou um assombroso desenvolvimento científico. Mas, por outro lado, expropriou o homem da capacidade de participar, enquanto atividade cívica, no desvendamento do mundo e na construção de regras práticas para viver sabiamente. Daí a necessidade de se conceber essa ruptura como meio e não como fim, de modo a recolher dela os seus incontestáveis benefícios, sem renunciar à exigência de romper com ela em favor da construção de um novo senso comum (segunda ruptura epistemológica).

Numa situação em que o jogo de opostos foi dando gradualmente lugar a um jogo de duplos, só um novo senso comum permitirá reconstruir as alternativas. Não se trata de inventar novas dicotomias que, pela sua abstração, estejam, tal como as velhas dicotomias, sujeitas a falsificação. Trata-se antes de propor configurações de saberes locais adequadas a serem aplicadas de modo edificante para que a politização dos seus resultados não possa ser ocultada por pretensas exigências de aplicação técnica. Este novo senso comum teórico é, assim, intrinsecamente prático, uma vez que a sua validação é sempre pragmática. Mas, para que as alternativas emergjam, é necessário que este novo senso comum frutifique nas diferentes áreas da ação social, da arte à política, da religião ao direito, da economia à cultura. Ainda que fragmentária e antitotalizante, uma nova ordem civilizacional es-



tará então em gestação, uma ordem que não é mais que uma rede flexível de microordens emergindo nos nossos vários quotidianos. Um deles é por certo o direito, e por isso faz sentido apelar para um novo senso comum jurídico, tema de que me ocupo a seguir.

PARA UM NOVO SENSO COMUM JURÍDICO

Pensar o direito para além da dicotomia Estado-sociedade civil e das que lhe estão próximas – as dicotomias público-privado e formal-informal – exigem uma dupla hermenêutica: uma hermenêutica negativa que critique a suposta unicidade e continuidade da tradição jurídica moderna e uma hermenêutica reconstrutiva que recupere e invente as tradições e as práticas suprimidas pela vigência “universal” do cânone moderno. As duas hermenêuticas não são dois procedimentos teóricos autônomos; são dois momentos diferentes da mesma hermenêutica crítica.

A hermenêutica crítica do direito moderno parte da idéia de que o projeto da modernidade, sendo embora a herança cultural hegemônica da nossa contemporaneidade, não é, contudo, a única. O mundo moderno, mais do que qualquer outro, é um mundo de heranças plurais e, por vezes, conflituais que, de resto, se reconstituem e renovam inces-

santemente sob o nosso olhar. A “universalidade” da grande tradição moderna assenta na supressão desta pluralidade e desta conflitualidade.

O direito formal estatal é um dos exemplos mais fidedignos da reivindicação universalista da modernidade, e a ciência jurídica é a sua forma de autoconhecimento e de auto-reconhecimento. A hermenêutica crítica do direito pressupõe a problematização desta reivindicação e da sua consciência teórica.

A DISPERSÃO ESTRUTURAL DO DIREITO: O PLURALISMO JURÍDICO

Todo o direito é contextual. A descontextualização do direito operada pela ciência jurídica assenta na conversão da juridicidade num espaço abstrato (vazio: suscetível de ser ocupado) e num tempo abstrato (cronológico: suscetível de ser medido), por sua vez transformados em expressões de universalidade. A recontextualização do direito assinala a emergência das espacialidades contra o espaço e das temporalidades contra o tempo.

As espacialidades são potencialmente infinitas: a espacialidade da casa, da escola, da empresa, da prisão, da rua, do campo. E o mesmo sucede com as temporalidades: a temporalidade do camponês, do líder político, da mulher, do trabalhador assalariado, do excursionista, etc. Um contexto é uma plataforma de encontro de espacialidades e de temporalidades concretas, que se constituem numa rede de relações dotadas de um tipo específico de intersubjetividade. Tal especificidade está inscrita em cada um dos elementos estruturais do contexto: unidade de prática social, forma institucional, mecanismo de poder, forma de direito e modo de racionalidade.

O direito é, assim, contextual no sentido forte de que todos os contextos produzem direito. Contudo, o significado e a relevância social destas produções variam muito. O Estado moderno, ao assumir o monopólio da produção do direito, neutralizou o significado e declarou

a irrelevância de todas as produções não-estatais de direito. A hermenêutica crítica do direito moderno tem de começar por problematizar esse monopólio, mas para isso tem de proceder a uma sociologia dos contextos sociais de modo a identificar aqueles cuja produção jurídica é suficientemente importante para pôr em causa o monopólio estatal.

Distingo quatro desses contextos: o contexto doméstico, o contexto da produção, o contexto da cidadania e o contexto da mundialidade. Não são, como disse, os únicos contextos sociais, são, no entanto, os únicos contextos estruturais porque as relações sociais que eles constituem condicionam decisivamente todas as demais que se estabelecem na sociedade (Santos, 1985). O *contexto doméstico* constitui as relações da família, nomeadamente entre o homem e a mulher e entre ambos (ou qualquer deles) e os filhos. Neste contexto, a unidade de prática social é a família, a forma institucional é o casamento e o parentesco, o mecanismo do poder é o patriarcado, a forma de juridicidade é o direito doméstico (as normas partilhadas ou impostas que regulam as relações quotidianas no seio da família) e o modo de racionalidade é a maximização do afeto. O *contexto da produção* constitui as relações do processo de trabalho, tanto as relações de produção ao nível da empresa (entre produtores diretos e os que se apropriam da mais-valia por estes produzida), como as relações na produção entre trabalhadores e entre estes e todos os que controlam o processo de trabalho. Neste contexto, a unidade da prática social é a classe, a forma institucional é a fábrica ou empresa, o mecanismo do poder é a exploração, a forma de juridicidade é o direito da produção (o código da fábrica, o regulamento da empresa, o código deontológico) e o modo de racionalidade é a maximização do lucro. O *contexto da cidadania* constitui as relações sociais desta esfera pública entre os cidadãos e o Estado. Neste contexto, a unidade da prática social é o indivíduo, a forma

institucional é o Estado, o mecanismo de poder é a dominação, a forma de juridicidade é o direito territorial (o direito oficial estatal, o único existente para a dogmática jurídica) e o modo de racionalidade é a maximização da lealdade. Por último, o *contexto da mundialidade* constitui as relações económicas internacionais e as relações entre Estados nacionais na medida em que eles integram o sistema mundial. Neste contexto, a unidade da prática social é a nação, a forma institucional são as agências, os acordos e os contratos internacionais, o mecanismo de poder é a troca desigual, a forma de juridicidade é o direito sistémico (as normas muitas vezes não escritas e não expressas que regulam as relações desiguais entre Estados e entre empresas no plano internacional) e o modo de racionalidade é a maximização da eficácia.

A justificação teórica deste quadro taxonómico (ver Quadro) está feita noutro lugar (Santos, 1985). Para a análise empreendida nesta seção basta dizer que estes quatro contextos, apesar de estruturalmente autônomos no plano teórico, estão articulados entre si e interpenetram-se de múltiplas formas. Os modos de co-determinação são complexos e não são exatamente os mesmos no que respeita aos países capitalistas centrais e aos países periféricos. Cada um destes contextos é um “mundo da vida” servido por um saber comum, é, em suma, uma comunidade de saber.

Cada um destes contextos é, para o que aqui nos interessa, uma comunidade de saber jurídico e de decisão jurídica.

O contexto da cidadania é o contexto dominante na sociedade moderna, em grande medida porque a sua forma de direito, o direito oficial estatal, tem a prerrogativa de interferir nos direitos nativos dos restantes contextos. Cada um destes contextos é, simultaneamente, sujeito e objeto de saberes jurídicos, autor de decisões jurídicas próprias e destinatário de decisões jurídicas alheias.

Por exemplo, no contexto doméstico justapõem-se, confrontam-

se e interpenetram-se o direito doméstico “nativo” e o direito oficial da família, tal como no contexto da produção se justapõem, confrontam e interpenetram o direito “nativo” da produção (o código da fábrica, o regulamento da empresa) e o direito oficial do trabalho, o direito comercial e o direito econômico.

Nesta concepção, a dominância do direito oficial estatal pressupõe, ao contrário do que proclama a dogmática jurídica, a sua não exclusividade e a sua não unicidade. O direito oficial atua, tanto no momento da sua produção como no da sua aplicação, por processos de negociação com os direitos dos restantes contextos. Trata-se de uma negociação autoritária, porque feita a partir de um centro de poder hegemônico, mas a sua eficácia reside precisamente em ter de negociar com os direitos emergentes das relações sociais em que se traduzem os diferentes contextos sociais. Esta negociação, ou subjugação negociada, explica também que o direito oficial não seja o único e se constitua em tantos modos de juridicidade quantas as interações com os direitos não oficiais em que se envolve.

A pluralidade de ordens jurídicos assim concebidas permite compreender muitas das vicissitudes do reformismo jurídico, sobretudo nos países periféricos e semiperiféricos. Quanto maior é o poder negocial dos diferentes contextos sociais perante o contexto da cidadania, mais falaciosa será a idéia de que basta mudar o direito estatal para mudar a realidade social. Ora este poder negocial tende a ser maior nos países periféricos e semiperiféricos, uma realidade que a ciência política convencional designa, inadequadamente, por “deficiente penetração do Estado”. Em vez disto, a concepção que aqui proponho supõe a superação da dicotomia Estado-sociedade civil na medida em que cada um dos contextos contém, de modos diversos e com intensidades diferentes, características do Estado e da sociedade civil.

Porque a sociedade moderna parece tender para a contingência, a negociação tende a determinar a

configuração concreta de cada contexto social em cada momento e lugar. No entanto, a contingência é parcial e por isso a negociação é sempre, em maior ou menor medida, autoritária. A dominância do espaço de cidadania (e, de algum modo, do espaço mundial nos países dependentes, periféricos ou semiperiféricos) é uma das marcas estruturais da sociedade contemporânea. A outra reside na dispersão controlada dos contextos estruturais e só ela nos permite propor uma compreensão sociológica nova do fenómeno jurídico. Se os contextos fossem adicionados até ao infinito e, com eles, as formas de direito, e se a todos fosse atribuído o mesmo significado sociológico, teríamos regressado, por um trabalhoso e inútil desvio, aos braços da teoria política liberal clássica: se o direito estivesse em toda a parte, não estaria em parte nenhuma. Exceto, claro, na parte que esta teoria converteu em totalidade, isto é, no Estado.

A dispersão controlada do direito aqui proposta tem duas implicações principais. A primeira é que o direito territorial ou direito oficial estatal, sendo embora o direito dominante na sociedade moderna, partilha o campo da juridicidade com outras formas de direito, e nessa medida é um direito *relativo*, parcial. Nas condições em que o direito estatal se autoconstruiu, a sua relativização implica necessariamente a sua trivialização e vulgarização e, com elas, a trivialização e a vulgarização do autoconhecimento que sobre ele foi edificado, a dogmática jurídica. A segunda é que, mesmo nos Estados democráticos, a juridicidade moderna só muito parcialmente é uma juridicidade democrática. De fato, das quatro formas de direito, só o direito estatal incorporou explicitamente algumas das reivindicações democráticas dos movimentos emancipatórios da modernidade. Em consequência, o direito doméstico, o direito da produção e o direito sistêmico são muito mais despoticos que o direito estatal. Ao converter o direito estatal em direito único, a teoria política liberal pode converter a sua relativa de-



mocratização em democratização universal e assim ocultar eficazmente o despotismo das restantes ordens jurídicas e, conseqüentemente, o despotismo das relações sociais reguladas por elas, aquém ou além do direito estatal. A compreensão pós-moderna do direito parte da necessidade de desocultar o despotismo “não oficial” da vida jurídica.

A FENOMENOLOGIA DO SUJEITO DE DIREITO: A INTERLEGALIDADE

A análise do pluralismo jurídico revela-nos que, enquanto sujeitos de direito, vivemos em diferentes comunidades jurídicas organizadas em redes de legalidade, ora paralelas, ora sobrepostas, ora complementares, ora antagônicas. A nossa prática social é, assim, uma configuração de direitos. Cada um deles tem uma espacialidade e uma temporalidade próprias. Mas, dado que as espacialidades são porosas e se interpenetram e que os diferentes direitos não são sincrônicos, as configurações de sentidos jurídicos que pomos em ação nos diferentes contextos da nossa prática social são frequentemente complexas misturas, concepções jurídicas discrepantes e de normas de gerações diferentes, umas novas, outras velhas, umas emergentes, outras em declínio, umas nativas, outras importadas, umas testemunhais, outras impostas. Talvez mais que em nenhuma outra época, vivemos num tempo de porosidade e, portanto, também de porosidade jurídica, de

UM MAPA ESTRUTURAL DAS SOCIEDADES CAPITALISTAS

ELEMENTOS BÁSICOS CONTEXTOS ESTRUTURAS	UNIDADE DE	FORMA	MECANISMO	FORMA	MODO
	PRÁTICA SOCIAL	INSTITUCIONAL	DO PODER	DE DIREITO	DE RACIONALIDADE
domesticidade	família	casamento/	patriarcado	direito	maximização
		parentesco		doméstico	do afeto
produção	classe	fábrica/	exploração	direito	maximização
		empresa		da produção	do lucro
cidadania	indivíduo	Estado	dominação	direito	maximização
				territorial	da lealdade
mundialidade	nação	agências	troca	direito	maximização
		e acordos internacionais		sistêmico	da eficácia



um direito poroso constituído por múltiplas redes de juridicidades que nos forcem a constantes transições e transgressões. A vida sociojurídica do fim do século é, assim, constituída pela interseção de diferentes linhas de fronteiras jurídicas, fronteiras porosas e, como tal, simultaneamente abertas e fechadas. A esta interseção chamo interlegalidade, a dimensão fenomenológica do pluralismo jurídico.

A este nível, a questão principal é a de saber quem é o sujeito desta interlegalidade. Não é, por certo, o indivíduo abstrato que a teoria jurídico-política liberal converteu em sujeito universal de direito, pois esse respeita apenas a um dos direitos (o direito territorial, ou seja, o direito oficial estatal) que compõem as configurações de juridicidades acima referidas. O sujeito da interlegalidade tem de ser, ele próprio, uma configuração de subjetividade, e as quatro subjetividades básicas, que identifiquei, são, além da subjetividade individual, a subjetividade da nação. Para além destas, so-

mos provavelmente muitas outras. No entanto, apesar de concordar com Agnes Heller (1987: 15) que a diferenciação da subjetividade é uma variável histórica, penso que tal diferenciação não é nem infinita nem caótica. Daí a identificação de quatro subjetividades estruturais onde se fundam todas as demais.

Nenhum de nós é uma configuração fixa de subjetividades. Pelo contrário, a mutação é constante em função das condições que contextualizam a nossa prática social. Cada atuação social tem um vínculo privilegiado com um dos quatro contextos estruturais, e esse vínculo determina qual das subjetividades estruturais organizará, naquela atuação concreta, a específica configuração de subjetividades com que nos apropriamos da nossa prática. Quando tento disciplinar os meus filhos, esta prática tem um vínculo privilegiado com o contexto doméstico. Consequentemente, a minha subjetividade familiar predominará nesta prática. No entanto, nela, não deixarei também de

ser membro da classe média, um cidadão e um português.

As redes de legalidade são, assim também, redes de subjetividades. Entre o individualismo e o coletivismo proponho o coletivismo da subjetividade como uma das vias possíveis de construção de uma nova teoria da subjetividade.

O coletivismo matricial do sujeito individual é a condição de possibilidade da construção de sujeitos coletivos de direito, sejam eles trabalhadores, consumidores, mulheres, ecologistas, pacifistas, etc. Sujeitos coletivos em que a subjetividade dos seus integrantes, porque coletiva de raiz, não corre o risco de se deixar dissolver num coletivismo abstrato e, portanto, tão individualista quanto o individualismo. Esta concepção e as práticas sociais que ela cauciona permitem regressar ao individualismo, mas não de um modo individualista. Este é, aliás, em meu entender, um dos pilares de uma teoria crítica pós-moderna.

Humanidades

O FIM DO FETICHISMO JURÍDICO: OS DIREITOS HUMANOS COMO PRÁTICA MICRORREVOLUCIONÁRIA

A concepção do pluralismo jurídico e da interlegalidade aqui proposta conduz a uma certa trivialização do direito em geral e do direito oficial estatal em particular. A aura que este direito conquistou na modernidade e o monopólio do cânone jurídico que lhe foi atribuído são frontalmente contestados por uma concepção anti-aurática e pluralista do direito. A sua relativização no interior das diferentes configurações de juridicidade produz, assim, um aspecto de descanonização. Por esta razão, a concepção aqui proposta, ao mesmo tempo que alarga significativamente o campo jurídico, põe fim ao fetichismo jurídico, entendido como a conversão do direito e da legalidade estatais no único mecanismo de transformação social.

Aliás, o fetichismo jurídico tem vindo ultimamente sendo questionado no plano social, pelo que, do que se trata aqui é de teorizar esse declínio e apontar as suas consequências práticas. Pode-se dizer que nos países periféricos o fetichismo nunca foi um programa hegemônico. Durante muito tempo, foi contestado pela presença forte do modelo revolucionário da transformação social. Hoje, é contestado, quer pelo uso pragmático, alternativo, do direito nas novas e inovadoras práticas jurídicas, quase sempre de base comunitária, quer porque a discrepância ao nível do direito estatal, entre os quadros legais ("law in books") e as práticas sociais ("law in action") é cada vez mais gritante e socialmente visível. Nos países centrais, o fetichismo jurídico só foi hegemônico no período do capitalismo organizado por via do privilégio concedido nesse período ao reformismo como modelo de transformação social. No período que vivemos hoje, o período do capitalismo desorganizado, este modelo é posto em causa, quer à esquerda (porque ficou muito aquém das promessas, porque reduziu a complexidade so-

cial, porque transformou cidadãos autônomos em clientes), quer à direita (porque, através dele, o Estado "ocupou" a sociedade civil, porque os seus custos sociais nunca foram devidamente avaliados, porque a transformação social não deve ser imposta e deve antes ser produto de negociação entre as partes interessadas por mais desigual que seja o poder entre elas).

Com o fim do fetichismo jurídico adquirem maior credibilidade novas formas de prática emancipatória, nomeadamente aquelas em que se misturam momentos de legalidade com momentos de ilegalidade. As redes e as configurações de legalidades aqui propostas implicam que as nossas práticas sociojurídicas incluem sempre momentos da ilegalidade. A porosidade das diferentes ordens jurídicas obriga-nos a constantes transições e transgressões. O respeito por algumas fronteiras jurídicas acarreta a violação de outras. Somos, pois, neste sentido, não só interlegais, como também transgressores compulsivos. Mas, se estamos condenados à transgressão, nunca estamos, à partida, condenados às transgressões em que efetivamente incorremos. As transgressões concretas são sempre produto de uma negociação e de um juízo políticos e têm, por isso, um impacto político, por mais invisível ou por mais insignificante que seja.

Nesta perspectiva, adquirem importância central duas questões: a questão dos critérios do juízo político e a questão das formas e meios de negociação. Mas a resposta a qualquer destas questões pressupõe que seja respondida uma outra, mais básica, a da definição do *campo político*. A teoria política liberal clássica reduziu o poder ao poder político, e este, ao poder do Estado. A hiperpolitização do Estado é o outro lado da despolitização da sociedade civil. A redução do campo político ao campo do Estado confinou a este último o âmbito das lutas pela democratização do poder e ocultou o caráter despótico das relações de poder nos diferentes contextos da prática social.

A concepção dos contextos estruturais da prática social pretende oferecer uma alternativa à teoria política liberal clássica. Cada contexto estrutural é caracterizado por um mecanismo de poder. As nossas práticas sociais, do mesmo modo que constituem configurações de juridicidades, constituem também configurações de poderes, de patriarcado, exploração, dominação e troca desigual, e o privilégio concebido a uma destas formas de poder depende, tal como no caso do direito, das relações privilegiadas da prática concreta com o respectivo contexto estrutural. Consideradas isoladamente, nenhuma destas formas de poder é política. Políticas são as redes ou as configurações de poderes, criadas e recriadas nas relações sociais.

São elas, pois, que delimitam o campo político, um campo significativamente mais amplo que o campo político liberal clássico, mas, por outro lado, controladamente disperso e internamente diferenciado de modo a distinguir-se da politização anárquica das relações sociais à maneira de Foucault.

Definido o campo político, é possível responder às questões postas acima. Quanto aos *critérios do juízo político*, eles têm de ser necessariamente diferenciados, uma vez que as diferentes formas de poder geram formas de opressão estruturalmente diferentes e suscitam, por isso, diferentes formas de resistência. Com esta precaução, pode dizer-se que o critério geral de uma política emancipatória é a reciprocidade, já que o exercício do poder nas relações sociais se traduz sempre, de uma ou outra forma, na não-reciprocidade, ou seja, na possibilidade de alguém usar alguém para benefício próprio sem correr o risco de ser usado. As relações de poder são opostos da situação ideal de jogo. A *reciprocidade é a situação ideal de emancipação democrática*.

Porque são diferentes as configurações de poder na prática social concreta, diferentes são as lutas pela reciprocidade. A dimensão primordial destas lutas é cultural, uma vez que a reciprocidade pres-

supõe configurações relacionais alternativas, as quais, por seu lado, pressupõem interpretações alternativas da realidade existente. As lutas pela reciprocidade começam sempre pela transformação dos saberes constituídos pelos diferentes contextos estruturais da prática, de modo a gerar novas práticas interpretativas ao serviço de novas comunidades de sujeitos socialmente mais competentes. As lutas pela reciprocidade começam, assim, pela reciprocidade no interior das configurações de subjetividades. O primeiro inimigo é o inimigo interno e vence-se pela educação no seio das comunidades interpretativas alternativas.

As definições alternativas da realidade exigem uma hermenêutica negativa que proceda à desocultação dos mecanismos de poder e uma hermenêutica reconstrutiva que ofereça alternativas contra-hermenêuticas credíveis. Cada mecanismo de poder tem uma forma própria de ocultação: o patriarcado oculta-se sob a forma da afetividade, a exploração, sob a forma de retribuição; a dominação, sob a forma de igualdade; a troca desigual, sob a forma da soberania. A luta cultural pela desocultação tem, pois, de ser diferenciada. As alternativas que ela permite desvelar constituem o horizonte em que têm lugar as negociações com vistas à constituição de configurações de relações sociais progressivamente mais recíprocas.

Trata-se, finalmente, de responder à questão da identificação das *formas e meios de negociação* ao dispor dos sujeitos, individuais e coletivos. A negociação terá por âmbito o campo jurídico aqui proposto e, portanto, envolverá cada uma das quatro formas estruturais de direito e em cada uma procurará enriquecer o conteúdo da reciprocidade das relações que se constituem sob a sua égide. A forma e os meios de negociação deverão ser privilegiadamente os direitos humanos enquanto expressão avançada de lutas pela reciprocidade até agora confinadas ao direito territorial estatal mas com virtualidades para se estenderem ao direito do-

méstico, ao direito da produção e ao direito sistêmico. Tais virtualidades foram até agora bloqueadas, nos países centrais pelo menos, pela hegemonia do reformismo, através da limitação do ideal democrático ao espaço da cidadania. A crise do reformismo e o consequente declínio do fetichismo jurídico oferecem oportunidades novas para imaginar lutas políticas de direitos humanos – tanto direitos civis e políticos, como direitos sociais e políticos, como ainda direitos culturais pós-materialistas – e de as levar à prática no espaço doméstico, no espaço da produção e no espaço mundial.

A prática dos direitos humanos, concebida deste modo, é uma prática contra-hegemônica, cuja eficácia depende da flexibilidade e da diferenciação internas com que se opõe às diferentes tradições hegemônicas que sustentam os quatro espaços jurídicos estruturais. Contra a tradição da aplicação técnica (violência com burocracia), dominante no direito territorial, há que opor a aplicação edificante do direito, uma aplicação em que o *know-how técnico* se subordine ao *know-how ético*. Contra a tradição de aplicação violenta informal (violência sem burocracia), dominante, de formas diferentes, nos outros três direitos estruturais, há que opor uma aplicação retórica informal.

Uma tal prática de direitos humanos é uma prática radical porque tem lugar nas diferentes configurações de legalidade e assume, portanto, a possibilidade de envolver práticas ilegais em qualquer dos direitos estruturais, incluindo no próprio direito estatal. É, pois, uma prática pós-reformista. Mas é também, de algum modo, uma prática pós-revolucionária, na medida em que privilegia a negociação em detrimento da ruptura e, quando recorre a esta última, a constrói como microrruptura feita de momentos de legalidade e de ilegalidade num contexto prático concreto, limitado. A radicalidade da prática dos direitos humanos aqui proposta reside acima de tudo em não ter fim e, como tal, em conceber cada luta concreta como um fim em si mes-

mo. É uma prática microrrevolucionária. Uma prática contingente, tão contingente como os sujeitos individuais e coletivos que se mobilizam para ela a partir das comunidades interpretativas onde se aprende a aspiração de reciprocidade.

Boaventura de Sousa Santos é professor da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e do Centro de Estudos Sociais.

Nota

1. Uma análise do projeto da modernidade e da sua crise, com especial incidência no direito e na política, pode-se ler em Santos (1987a, 1988).

Referências Bibliográficas

- BERKSON, L. et al. *Managing State Courts*. St. Paul, West Publishing Co. 1977.
- BILLET, L. "Political Order and Economic Development: Reflections on Adam Smith's *Wealth of Nations*", *23 Political Studies*, 430, 1975.
- BLAKE, G. F. et al. *Criminal Justice Planning: An Introduction*. Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1977.
- CERRONI, U. "Formale e informale", *Scienza-società*, 23-24, 3, 1986.
- DICEY, A. V. *Law and Public Opinion in England*. Londres, MacMillan, 1948.
- GAMBLE, A. *An Introduction to Modern Social and Political Thought*. Londres, MacMillan, 1982.
- GINER, S. "The Withering Away of Civil Society?" *Praxis International*, 5, 247, 1985.
- GOLDMAN, J. et al. "Caseload Forecasting Models for Federal District Courts", *Journal of Legal Studies*, 5, 201, 1976.
- HAYEK, F. A. *Law, Legislation and Liberty*. Chicago, University of Chicago Press, 1979.
- HAYNES, P. *Judicial Planning: The Special Study Team Report, Two Years Later*. Washington, DC, Law Enforcement Assistance Administration, 1977.
- HELLER, A. "The Human Condition". *Thesis Eleven*, 16, 4, 1987.

- HEYDEBRAND, W. "The Technocratic Administration of Justice", in S. Spitzer (org.), *Research in Law and Sociology*, vol. 2, 29. 1979.
- HILFERDING, R. *Finance Capital: a Study of the Latest phase of Capitalist Development*. Londres, RKP. Publicado pela primeira vez em Viena em 1910 com o título *Das Finanzkapital: Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*. 1981.
- LAZERSON, M. "In the Halls of Justice, the Only Justice is in the Halls" In R. Abel (org.) *The Politics of Informal Justice*. Vol. 1. Nova Iorque, Academic Press, 119. 1982.
- OFFE, C. *Disorganized Capitalism*. Oxford, Polity Press. 1985.
- SANTOS, B. S. "The Law of the Oppressed: the Construction and Reproduction of Legality in Pasargada", *Law and Society Review* 12, 5. 1977.
- SANTOS, B. S. "O discurso e o poder. Ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica", *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra* (Número Especial). 1980.
- SANTOS, B. S. "O direito e a comunidade: as transformações recentes da natureza do poder nos países capitalistas avançados", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 10, 9. 1982b.
- SANTOS, B. S. *A justiça popular em Cabo Verde*. Coimbra, Centro de Estudos Sociais. 1984.
- SANTOS, B. S. "On Modes of Production of Law and Social Power", *International Journal of Sociology of Law*, 13, 299. 1985a.
- SANTOS, B. S. "The Postmodern Transition: Law and Politics". Amherst College. 1987a.
- SANTOS, B. S. "O Estado, a sociedade e as políticas sociais: O caso das políticas de saúde", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 23, 13. 1987b.
- SANTOS, B. S. "O social e o político na transição pós-moderna", *Oficina do CES*, 1. 1988.
- SANTOS, B. S. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Porto, Afrontamento. 1989.
- SMITH, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nation*. Nova Iorque, Modern Library. 1937.
- MILL, J. S. *Principles of Political Economy*, Londres. 1921.
- TAYLOR, A. J. *Laissez-Faire and State in Nineteenth Century Britain*. Londres, MacMillan. 1972.
- VINER, J. "Adam Smith and Laissez-Faire", 35 *The Journal of Political Economy*, 198. 1927.

Resumen

El Estado y el Derecho en la transición posmoderna: un nuevo sentido común sobre el poder y el Derecho

El proyecto de la modernidad es fértil en dicotomías, algunas de las cuales sirven de base a la sociología política y a la sociología del derecho (Estado/sociedad civil; formal/informal; público/privado). Considerando que esas dicotomías son hoy menos útiles de lo que ya fueron, se presentan, en este trabajo, algunas alternativas teóricas sobre los modos de producción del poder y del Derecho, capaces, en un tiempo determinado, de conducir a un nuevo sentido común político y jurídico, que enfatice las tareas de emancipación sobre las de regulación.

Abstract

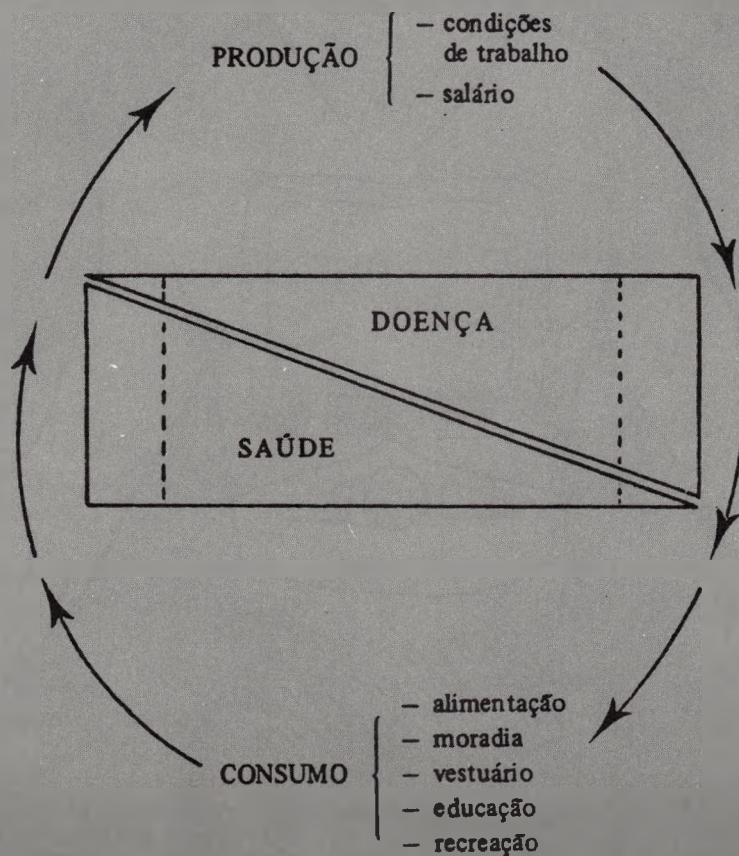
The state and the law in the post-modern transition phase: Towards a new common sense regarding power and the law

The project of modernity is rife with dichotomies, some of which serve to underpin political sociology and the sociology of law (State/civil society; formal/informal; public/private). Taking the idea that these dichotomies are less useful nowadays than they once were as a starting point, a number of theoretical alternatives regarding the means of generating power and the law put forward. These alternatives are presented as being capable of producing a new specie of political and juridical common sense, after a time; one that gives tasks of emancipation priority over tasks of regulation.

AVISO AOS LEITORES

Na revista *Humanidades* volume 7 número 1, publicamos um artigo de autoria do professor Volnei Garrafa, intitulado "O Processo Saúde-Doença". Por ocasião da montagem do texto, o quadro a que se refere o trecho final da página 73 foi omitido. Quando da detecção da falta, o número seguinte já encontrava-se montado, aguardando para entrar em gráfica, o que impediu que esta ressalva sabsse em nosso número anterior.

A PRODUÇÃO E O CONSUMO COMO DETERMINANTES DE RELAÇÕES NO PROCESSO SAÚDE-DOENÇA

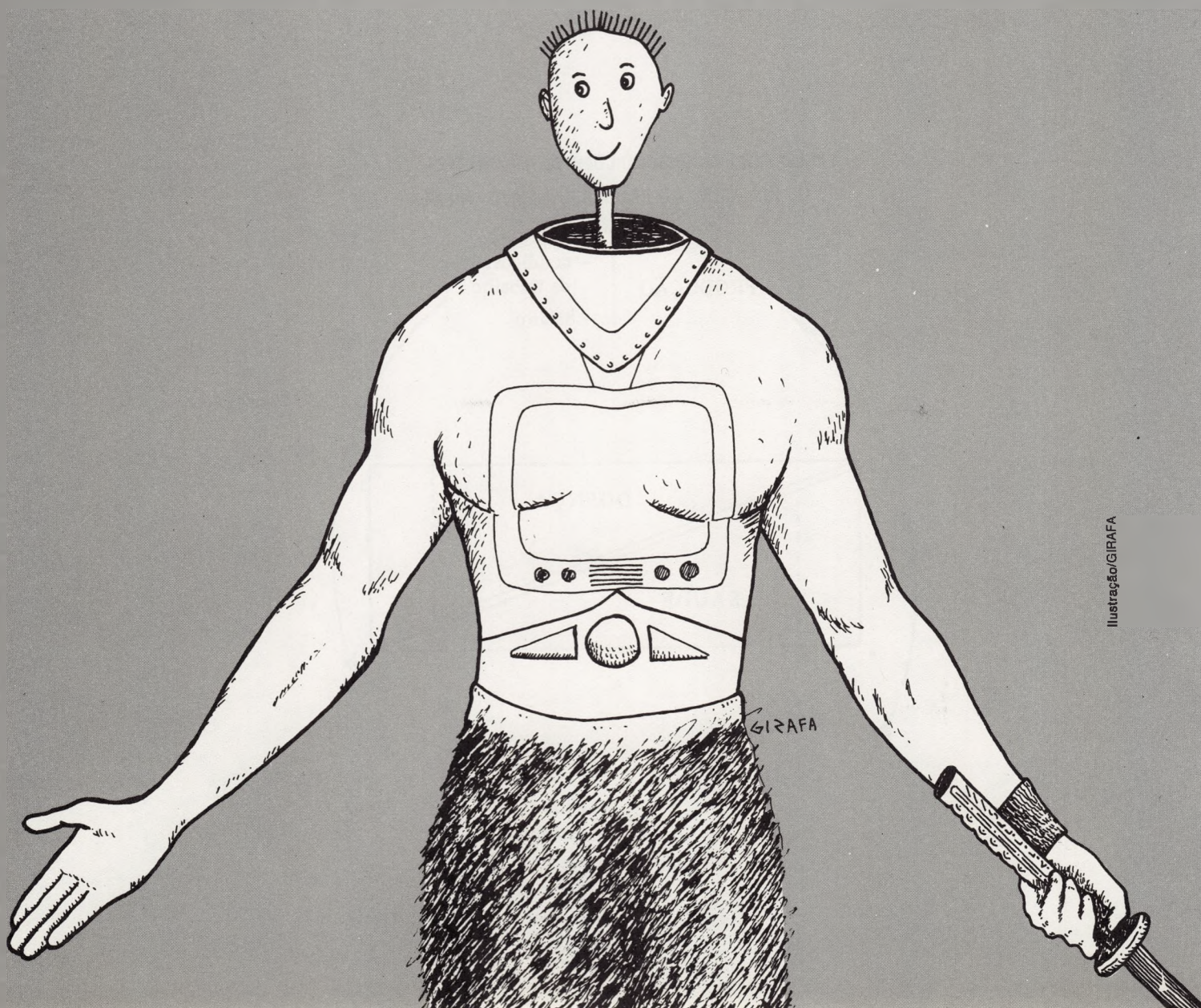


para além do bem e do mal

Rambo

é amigo de todas as crianças

Maria Luiza Belloni



Através de uma pesquisa intensiva realizada com alunos do ensino de 1º grau (3ª e 6ª séries), verificou-se que as questões morais – a identificação do Bem e do Mal, do que está certo ou errado – despertam especial interesse nas crianças desta faixa de idade. Os conteúdos transmitidos por diversos programas de televisão, exibidos para as crianças durante os dez meses da pesquisa, são retomados e reelaborados por elas que os incorporam a seus universos pessoais como valores e modelos de comportamento. Este fenômeno, entre outros, confirma a hipótese de que a televisão vem desempenhando um papel cada vez mais importante no processo de socialização das novas gerações nas sociedades contemporâneas.

As crianças da Escola-Parque, SQS 304, do Plano Piloto de Brasília, sujeitos deste estudo, vivem uma etapa crucial de seu desenvolvimento, a fase da transição para uma moralidade autônoma. Isto explica por que as questões morais – presentes, explícitas e às vezes enfatizadas – propostas pelos programas televisuais, especialmente os desenhos animados, foram retomadas enfaticamente pelas crianças.

A equipe de pesquisa deste estudo (Laboratório de Televisão) trabalhou durante dois meses com o mesmo grupo de 90 crianças (de 8 a 16 anos, 58% de 8 a 11 anos), na escola, onde a pesquisa fazia parte da disciplina *Educação Artística* (música, teatro, desenho). As crianças assistiam a um programa proposto pela pesquisa e respondiam a um questionário sobre a mensagem. Os conteúdos do programa eram retomados como tema das atividades desenvolvidas em seguida. Estas atividades consistiam na concepção, organização e apresentação de um pequeno espetáculo de música, dança ou teatro¹.

Concebida como um estudo exploratório e proposta às crianças como uma atividade escolar, a pesquisa apresentava questões gerais (pouco diretivas e admitindo sempre respostas abertas) de dois tipos: cognitivas, visando verificar o grau de compreensão das mensagens, e de opinião, buscando conhecer os julgamentos morais e as identificações afetivas das crianças quanto às situações e personagens.

Os temas mais importantes tratados por nossa análise são o resultado desta combinação entre as questões propostas e o interesse muito seletivo das crianças, que praticamente só respondiam às questões que lhes interessavam. Este interesse seletivo nos mostrou, por um lado, a recorrência de certos conteúdos, e por outro, que as crianças reagem de maneira participativa e afetiva quando elas se sentem diretamente envolvidas pelos temas propostos pelos programas televisuais.

Um grande tema aparece como uma síntese, reelaborada pelas crianças, das mensagens socializadoras presentes nos programas infantis da televisão: a questão do Bem e do Mal, que parece resumir para a criança sua preocupação em compreender as normas e os valores dominantes em seu meio ambiente e em se apropriar deles.

Os programas utilizados pela pesquisa têm intenções nitidamente socializadoras que são percebidas pelas crianças. Produzidos para o mercado internacional, estes programas apresentam uma estrutura narrativa muito simplificada e conteúdos recorrentes. Esta pobreza semântica é compensada (nos melhores casos) por uma grande riqueza de detalhes visuais, de efeitos especiais e, às vezes, pela qualidade do desenho².

As *redações* das crianças (duas frases livres no começo do questionário) nos revelaram de safda a importância da questão moral de base: saber o que é o bem e o que é o mal; identificar os personagens bons e maus. As crianças identificam facilmente os conteúdos socializadores e os reelaboram seja sob a forma de princípios morais genéricos (valores), seja sob a forma de modelos de comportamento que elas adaptam diretamente à sua experiência de vida.

A partir de um episódio do desenho animado *Thundercats*, por exemplo, as crianças fazem espontaneamente a síntese da mensagem socializadora:

- O Bem vence sempre o Mal.
- *Thundercats* lutou contra o Mal e venceu.
- O desenho animado nos deu uma lição: o Bem vence sempre o Mal, mesmo se o Mal é maior do que o Bem.
- Lutar contra a violência, pela paz e por um mundo melhor são as coisas fundamentais para o ser humano.

Ora, para o espectador não avisado e sobretudo não habituado a estas mensagens, estes valores não são nada explícitos no desenho animado proposto – onde se trata de um duelo entre o herói *Thundercats* (Lion) e seu eterno inimigo *Moon Ra*, travestido para a ocasião em Rei Artur e armado da invencível espada *Excalibur*.

Esta interpretação foi expressa pela maioria das crianças que, conhecendo os heróis e as histórias (sempre as mesmas: as forças do Bem ameaçadas pelas forças do Mal), são capazes de sintetizar tão facilmente os valores presentes na mensagem. Esta interpretação aparece nas frases espontâneas e também

nas respostas a questões precisas relativas a certas situações, que buscavam verificar os aspectos cognitivos. Assim, as crianças nos ensinam, por exemplo, que o herói Lion foi salvo no combate simplesmente porque *ele é do Bem e os guerreiros que pertencem ao Bem são sempre vencedores*, quando a questão se referia mais aos detalhes da luta, visando verificar o grau de percepção cognitiva da cena.

Entre os defensores do Bem, Rambo aparece como um dos maiores e mais amados pelas crianças. Rambo é um herói muito forte, mas natural: é um homem e não um robô; sua força extraordinária provém da disciplina e do treinamento, e não de poderes mágicos simbolizados por objetos-fetiches (como espada dos *Thundercats* ou de *He Man*). Ele é um soldado de uma força de elite – a força da Liberdade – chamada pelo governo cada vez que uma questão muito grave torna necessária uma intervenção muito arriscada, exigindo força e inteligência extraordinárias. Rambo é um herói ao qual a criança pode facilmente se identificar: em princípio suas virtudes estão ao alcance de todos.

No discurso espontâneo das crianças, a identificação de Rambo como guerreiro do Bem é clara e se observa aqui o mesmo fenômeno de síntese dos valores genéricos já mencionado, enriquecido de dois elementos novos: a ênfase nas qualidades do herói, muitas vezes expressa afetivamente; e a identificação mais social e mais concreta do Bem com a pátria ou a humanidade.

- *Rambo vai defender o Bem.*
- *Rambo mais uma vez venceu Orlock: mais uma vez ele salvou a humanidade de uma grande ameaça.*
- *Rambo é o representante da Pátria; ele luta por sua Pátria.*
- *Rambo foi muito corajoso. Eu amo Rambo.*
- *Rambo salvou uma vida. Rambo é o amigo de todas as crianças.*
- *Rambo conseguiu mais uma vez. Rambo é um herói.*

A moral da história – o Bem é sempre ameaçado pelo Mal – é explicitada ao fim do episódio pelo próprio Rambo, e é percebida claramente pelas crianças:

- *Rambo é um grande herói que defende o mundo.*
- *Sempre haverá pessoas que gostam de destruir a vida de todos.*

As crianças percebem também os modelos de comportamento propostos pelas mensagens, e às vezes os reelaboram integrando-os diretamente a seu mundo cotidiano. Certas situações são interpretadas a partir da experiência vivida e a moral da história é

expressa através de fórmulas do tipo *devemos...* ou *não devemos...*

Por exemplo, a propósito do duelo do desenho *Thundercats*, encontramos muitas frases espontâneas como estas:

- *Hoje eu e Moon Ra aprendemos uma lição: não lutar contra as pessoas..*
- *Não se deve sempre aceitar os desafios porque a gente pode correr risco.*

Na primeira frase, a criança se identifica com o personagem mau e declara ter aprendido a norma correta: não provocar brigas. Na segunda, há identificação com o herói, e a frase reproduz exatamente a moral da história, explicitada pelo herói Lion que, ao fim do episódio, faz sua autocrítica: por orgulho, aceitando impulsivamente o desafio de Moon Ra, ele pôs em perigo sua vida e a de seus amigos e, por consequência, o reino do Bem em geral, que ele deve defender.

Os modelos de comportamento são ainda mais explícitos no episódio do desenho animado *He Man*, onde se trata de ajudar um amigo em dificuldades. O amigo é Gorpo, um personagem simpático – criatura semi-invisível dotada de poderes mágicos – espécie de bufão da Corte do Rei. Tendo perdido sua mágica, Gorpo está triste e deprimido, porque ele pensa que sem seus poderes (que lhe permitem divertir as pessoas e dar-lhes presentes) ele não será mais querido por ninguém. *He Man* vai ajudá-lo a recuperar sua força mágica, roubada por um feiticeiro malvado, ao mesmo tempo em que o consola, assegurando-lhe a amizade de todos, independentemente de seus poderes mágicos.

A moral da história é explicitada por Gorpo, ao fim do episódio: *devemos amar as pessoas pelo que elas são e não pelo que elas podem nos oferecer.*

Estes modelos de comportamento, muito próximos do universo infantil, são facilmente compreendidos pela maioria das crianças, reelaborados a partir de suas experiências pessoais, e expressos com uma clareza surpreendente:

- *Nós não precisamos ser palhaço ou mágico; todas as pessoas gostam de você, Gorpo.*
- *Devemos gostar das pessoas pelo que elas são.*
- *A gente não precisa ser palhaço e nem dar presentes para ser querido por todos. A gente nunca deve ser egoísta.*

Nesta última frase a criança consegue reproduzir os dois modelos de comportamento propostos pelo desenho animado: não basear sua afeição no interesse e também não ser egoísta. Este último modelo é proposto secundariamente, através da autocrítica de

Gorpo que lamenta ter colocado seus amigos em perigo por egoísmo, para recuperar sua força mágica.

Ainda mais próximo das crianças, o herói da série americana *Pequeno Mestre* é uma criança em carne e osso, dotada de força e habilidade extraordinárias, *expert* no manejo das artes marciais. Trata-se de um menino asiático (provavelmente vietnamita) adotado por um policial americano: uma criança bem real, vivendo um processo de adaptação a um universo de socialização novo, estrangeiro e às vezes hostil (ele é desprezado e tratado de *China* por algumas outras crianças). O episódio utilizado mostra uma briga na escola, onde o Pequeno Mestre é obrigado a utilizar sua força para se defender da provocação de um novo aluno brigão (Jason). O incidente acaba envolvendo os pais (o título do episódio é simplesmente *Meu pai é maior do que o seu*), e o desfecho é uma luta sensacional (com todos os ingredientes das séries policiais americanas) em um restaurante, onde os dois meninos e seus respectivos pais celebravam as pazes.

Dois modelos de comportamento são claramente propostos pela mensagem: *as pessoas não devem ofender-se e brigar quando são desprezadas* (apelidos são apenas palavras); *as pessoas devem ser generosas e socorrer mesmo seus inimigos quando eles estão em perigo.*

O núcleo central da história é a interação difícil de duas crianças que devem adaptar-se a um novo meio ambiente: os dois meninos brigam duas vezes (sempre por provocação de Jason, o menino novo na escola, que mascara sua insegurança com a agressividade), mas, um dia, o Pequeno Mestre tem a oportunidade de salvar seu rival, perseguido por um bando de garotos maiores e mais fortes do que ele. O herói pode assim se mostrar generoso com seu inimigo e colocar suas artes marciais (suas virtudes) a serviço de uma causa nobre.

O discurso espontâneo, expresso nas frases livres, revela claramente o interesse das crianças por estas questões morais mais sutis, e complexas (não maniqueístas) que os tocam de muito perto: as relações com os pares e as regras desta interação. Generosidade com os inimigos? Esta não é uma norma evidente para as crianças, embora a maioria delas reconheça que a norma é correta, porque seguida (obedecida) pelo herói que é totalmente positivo (na segunda briga ele não reage e apanha para mostrar sua boa vontade). Pequeno Mestre é um herói que suscita um forte sentimento de identificação, por isso o modelo de comportamento é aceito como correto, mesmo contrariando os sentimentos espontâneos da criança.

A cena mais referida nas frases livres é a briga vitoriosa contra o bando de adolescentes malvados, onde o Pequeno Mestre salva seu rival e torna-se seu amigo. Estimulados por uma questão a se imaginarem em uma situação semelhante, as crianças (88%) declaram que elas se comportariam exatamente como o herói, isto é, com generosidade para com um rival. As razões apresentadas para justificar esta escolha se referem tanto a valores (31%) quanto a modelos de

comportamento (29%) como podemos perceber nos exemplos a seguir:

- *Porque todas as pessoas têm que ajudar as outras pessoas que precisam.*
- *Porque era uma covardia quatro garotos baterem num só.*
- *Porque apesar de ele não ser meu amigo, eu não deixaria ele morrer.*
- *Para mostrar que sou humilde e não sou mal-educado.*

Algumas crianças percebem também as consequências imediatas do modelo de comportamento em questão:

- *Porque aí ele ficava meu amigo.*

Utilizado como uma espécie de controle, o desenho animado educativo escapa completamente ao modelo dos três desenhos comerciais: é um programa gentil, com um ritmo bem mais lento, o desenho num estilo infantil e sem nenhuma situação de violência. Este desenho animado conta a conhecida fábula *A cigarra e a formiga*, de maneira não maniqueísta, apresentando os dois personagens sob aspectos simpáticos. A moral da história não é explicitada pelo desenho, mas lembrada pela apresentadora do programa que cita um provérbio com uma significação próxima (*Deus ajuda quem cedo madruga*) fornecendo uma pista para que as crianças descubram a moral da fábula.

Não por acaso, o discurso das crianças a propósito deste programa reproduz menos claramente a mensagem socializadora e, sobretudo, nem todas elas estão de acordo com a moral proposta pela história: 35% não aprovam de modo algum a atitude da formiga (recusando-se a ajudar a cigarra no inverno), e mesmo aqueles que concordam exprimem muitas dúvidas sobre a correção moral deste comportamento, considerado como egoísta.

Com efeito, encontramos, nas respostas e frases livres, muitos julgamentos contraditórios ou divididos a respeito da atitude dos personagens da fábula, que colocam questões importantes para a compreensão das normas que regem o mundo social: *É verdade que a cigarra cantava e dançava, mas a música e a dança não são trabalhos?* Ou então: *Somos sempre punidos quando nos divertimos?* Ou ainda: *Certo, a formiga trabalhou duro para economizar, mas isto lhe dá o direito de ser egoísta e insensível às necessidades da cigarra?* Como aplicar estes modelos ao mundo vivido? As atividades realizadas após a aplicação do questionário deram lugar a discussões muito animadas.

Uma das frases espontâneas revela bem a dimensão da dúvida, típica da fase de transição para autonomia moral:

O desenho ensina algumas coisas, como quem trabalha come, quem não trabalha passa fome. Exatamente o contrário do real.

Esta frase, interpretação espontânea de uma menina de 11 anos, é um exemplo da capacidade de as crianças desenvolverem uma reflexão crítica sobre as mensagens televisivas. A criança busca compreender seu universo pessoal a partir dos valores e modelos percebidos na televisão. As contradições entre sua experiência vivida, sua própria percepção do real, e o que ela vê na telinha provocam dúvidas, colocam em questão a credibilidade que ela atribui à televisão, mas também sua própria capacidade de compreender a realidade.

Uma outra questão moral parece interessar nossos jovens sujeitos: as relações entre os fins – nobres – e os meios – legítimos – utilizados para defendê-los. O desenho animado *He Man* apresentava uma situação muito pertinente para discutir esta questão. Apanhado em uma armadilha com seu amigo Gorpo, no castelo de Zalt, o feiticeiro malvado, *He Man* usa um estratagemma (um truque) para se salvar: ele mente a Zalt e consegue assim recuperar sua espada e escapar.

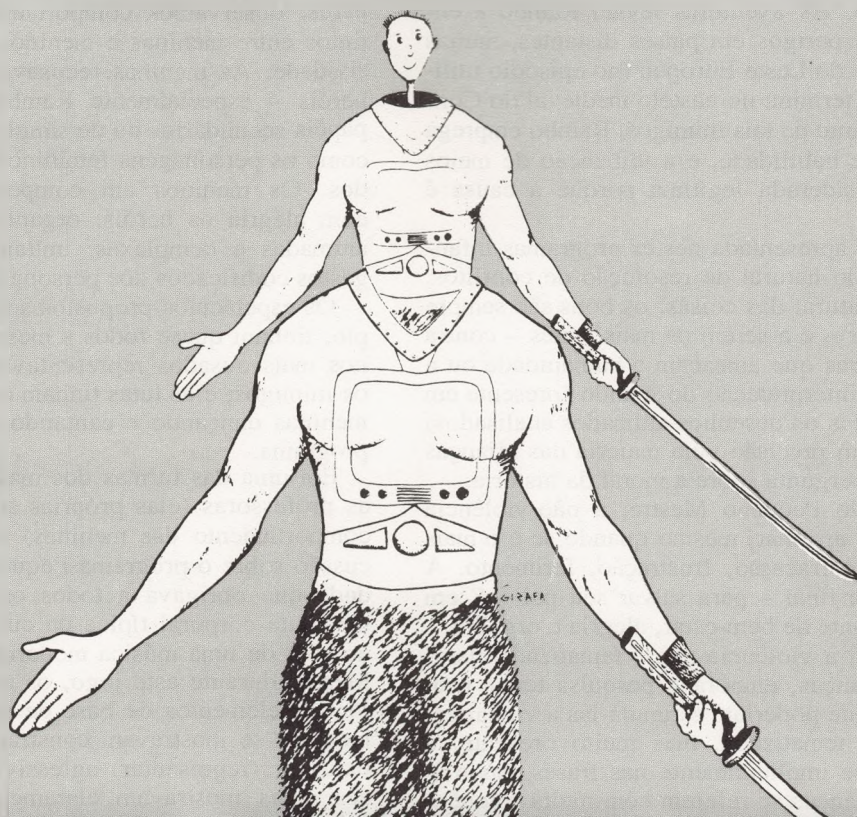
Aqui não há dúvidas: 96% das crianças concordam com a utilização da mentira para salvar a pele, o que é natural. O mais interessante, no entanto, é que as razões apresentadas para justificar suas opiniões não fazem apelo ao direito de legítima defesa, mas ao maniqueísmo moral de base: utilizar a mentira se justifica porque *He Man pertence ao Bem* (72%) ou porque *Zalt pertence ao Mal* (27%).

Entre os heróis estudados, aquele que parece provocar a mais forte reação afetiva é Rambo: os meninos são entusiastas e as meninas admirativas.

O ponto forte deste desenho animado é a representação da violência: as aventuras são relatadas (em episódios de 20 a 22 minutos entrecortados de publicidades) através de uma sucessão de imagens e sons, encadeados em um ritmo vertiginoso, onde se alternam situações de extrema violência (explosões, tiroteios, lutas corporais) e diálogos explicativos, resumidos e simplificados, pobres em detalhes, imaginação e até mesmo em vocabulário. A violência aparece nas aventuras de Rambo como o único meio de defender o Bem *sempre ameaçado pelas forças do Mal*. Utilizada em favor das causas nobres, a violência é legítima.

O Bem é facilmente identificado pelas crianças, que não têm dúvidas a este respeito: ele está sempre do lado dos heróis. Nos desenhos animados o Bem é identificado com a ordem estabelecida, representada por uma autoridade à qual os heróis estão submetidos: em *He Man*, a autoridade é representada pelo Rei e pela Rainha. Em *Rambo*, ela é muito mais palpável, mais próxima da realidade das crianças: é o governo e seus exércitos.

Este governo é aquele de um país ocidental, rico e de raça branca (como os Estados Unidos), e os inimigos são com frequência terroristas e guerrilheiros do



Em seus estudos sobre o desenvolvimento moral, Piaget elabora um modelo de gênese das estruturas da consciência infantil, que permite a aceitação, a rejeição e o julgamento de situações sociais reguladas por normas e valores. O desenvolvimento moral, segundo este modelo, se realiza em quatro fases: pré-moral (4 a 5 anos); de moralidade heterônica (5 a 8 anos); de transição (8 a 10 anos); e de moralidade autônoma (a partir de 10, 12 anos).

As estruturas morais se desenvolvem a partir da percepção do contexto social pelas crianças. A criança amadurece e interage com seu meio ambiente, e reconhece progressivamente a especificidade das relações sociais que a rodeiam. Ela aprende a vê-las como o resultado de um consenso. Ela aprenderá mais tarde que estas regras não são imutáveis, mas impostas como modelos de comportamento e que a validade delas depende também de sua própria aprovação (Piaget).

Enquanto, para Durkheim, as normas são *atos sociais*, coisas que se impõem à consciência, à autonomia do indivíduo, limitando-se ao reconhecimento de sua necessidade, Piaget considera o desenvolvimento da moralidade na criança como um processo de maturação, enraizado biologicamente e realimentado pelo contexto social. Durante este processo, a criança pas-

sa por níveis progressivos de tomada de consciência. É durante a adolescência que a criança se dará conta do caráter obrigatório da norma, mas também de sua origem: o consenso.

Para Piaget, a autonomia do indivíduo não é sua submissão incondicional, mas antes sua liberdade em face da norma. Os estágios da moralidade infantil são construídos lenta e progressivamente na interação constante com o mundo exterior, ao qual a criança ajusta suas ações e representações, e ao qual ela se adapta.

Estudos mais recentes partem deste quadro de referência para estudar mais atentamente a influência do contexto social sobre o desenvolvimento moral, introduzindo o conceito de regressão. Segundo ele, uma criança que já chegou ao estágio de autonomia moral pode regredir a uma semi-autonomia típica da fase de transição. Esta regressão seria o resultado da influência dos fatores do contexto social. Se os valores do grupo no qual ela vive não incluem a autonomia moral (com relação a certos aspectos da interpretação da vida social), a criança tenderá a adaptar suas estruturas de consciência aos valores dominantes em seu meio ambiente, isto é, ela não fará uso de sua autonomia moral no que diz respeito a estes aspectos tabus (KOHLEBERG, LIMA e FREITAG).

Terceiro Mundo. As aventuras levam Rambo a enfrentar horríveis perigos em países distantes, muitas vezes nos países do Leste Europeu (no episódio utilizado a aventura termina no castelo medieval do Conde Drácula). Diante de tais inimigos, Rambo emprega toda sua força e habilidade, e a utilização de meios violentos é considerada legítima porque a causa é nobre.

A violência é apresentada nestes programas infantis como um meio natural de resolução de conflitos, está na ordem natural das coisas: os bons são sempre obrigados a lutar – e a serem os mais fortes – contra forças destruidoras que ameaçam a humanidade ou a sociedade. Esta interpretação do mundo (presente em praticamente todos os desenhos animados analisados) é explicitada com precisão pela maioria das crianças nas respostas à pergunta sobre a moral da história.

Na história do Pequeno Mestre, a não-violência (se deixar bater, apanhar, mesmo quando se é o mais forte) resulta em fracasso, frustração, ferimento. A violência da luta final – para salvar seu pai – é, em compensação, fonte de bem-estar, alegria e orgulho.

Curiosamente, a violência não é tematizada claramente pelas crianças, embora a pesquisa tenha proposto questões que poderiam estimulá-las a verbalizar o tema. Pouco tematizada, mas muito presente, a violência aparece implicitamente nas frases espontâneas onde as crianças se referem com muita frequência às cenas mais violentas, como aquelas de que mais gostaram.

A violência só é verbalizada negativamente: ela é criticada enquanto mensagem demasiado presente na televisão. Há crianças que não gostam, a quem essas imagens chocam e que exprimem este mal-estar. Mas elas são minoritárias. Como Sidnei, um menino de 13 anos, que declara: *Este desenho só mostra guerras; e eu já vi muitas guerras no Brasil e no mundo. Eu não gostei.*

Podemos nos perguntar de que guerras ele fala (no Brasil!) e se esta atitude crítica em face das imagens de violência é o resultado de um universo de socialização mais favorável ou de uma inclinação pessoal.

Se a violência não é verbalizada, tratada racionalmente, ela não está menos presente. Durante as atividades realizadas após a aplicação dos questionários, pudemos observar sinais de agitação bem mais acentuados após os programas Rambo e Pequeno Mestre: as crianças estavam mais excitadas, e tinham mais dificuldades em se organizar em grupos para preparar seu trabalho. Quando da apresentação dos espetáculos (que representavam as aventuras dos heróis), em certos momentos os meninos não conseguiam parar. As lutas mimetizadas, simuladas, adquiriam às vezes um caráter real.

Foi a respeito da violência que pudemos observar as únicas diferenças significativas entre meninos e meninas. Enquanto no discurso racional (questionário individual) não aparecem diferenças importantes entre as opiniões das moças e rapazes, durante as atividades de grupo, isto é, na interação com o grupo de

pares, observamos comportamentos claramente distintos entre meninas e meninos com relação à agressividade. As meninas recusavam-se a representar os heróis – especialmente Rambo – reservando-se os papéis secundários ou de simples cenário, exatamente como os personagens femininos dos desenhos animados. Os meninos em compensação representavam com alegria os heróis: organizavam lutas corporais animadas e complexas, imitando com perfeição os gestos codificados dos personagens.

Os espetáculos propostos sobre Rambo, por exemplo, tinham quase todos a mesma estrutura: os meninos mais ousados representavam Rambo, os outros, os inimigos, e as lutas tinham como pano de fundo as meninas dançando e cantando ao som da música do programa.

Em uma das turmas dos maiores de 12 a 15 anos, as professoras (elas próprias algo incomodadas pelo comportamento das meninas) propuseram, após discussão sobre o programa Pequeno Mestre, uma atividade que obrigava a todos os alunos a representar uma luta corporal típica da cultura negra (maculelê) ao som de uma música moderna (Jean-Michel Jarre). Mesmo durante este jogo, os adolescentes conservaram os elementos de base de seu comportamento: as meninas se mostravam constrangidas e incapazes de exprimir (representar) agressividade contra os rapazes. Elas mostravam claramente um grande pudor com relação a comportamentos agressivos.

Os meninos, porém, se mostraram cheios de pudor quando eram estimulados a dançar: na dança, onde as meninas estavam à vontade, eles pareciam tímidos, *gauches*, envergonhados, uns zombando dos outros. As meninas, ao contrário, tanto as pequenas de 10 anos quanto as adolescentes já mocinhas reproduziam com perfeição os gestos sedutores e as maneiras sensuais de Xuxa, a formosa apresentadora de programa infantil, campeão de audiência.

A luz destas observações, podemos dizer que as crianças percebem os valores morais e os modelos de comportamento propostos sem cessar pelos programas que lhes são destinados e que elas os incorporam a seu discurso. Estes valores e estes modelos são em geral aceitos como corretos no discurso racional das crianças, sendo as dúvidas e questionamentos francamente minoritários.

Parece, pois, haver uma real influência ideológica, na construção da consciência do mundo e da moralidade autônoma. Isto não nos permite todavia dizer que as imagens televisuais exercem uma influência direta sobre os comportamentos, a passagem ao ato sendo bem mais complexa e difícil de captar. Os comportamentos diferenciados de meninas e meninos durante as atividades em aula mostram que, quando as mensagens reforçam os valores dominantes, estes podem ser expressos diretamente em comportamentos. Assim, as meninas, que nos questionários exprimem as mesmas opiniões que os meninos – isto é, fazem os mesmos julgamentos morais – reagem diferentemente quando são confrontadas com situações

de interação, e reproduzem os comportamentos tradicionais reforçados pelas mensagens.

A identificação com os personagens da telinha pode também revelar uma influência sobre certos comportamentos pontuais. As meninas parecem muito sensíveis a uma identificação com Xuxa, afinal uma personagem muito importante na paisagem televisual brasileira. A imitação das maneiras sensuais se acrescenta neste caso a um exemplo concreto de influência sobre o comportamento de consumo e na maneira de vestir: um número significativo de meninas (especialmente as menores, de 8 a 11 anos) usava botas de couro com os *shorts* de educação física ou as minissaias do uniforme. Usar botas de couro nas tardes primaveris de Brasília, com um calor de 30 graus, é um comportamento que só o amor a Xuxa pode explicar.

Maria Luiza Belloni é professora do Departamento de Sociologia da UnB e vem desenvolvendo há alguns anos estudos sobre as relações entre os processos de educação e de comunicação, com tese de doutorado sobre a televisão educativa no Brasil (Universidade PARIS V, 1984) e várias pesquisas sobre o papel da televisão no processo de socialização dos jovens brasileiros. Atualmente, a autora coordena um projeto de produção de materiais de vídeo educativo, destinado a alunos de 1º grau, visando à formação do telespectador ativo e crítico.

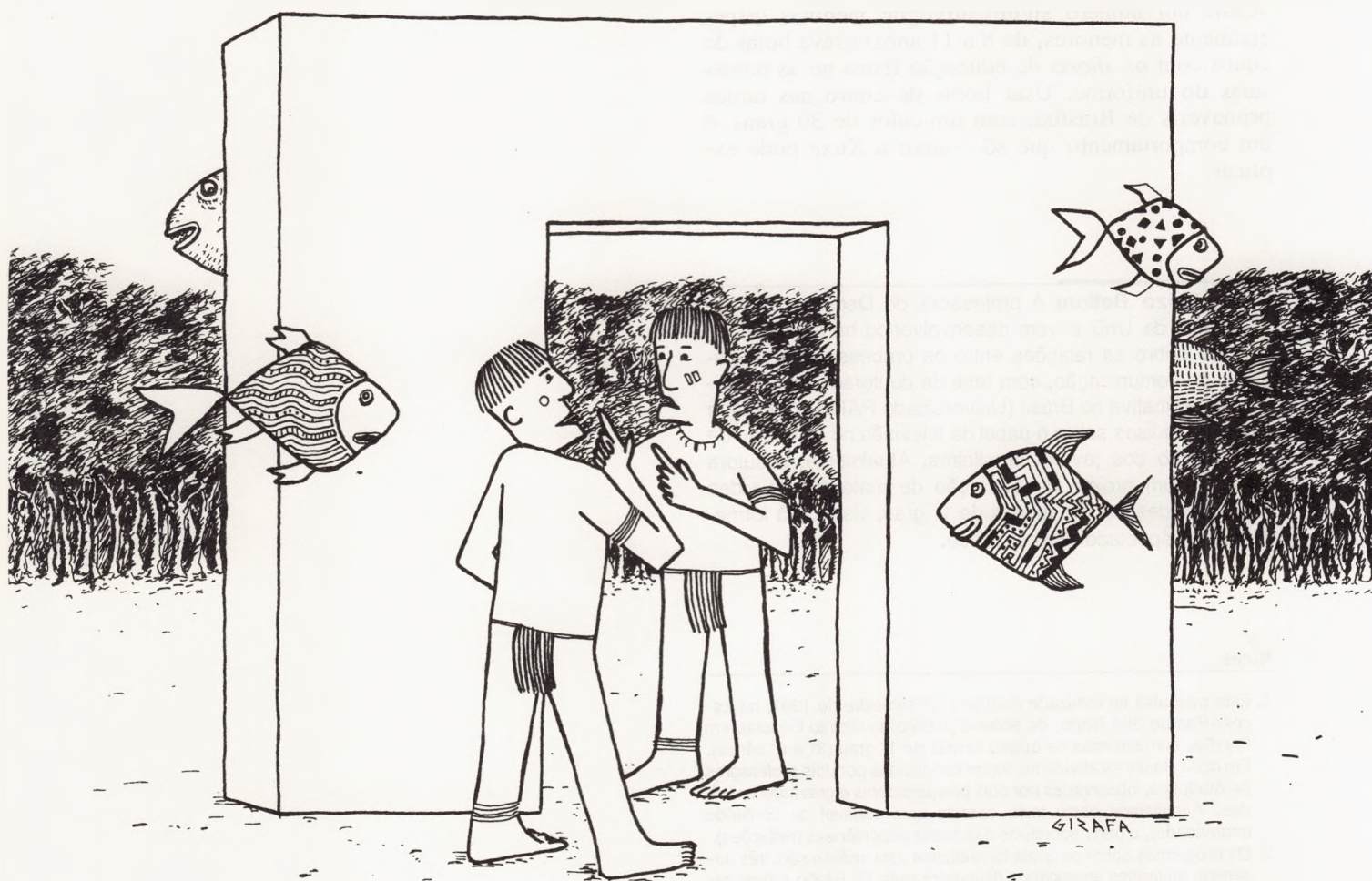
Notas

1. Esta pesquisa foi realizada durante o 2º semestre de 1987, na Escola-Parque 304 Norte, do sistema público do Distrito Federal, em Brasília, com crianças de quatro turmas de 1º grau (3ª e 6ª séries). Em cada classe as atividades foram conduzidas por dois professores da disciplina, observadas por dois pesquisadores e gravadas em vídeo. Analisamos neste texto apenas uma variável de conteúdo (moralidade), a partir sobretudo das frases espontâneas (redações).
2. Os programas sobre os quais foi realizada esta análise são: três desenhos animados americanos difundidos pela TV Globo e bem conhecidos das crianças (*Thundercats*, *He Man* e *Rambo*); um desenho animado educativo francês, que as crianças não conheciam (*A Cigarra e a Formiga*).

Referências Bibliográficas

- PIAGET, Jean. *La psychologie de l'intelligence*. Paris, A. Colin, 1968.
- PIAGET, Jean. *Le jugement moral chez les enfants*. Paris, PUF, 1973.
- KOHLBERG. *Stage and sequence: the cognition developmental approach to socialization theory and research*. Chicago, Rand McNally College, 1969.
- LIMA, O. L. *A construção do homem segundo Piaget*. São Paulo, Summus, 1984.
- FREITAG, B. *Sociedade e consciência: um estudo piagetiano na favela e na escola*. São Paulo, Cortez, 1984.

parentesco, cultura e afinidades biológicas entre indígenas amazônicos:



uma reflexão

Gilberto F. de Souza Aguiar

Fatores socioculturais influem no grau de consangüinidade entre os nativos da Amazônia, podendo refletir-se nas afinidades biológicas interindividuais e na diversidade genética nessas populações.

Humanidades

Muitos dos que visitam grupos tribais da Amazônia ficam impressionados com as notáveis semelhanças físicas aparentemente existentes entre os habitantes dessas comunidades. Em alguns casos, tais semelhanças são, de fato, apenas aparentes e não passam de um achado subjetivo, pois, em média, o grau de proximidade biológica interindividual pode não ser elevado na população. Outras vezes, porém, graças à existência de uma íntima co-ancestria genética, as semelhanças constituem um efeito concreto, podendo ser inclusive quantificadas. Quando real, esta peculiaridade populacional é considerada intuitivamente fácil de entender, uma vez que os elementos de uma tribo apresentam, via de regra, relações genéticas conhecidas uns com os outros. Sobretudo nos grupos *endogâmicos*, onde os casamentos ocorrem preferencialmente entre os próprios membros do grupo, sem envolver nativos de outras localidades, há poucos indivíduos que não se acham interligados por vínculos de parentesco ou menos próximos (NEEL *et al.*, 1964; OLIVEIRA, 1970).

No entanto, os determinantes das similaridades biológicas não são necessariamente tão óbvios como parecem à primeira vista. Os povos indígenas amazônicos apresentam práticas culturais mantidas pela tradição histórica que influem de maneira fundamental sobre as afinidades genéticas e, portanto, as semelhanças físicas entre os membros dos grupos populacionais menores (SALZANO, NEEL & MAYBURY-LEWIS, 1967; CHAGNON *et al.*, 1970). Um bom exemplo dessa influência pode ser encontrado entre os Ianomami que, devido a seu longo isolamento e endocruzamento, apresentam variação genética cerca de três vezes menor do que uma população européia composta (WEITKAMP & NEEL, 1972; NEEL *et al.*, 1972), a despeito de seu razoável tamanho populacional.

A FERTILIDADE DOS CHEFES

Um fator possivelmente responsável pela alta homogeneidade genética em tribos como a dos Ianomami é o que os biólogos de populações denominam *fertilidade diferencial*, fenômeno via de regra causado pela prática de *poligamia*

(SALZANO, NEEL & MAYBURY-LEWIS, 1967; CHAGNON, 1968; CHAGNON *et al.*, 1970). A poligamia pode ser do tipo poligínico (em que um homem tem direito a mais de uma esposa) ou poliândrico (em que uma mulher convive com dois ou mais companheiros). Casos de poliandria são raros no ambiente cultural amazônico, mas já foram registrados sob circunstâncias especiais em alguns grupos, sob a forma de núcleos biândricos. Já a poliginia, embora nos dias atuais seja pouco encontrada, era prática freqüente em inúmeras tribos por ocasião dos primeiros contatos com a sociedade nacional, mas as influências missionárias modificaram gradualmente as tradições culturais nativas, levando ao desaparecimento de núcleos familiares poligínicos. Limitações demográficas também influenciaram nesse sentido.

A fertilidade diferencial resulta do maior sucesso reprodutivo de alguns membros de uma comunidade – geralmente chefes e outros cidadãos de *status* político elevado (CHAGNON, 1968; BETZIG, 1986). Isto provavelmente representou um dos mais poderosos fatores de microevolução dos povos primitivos amazônicos. A ocorrência de poligamia acha-se naturalmente associada à fertilidade diferencial, pois possibilita a um indivíduo estar geneticamente melhor representado nas gerações que o sucederem. Dessa forma, ela favorece a diminuição das variações genéticas nas populações. Em tribos indígenas há outros meios pelos quais semelhante resultado também pode ser atingido, entre eles o estabelecimento de ligações sexuais extraconjugais, desde que resultem em descendência. Nos grupos Ianomami, ligações deste tipo são permitidas em casos especiais, embora devam ser mantidas com discrição, sob pena de se deflagrarem situações de tensão dentro do grupo. A permissão se dá mais comumente quando um marido julga conveniente que seu irmão ainda jovem ganhe experiência com sua esposa. No caso dos Gaviões do Oeste, é também aceita a relação fora do matrimônio entre um homem experiente e a irmã jovem e ainda não casada de sua esposa. Segundo a literatura etnográfica, ligações extraconjugais clandestinas parecem ser extremamente comuns. Um efeito esperado da fertilidade diferencial é o aumento na freqüência populacional

de parentes biológicos próximos, resultando na elevação do *coeficiente de consangüinidade*¹ médio do grupo e, portanto, na acentuação das semelhanças físicas interindividuais.

No caso das populações indígenas, a fertilidade diferencial associada à poligamia teria como resultado o fato de que uma parte importante dos elementos constituintes de uma geração estará ligada entre si através de um único ascendente da geração imediatamente anterior (geralmente representado pelo pai), ao invés de dois (pai/mãe e seu irmão/irmã). A poliginia – e reprodução desproporcionalmente alta – dos líderes tribais leva a uma variância do número de filhos vivos mais elevada entre homens do que entre mulheres. Isto aconteceu, por exemplo, entre os Xavantes, investigados na década de 60 por SALZANO, NEEL & MAYBURY-LEWIS (1967), em que 3 homens (menos de 5% da população masculina com idade igual ou superior a 40 anos) eram pais de 43 pessoas, quase 20% do total de descendentes das famílias estudadas. Nessa tribo, cerca de 70% dos descendentes vivos resultavam de uniões poligínicas. Seis homens com quatro ou cinco esposas tiveram 57 filhos, uma média de 9,5 por homem. No caso especial da aldeia São Domingos, um único sujeito, o chefe Apewen, foi responsável por cerca de 30% dos filhos sobreviventes dos diversos casamentos do subgrupo. CHAGNON *et al.* (1970) citam, em uma aldeia Ianomami ao sul do rio Orinoco, um caso ainda mais interessante do ponto de vista genético, em que dois terços da aldeia eram descendentes lineares de somente dois homens.

Ao lado disso, contribui para aumentar o coeficiente de consangüinidade entre os indígenas o fato de que, não raro, o núcleo poligínico é constituído por mulheres geneticamente relacionadas, geralmente irmãs – nesse caso diz-se tratar-se de poliginia *sororal* – ou primas. Isto torna suas progênes um conjunto ainda mais homogêneo em termos de características biológicas. Pessoas que em outras situações culturais certamente estariam sob a condição de primos em 1º grau, com coeficiente de consangüinidade apenas mediano (em torno de 0,125), podem assim conquistar o “status” genético de quase irmãos completos – ou “full sibs” –, com coeficiente de consangüinidade elevado (em

torno de 0,375, isto é, três vezes maior que o de primos, caso se trate de poliginia sororal).² Cabe notar, porém, que a fertilidade diferencial não exclui a participação da maioria dos homens às gerações subseqüentes, pois, nas comunidades indígenas da Amazônia, é raro que um homem permaneça solteiro por tempo indeterminado, havendo normalmente aproveitamento do potencial reprodutivo do grupo (MAYBURY-LEWIS, 1967).

TRAÇOS RAROS E CO-ANCESTRIA GENÉTICA

Um caso de poliginia com marcantes efeitos genéticos é provavelmente o observado na tribo Karitiana, do estado de Rondônia, estudada recentemente por geneticista da Universidade Federal do Paraná (GUERREIRO, SANTOS & AGUIAR, 1989). Nessa tribo verificou-se, através de técnica laboratorial adequada, a existência de uma proteína sanguínea conhecida como variante C5+ da colinesterase do soro, determinada por um gene pouco freqüente na maioria das populações humanas (a variante ocorre em apenas cerca de 10% das pessoas). Entre os Karitiana, porém, a freqüência desta proteína variante chegou à casa dos 50%, tendo sido considerada uma das mais altas já registradas na literatura. A análise do mapa genealógico (*heredograma*) da tribo permitiu identificar um indivíduo, já falecido, que numa das primeiras gerações constantes do mapa havia se casado e deixado progênie com nada menos que sete mulheres. A tipagem sorológica dessas progênies mostrou que, com grande probabilidade, o elemento polígino portava a citada variante genética, pois a maioria de seus descendentes analisados também a apresentavam (figura 1). Graças a seu excepcional desempenho reprodutivo, acredita-se que o gene raro tenha se disseminado às gerações que o sucederam e aumentado de freqüência.³

Entre os Karitiana, mesmo na hipótese de não dispormos de informações genealógicas, as afinidades interindividuais quanto ao traço referido (presença de uma proteína variante pouco freqüente) representaria isoladamente fator sugestivo de co-ancestria biológica. Não se trata de indicação de baixa variabilidade, já que o fenótipo está presente em cerca da metade da população e ausente na parcela restante. Sua baixa

incidência na maioria das populações funciona como importante marcador de identidade genética. Se dois indivíduos possuem em comum um certo gene freqüente em várias aldeias ou tribos, não há sugestão de um elevado coeficiente de consangüinidade entre ambos, isto é, que os dois sejam mais correlacionados do que quaisquer outros pares de indivíduos extraídos de duas populações diferentes. No entanto, se eles compartilham um gene que se apresenta com freqüências baixas na maioria das populações, isto significa que, com relativa probabilidade, devem possuir pelo menos um ancestral comum – em tese, não muito remoto – do qual o gene é proveniente (MALÉCOT, 1968). Se, num mesmo grupo (como acontece com os Karitiana), vários indivíduos apresentam o gene raro, somos forçados a julgar que o seu grau médio de consangüinidade deve ser bem elevado.

Em populações de outras etnias e áreas geográficas, situações similares foram registradas quanto a doenças genéticas raras. A explicação para a alta freqüência – cerca de 5% – e variabilidade aumentada, da *acromatopsia congênita associada à miopia* (afecção autossômica recessiva) entre os nativos das ilhas micronésias Pingelape e Pronape baseia-se na informação de que a população atual das ilhas (em torno de 2.000 pessoas) descende dos poucos indivíduos (cerca de 30) que sobreviveram aos efeitos de um tufão devastador ocorrido no século XVIII, o qual se acompanhou de um período de fome e alta mortalidade na comunidade nativa daquela época. Um dos sobreviventes, que se acredita ter sido heterozigoto para o gene raro, deixou um número de descendentes muito acima da média, determinando o aumento na freqüência desse gene e o nascimento de indivíduos homozigotos (afetados pela anomalia) após somente cinco gerações (MAUMANEE, 1976). Julga-se que um processo parecido tenha ocorrido em relação ao albinismo na ilha de Lençóis (Maranhão), onde é elevada a incidência desta doença genética (FREIRE-MAIA & CAVALLI, 1972).

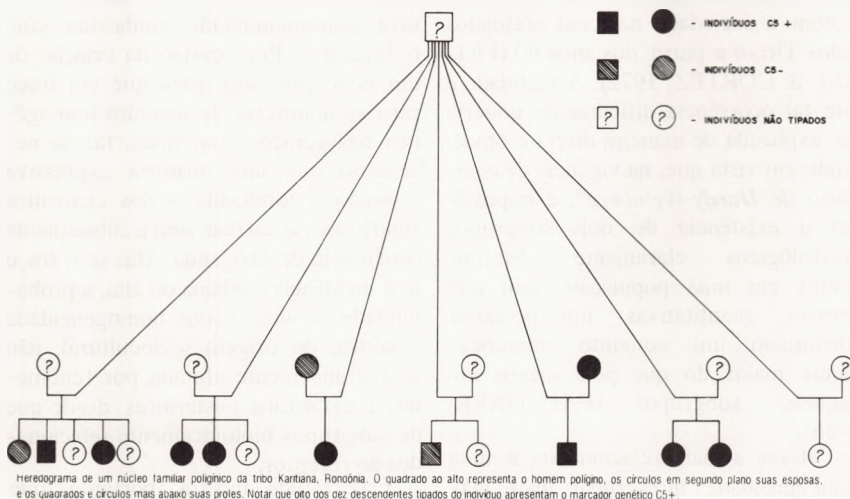
FORMANDO UM NOVO GRUPO

A organização de muitas tribos atuais deu-se a partir de pequenos núcleos po-

pulacionais. Antropólogos e geneticistas de populações conseguiram demonstrar que, em certos casos, tais núcleos eram representados por famílias migrantes, que se separavam de seu grupo original por motivos ecológicos, socioculturais ou políticos. Assentados em novas localidades e ligados por laços de parentesco, os índios organizavam suas relações internas de matrimônio e davam início à formação de povoados por vezes bastante diferenciados, do ponto de vista genético, das aldeias a partir das quais se originaram. O resultado óbvio deste fenômeno era a existência de uma alta identidade genética média entre os indivíduos do grupo neoformado, com coeficiente de consangüinidade até quatro vezes superior ao do grupo original, determinando um nível expressivo de homogeneidade biológica populacional nas gerações seguintes (FIX, 1975, 1978, LESLIE, 1985).

Atualmente, em certas comunidades indígenas, a quase totalidade dos indivíduos descende de um determinado ancestral, que dispôs do privilégio histórico-evolutivo de ser personagem fundamental na origem daquela população (*efeito do fundador*). Nem sempre o bem aventurado atua isoladamente: algumas comunidades possuem mais de um elemento fundador. Mas, quando este elemento é único, o efeito pode expressar-se de maneira particularmente evidente, pois a consangüinidade média entre os membros do grupo tende a ser mais acentuada.

Nos povos indígenas da Amazônia, o efeito do fundador manifesta-se freqüentemente associado à prática de poliginia. Uma explicação possível para esta associação pode ser obtida junto aos índios Waiápi do Brasil, grupo Tupi que, a partir do século XVIII, imiscuiu-se geograficamente na região do planalto das Guianas. As tradições culturais desses índios os têm submetido a processos regulares de fissão demográfica, ou seja, divisão de sua população com vistas à formação de novas aldeias (GALLOIS & RICARDO, 1983; GALLOIS, 1986). É um fenômeno que pode ser acarretado tanto por fatores econômicos como políticos e que representa uma estratégia encontrada pela comunidade para impedir o surgimento de situações de tensão entre seus membros. Os Waiápi consideram *chefe* quem funda um novo grupo, isto é, quem cria



de imediato uma nova aldeia. Por questões de poder e prestígio, o fundador recebe o direito de reunir um número maior de parceiras, a fim de viabilizar a formação e manutenção da unidade populacional que chefiará. A partir do núcleo poligínico, a comunidade tende a expandir-se.

PRÁTICAS DE CASAMENTO E DIVERSIDADE BIOLÓGICA

Um elemento que causa perda gradativa de variação genética é o isolamento e o endocruzamento de longo termo, conforme NEEL et al. (1972) hipotetizam para explicar a reduzida diversidade dos Ianomami. O isolamento genético na espécie humana é uma contingência do processo de dispersão espacial e das práticas tradicionais de casamento. Embora relatos etno-históricos apontem intenso fluxo migracional entre numerosos grupos, ocorrido na oportunidade de encontros bélicos, relações comerciais e alianças políticas (CHAGNON, 1968; HURAUULT, 1972; GALLOIS & RICARDO, 1983; GALLOIS, 1986), muitas tribos mantiveram uma relativa restrição de casamentos intergrupais, cultivando a matrimonialidade consanguínea.

As nações indígenas, de forma geral, definem parentesco não como afinidades genéticas reais e sim como relações classificatórias. Por esse motivo dois primos em 1º grau podem ser considerados, pela comunidade, tanto irmãos – e, nesse caso, em se tratando de um rapaz e uma moça, o casamento entre am-

bos seria proibido – como primos de fato. O componente que estabelece a distinção entre uma e outra classificação é o sexo dos elementos genitores. Se o pai de um índio é irmão do pai do outro, ou se a mãe do primeiro é irmã da mãe do segundo, os primos são ditos *paralelos* e, classificados como “irmãos”, não podem contrair matrimônio. Se, porém, o pai de um indivíduo é irmão da mãe do outro, ou se sua mãe é irmã do pai deste, trata-se de primos *cruzados*, que, considerados realmente primos, podem (e por vezes *devem*) casar-se.

Para muitas tribos, o tipo de casamento preferencial é o ocorrido entre primos cruzados. Tendo-se em vista o fato de que a distinção entre primos paralelos e cruzados vale para mais de uma geração, os elementos nubentes podem ser primos em 1º grau, no caso de primos cruzados de 1ª geração, primos em 2º grau, se forem de 2ª geração, primos em 3º grau, se forem de 3ª geração, e assim por diante, dependendo da *memória* genealógica da tribo. Este sistema matrimonial apresenta-se culturalmente tão consistente que alguns povos (por exemplo, os Juruna) consideravam obrigatório o casamento entre primos cruzados, desde que as condições demográficas o permitissem, ou seja, desde que para cada jovem candidato ao matrimônio houvesse um primo cruzado correspondente (OLIVEIRA, 1970). Outras ligações matrimoniais consanguíneas comumente permitidas sucedem-se entre primos duplos em 1º grau (primos pelos lados paterno e materno ao mesmo tempo) e entre jovens mu-

lheres e seus tios maternos (casamentos *avunculares*), registrados, por exemplo, entre os antigos Tupinambá, Mundurucu, Kamayurá, Tiriyó e Galibi (McDONALD, 1965).

A prática de casamentos consanguíneos sucede-se por fatores socioculturais ou demográficos, entre outros. Ela geralmente espelha uma particularidade populacional que, por si só, já representa importante agente desfavorecedor da diversificação genética: a endogamia. Quanto maior a proporção de casamentos envolvendo pessoas nascidas na mesma localidade, menor a probabilidade de ocorrência de pares biológicos heterogêneos. A tribo Juruna, por exemplo, institucionalizou a endogamia dentro de grupos de parentesco como mecanismo de conservação de sua cultura e auto-afirmação tribal. Foi verificado que a proporção de casamentos consanguíneos – basicamente entre primos cruzados – é de fato elevada nessa última população, chegando a taxas superiores a 60%, mas o pequeno tamanho populacional também deve ter contribuído para este fenômeno (OLIVEIRA & SALZANO, 1969). Caso existam limitações demográficas que dificultem a ocorrência dos casamentos preferenciais entre primos, o marido ou esposa passa a ser procurado primeiramente dentre os demais integrantes da aldeia Juruna, e somente na falta absoluta de opções internas é escolhido em outros grupos.

A tradição tribal endogâmica não representa indício de perda de variabilidade biológica a curto prazo. No entanto, a existência de fatores que aumentam a consanguinidade entre cônjuges favorece a ação de agentes aleatórios adicionais e a queda da diversidade (CAVALLI-SFORZA & BODMER, 1971; WEISS, 1976; BEIGUELMAN, 1977). Havendo endogamia, a homogeneidade genética intragrupal obviamente tende a ser maior em relação àquela que se teria na vigência de práticas exogâmicas regulares, ou seja, casamentos com elementos externos, de natureza intertribal ou interétnica. Se uma aldeia ou tribo não *recebe* membros de outros grupos, nem *oferece* seus membros a outros grupos, a título de alianças matrimoniais, isto é, se não há *migração* de cônjuges, não há também a introdução de fatores genéticos determinantes de diferenças entre os indivíduos. Naturalmente, em caso de quebra deste regime,

a heterogeneização será mais intensa se houver contatos reprodutivos *inter-raciais* do que intertribais, uma vez que assim ocorrerá mistura de segmentos populacionais muito mais diferenciados em suas histórias evolucionárias.

VARIAÇÃO INTRAGRUPAL: DOIS CASOS

Nos idos da década de 50, ao estudar a população Tiriyó, no extremo norte do país, o antropólogo Protásio Frikel verificou a existência de dois tipos físicos mais ou menos distintos entre os índios, um de estatura mais alta e pele clara, embora ambos apresentando olhos de formato mongólico típico (FRIKEL, 1960). Elementos intermediários também eram encontrados, mas não em grande número. Esta pode ter sido não mais que uma impressão geral do pesquisador, já que ele não se propôs a quantificar sua observação e a processá-la biometricamente. No entanto, quantificada ou não a variação, Frikel ressalta que a distinção entre elementos *escuros* e *claros* era tida como um fato real *pelos próprios índios* – havendo inclusive certo grau de discriminação social de uns pelos outros e denominações próprias para as duas *classes* morfológicas. Segundo a explicação oferecida pela história oral e tradição tribal, os *escuros* descendiam diretamente da população Tiriyó primitiva do Tumucumaque, ao passo que os *claros* seriam provenientes de grupos posteriormente imigrados para áreas adjacentes. O estudo etnográfico mostrou que os Tiriyó apresentavam um sistema de casamento relativamente livre, sem endogamia preceituada e, além disso, realizaram ao longo de sua história amplos contatos com tribos circunvizinhas – constituindo-se em exemplo típico de aculturação intertribal – assim como com os negros mocambeiros do Suriname (FRIKEL, 1960; GALLOIS & RICARDO, 1983). O próprio Frikel destaca (...) *Evidentemente, o cruzamento destes dois tipos começou numa época relativamente recente, de forma que não se pode assinalar uma fusão perfeita (...).* O fluxo gênico pode ter se constituído num dos agentes causais das variações morfológicas verificadas na população, mas a confirmação dessa possibilidade é hoje difícil de fazer, em virtude

dos intensos contatos com outras tribos e com a sociedade nacional efetuados pelos Tiriyó a partir dos anos 60 (FRIKEL & CORTEZ, 1972). A realidade é que tal ocorrência dificilmente poderia ser explicada de maneira direta e óbvia, tendo em vista que, na vigência de *equilíbrio de Hardy-Weinberg*⁴, é impossível a existência de dois subgrupos morfológicos claramente diferenciados em uma população sem que formas quantitativas intermediárias constituam um conjunto numericamente maior do que pelo menos um daqueles subgrupos (FALCONER, 1986).

Fatores sociais relacionados a uma homogeneidade intragrupal mais evidente também são capazes de agir no sentido oposto ao esperado, ou seja, determinando uma maior diversidade para *caracteres específicos* de baixa incidência. O exemplo citado dos Karitiana revela que o tamanho do efetivo populacional, teoricamente pequeno, decorrente da notável fertilidade diferencial de um indivíduo, acompanhou-se de maior variabilidade para uma proteína sanguínea pouco freqüente em tribos indígenas. Numa situação similar para um parâmetro quantitativo, FLEISCHMAN (1980) sustenta que a estatura significativamente maior em uma aldeia Warao do que nas demais dessa tribo poderia ser explicada por efeito linear (que ocorre quando um grupo é formado a partir de indivíduos aparentados). A investigação dos homens excepcionalmente altos daquela aldeia mostrou que todos, exceto dois, eram irmãos ou primos em 1º grau e relacionados geneticamente a um ancestral mais alto que a média tribal. O cientista constatou também a ocorrência de uma *bimodalidade intragrupal* para o caráter.

Para entender o caso descrito por FLEISCHMAN (1980), é preciso considerar que a estatura elevada constitui um marcador poligênico inusual entre os Warao. Sua alta freqüência na aldeia diferenciada foi associada ao grande número de indivíduos consanguíneos de um único ascendente morfolologicamente atípico (tese também válida para a proteína C5+ entre os Karitiana). Por outro lado, a bimodalidade do caráter pode ser interpretada como decorrente de dois elementos: a usualmente baixa incidência do traço e a exogamia, já que uma pequena parcela da população ori-

ginou-se de outra aldeia e não apresentava consanguinidade conhecida com o fundador. Por ocasião da criação de um novo povoado, para que um traço raro se manifeste de maneira homogênea nas gerações seguintes, faz-se necessário que uma maioria expressiva – senão a totalidade – dos elementos fundadores o carregue, sem a subsequente ocorrência de exogamia. Mas se o traço tem incidência mediana ou alta, a probabilidade de uma maior homogeneidade genética, de origem sociocultural, não será grandemente afetada por fenômenos migratórios posteriores, desde que de subgrupos biologicamente relacionados ao receptor.

Este estudo mostra, portanto, que fatores etnográficos capazes de elevar a consanguinidade média estão ligados, em certos casos, a uma maior variabilidade. Trata-se de uma interpretação que também pode ser válida para *bimodalidade* de estatura e pigmentação cutânea supostamente encontrada por Protásio Frikel entre os Tiriyó, apesar de aqui não haver evidências suficientes capazes de demonstrar esse processo.

XAVANTES VERSUS HAMBURGO

Nem todos os geneticistas concordam que os índios de uma mesma tribo sejam biologicamente mais correlacionados do que indivíduos de outros grupos humanos. Alguns trabalhos propõem que, ao contrário do esperado, a diversidade genética intratribal poderia não ser menor do que a observada em populações urbanas. A tribo Xavante, que vive na região do rio das Mortes (Mato Grosso), era pouco aculturada na década de 60 e ideal para estudos de interações biosociais. Segundo NISWANDER, KEITER & NEEL (1967), a heterogeneidade morfológica em duas aldeias dessa tribo não seria acentuadamente diferente daquela encontrada na população cosmopolita de Hamburgo, Alemanha. NEEL & SALZANO (1966), baseados em estudo anterior, comentam o achado, ponderando que a diversidade de populações caçadoras-coletoras deveria ser inferior à dos aglomerados urbanos modernos, mas o padrão de fissão-fusão dos Xavantes (ou seja, separação e junção de aldeias) funcionaria como um fator de elevação do grau de variabilidade biológica. De fato, este padrão leva à quebra do iso-

lamento e à transferência de genes (fluxo gênico) entre grupos, modificando a sua composição genética (NEEL & SALZANO, 1967).

Mas este caso particular não pode ser generalizado. O trabalho de NISWANDER, KEITER & NEEL (1967), embora elegante em sua apresentação, parece carecer de alguns cuidados metodológicos importantes. Em primeiro lugar, o número de pareamentos interindividuais utilizados pelos autores para desenvolver sua análise não chegou a 0,1% do total possível dentro das aldeias. Em segundo lugar, somente pares de indivíduos com proximidade genética considerada *não muito elevada* (com coeficiente de consanguinidade inferior ao de pais-filhos e ao de irmão-irmão) foram usados, quando se sabe que, numa população indígena, amostras aleatoriamente definidas tendem a apresentar alta consanguinidade. Isto é particularmente verdadeiro no caso de uma das aldeias investigadas (São Domingos), onde, de um grupo de 178 pessoas, 23 eram descendentes diretos de um mesmo homem. Pela estrutura demográfico-familiar dos Xavantes e seu reduzido tamanho populacional em relação ao de Hamburgo, a frequência relativa de pares pai (mãe)-filho e irmão-irmão é, com grande segurança, muitíssimo maior no primeiro grupo do que no segundo⁵. Uma terceira crítica à abordagem daqueles autores é que seus resultados baseiam-se numa avaliação não-métrica (visual e subjetiva) de caracteres fisiológicos passíveis de serem analisados à luz de uma escala métrica (por exemplo, tamanho do nariz, largura da extremidade nasal, tamanho da boca e comprimento do lobo auricular). Por se tratar de um artigo isolado, cujos resultados não foram confirmados por estudos posteriores, suas sugestões merecem ser encaradas com um mínimo de cautela.

SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se viu, as explicações para o possível grau elevado de similaridade física entre membros de alguns grupos ou subgrupos indígenas da Amazônia residem na compreensão de elementos inerentes às tradições culturais das populações nativas da região. De uma maneira sucinta, pode-se afirmar que tais elementos são capazes de interferir na

rede de relações genéticas dentro das aldeias/tribos, aumentando o coeficiente médio de consanguinidade entre seus integrantes. Naturalmente, a maior similaridade interindividual aplica-se a uma combinação complexa de fenótipos, *não decorrendo apenas de fatores genéticos, mas também de condicionantes ambientais*. Práticas alimentares, padrões de atividade física, agentes epidemiológicos, hábitos culturais: tudo isto influencia enormemente, de maneira fundamental, a expressão dos caracteres humanos. Além disso, quando se fala em *semelhanças*, não se está fazendo referência apenas a traços morfológicos. Estes são observados mais facilmente pela maioria das pessoas, mas a identidade se expressa também no plano bioquímico, fisiológico e epidemiológico, tendo por isso um significado bioevolutivo relevante, já que grau de variabilidade e adaptação são elementos diretamente interligados, apesar de haver pouca coisa demonstrada nesse sentido para a espécie humana (CAVALLISFORZA & BODMER, 1971; VOGEL & MOTULSKY, 1986).

Ao contrário do que se apregoou durante muito tempo, com base em pontos de vista ingênuos, superficiais ou criptorracistas, os índios americanos não constituem uma *raça homogênea*. Admira que autoridades científicas do mundo moderno até há pouco continuassem a sustentar tal idéia (MONTAGU, 1960; COON, 1969). Conforme salienta COMAS (1974), as variações genéticas do estoque ameríndio são extremamente elevadas, o que SALZANO & CALLEGARI-JACQUES (1988) puderam demonstrar pelo menos para os índios da América do Sul. Assim como não existe um exemplar *típico* de qualquer outro grupo étnico, não existe também um padrão morfológico peculiar e facilmente reconhecível para os diversos grupos humanos nativos do continente. O que é passível de ocorrer é uma variação biológica relativamente reduzida dentro de *unidades menores*, desde simples clãs até grupos tribais inteiros, cujos mecanismos de determinação estão associados a fenômenos socioculturais específicos – fato que não se aplica de maneira direta à população das três Américas.

Hoje, naturalmente, o quadro da diversidade genética entre os índios sofre mudanças significativas, em virtude da

intensificação de contatos intertribais e interétnicos. Graves depopulações ocorrem em vários grupos (RIBEIRO, 1956; GALVÃO, 1960; RICARDO, 1985). A aculturação progressiva tem conseguido pulverizar rapidamente a complexidade e a riqueza original das práticas indígenas (SCHADEN, 1969; AZEVEDO, 1976; GALLOIS & RICARDO, 1983), embora alguns povos ainda resistam às transformações de suas tradições socioculturais, tais como os Urubu-Kaapor do Maranhão (BALÉE, 1984), os Emerillon da Guiana Francesa (HURAU, 1972) e os Assurini do Xingu (RICARDO, 1985). A emigração de jovens, a escolarização tradicional, a adoção de novos hábitos e línguas, a degradação física e moral, a influência da Igreja e dos Estados nacionais e o preconceito externo generalizado têm colaborado para o abandono de muitas atividades seculares, fundamentais para o entendimento do processo de evolução biocultural dos ameríndios. Seu perfil genético atual reflete sobretudo mudanças etno-históricas recentes, a maioria decorrente das influências da sociedade nacional.

Por fim, convém lembrar que os mesmos processos socioculturais, capazes de produzir acentuação nas afinidades biológicas intratribais são também capazes de aumentar, de forma significativa, as diferenças genéticas intertribais. Esta é uma implicação curiosa da diferenciação dos povos indígenas amazônicos, mas fácil de compreender quando se descobre que esses processos modificam as frequências dos genes de umas populações em relação às de outras. Fatores como fertilidade diferencial devida à poligamia, efeito do fundador e isolamento (ou restrição de fluxo gênico) podem estar relacionados a uma maior distância genética entre grupos humanos e constituir-se assim em importantes mecanismos causais de microevolução (CHAGNON *et al.*, 1970; MARTIN, 1970; CHAGNON, 1972; NEEL *et al.*, 1972; FIX, 1978; NAS-SIF, AGUIAR & NEVES, 1988). Trata-se, aliás, de um tema que continua sendo motivo de exaustivo e apaixonado estudo por parte dos geneticistas de populações, uma vez que sua elucidação pode contribuir grandemente para se compreender a origem e a diversidade de nossa espécie.

Gilberto Ferreira de Souza Aguiar é biólogo e biomédico, Assistente de Pesquisa da Área de Ecologia e Biologia Humana, Departamento de Ecologia, Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Caixa Postal 399, Belém, Pará, 66000.

Notas

1. Este coeficiente fornece uma estimativa do grau de parentesco genético entre dois indivíduos, expressando o contingente aproximado de genes que os mesmos apresentam por origem comum.
2. Entre os Xavantes da aldeia São Domingos, por exemplo, onde é alta a incidência deste tipo de configuração matrimonial, o coeficiente de consanguinidade médio foi estimado como sendo da ordem de 0,125. Isto significa que um par de indivíduos randomicamente selecionado teria uma proximidade genética equivalente à de primos em 1º grau.
3. Na verdade, a análise do terceiro casamento desse homem (figura 1) permite afirmar que — salvo na hipótese de exclusão de paternidade — ele seguramente portava o alelo variante, pois sua filha manifestou o caráter C5+, que é de herança autossômica dominante, enquanto sua esposa não.
4. Condição de distribuição aleatória de genes entre os indivíduos de uma população mendeliana, em que as frequências genotípicas esperadas e observadas não diferem estatisticamente.
5. Para se ter uma idéia, o número total destes pares nas duas aldeias indígenas, a julgar pelos dados citados por SALZANO, NEEL & MAYBURY-LEWIS (1967) é pelo menos 2.500 vezes maior do que numa população urbana hipotética de 600 mil habitantes, constituída por 200 mil famílias nucleares cujos tamanhos se apresentem em distribuição de Poisson, com média de 2 filhos por família (ao nível de substituição, portanto). Enquanto nas aldeias as combinações "pai(mãe)-filho" e "irmão-irmão" constituem cerca de 1,7% do total, na população hipotética este valor é da ordem de $6,66 \times 10^{-4}\%$.

Bibliografia

- AZEVEDO, T. Cataques e aculturação. In SCHADEN, E. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976, 365 p.
- BALÉE, W. *The persistence of Ka'apor culture*. PhD dissertation, Department of Anthropology, Columbia University, 1984.
- BEIGUELMAN, B. *Genética médica dinâmica dos genes nas famílias e nas populações*. São Paulo: EDART/EDUSP, v. 2: 1977.
- BETZIG, L. L. *Despotism and differential reproduction: a Darwinian View of History*. New York: Hawthorne, De Gruyter Aldine, 1986.
- CAVALLI-SFORZA, L. L. & BODMER, W. *The genetics of human populations*. São Francisco: W. Freeman, 1971.
- CHAGNON, N. *Yanomamo: the fierce people*. Case Studies in Cultural Anthropology. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968.
- CHAGNON, N. Social causes for population fissioning: tribal social organization and genetic microdifferentiation. In HARRISON, G. A. & BOYCE, A. J. *The structure of human populations*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 252-282.
- CHAGNON, N.; NEEL, J. V.; WEITKAMP, L.; GERSHOWITZ, H.; AYRES, M. The influence of cultural factors on the demography and pattern of gene flow from the Makiritare to the Yanomama Indians. *Am. j. Phys. Anthropol.* 1970, nº 32, p. 339-350.
- COMAS, J. *Antropologia de los pueblos iberoamericanos*. Barcelona: Labor, 1974.
- COON, C. C. *Las razas humanas actuales*. Madrid: Guadarrama, 1969.
- FALCONER, D. S. *Introduction to quantitative genetics*, 2nd ed. New York: Longman, 1986.
- FIX, A. G. Fission-fusion and lineal effect: aspects of the population structure of the Semal Senol of Malaysia. *Am. J. Phys. Anthropol.* 1975, nº 43, p. 295-302.
- FIX, A. G. The role of kin-structured migration in genetic microdifferentiation. *Ann. Hum. Genet.* 1978, nº 41, p. 329-339.
- FLEISCHMAN, M. An unusual distribution for height among males in a Warao Indian Village: a possible case of lineal effect. *Am. J. Phys. Anthropol.* 1980, nº 53, p. 397-405.
- FREIRE-MAIA, N. & CAVALLI, I. J. Estudos médicos e genéticos na Ilha dos Lençóis, Maranhão, III. Aspectos genéticos. *Ciê. e Cult.* 1972, nº 24, p. 179. Suplemento.
- FRIKEL, P. Os Tiriyó (notas preliminares) *Boletim*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1960, nº 9, série Antrop.
- FRIKEL, P. & CORTEZ, R. Elementos demográficos do alto Paru de Oeste: Índios Ewarhoyána, Kaxúyana e Tiriyó. *Publicação avulsa*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1972, nº 19.
- GALLOIS, D. *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.
- GALLOIS, D. & RICARDO, C. A. *Povos indígenas do Brasil*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1983, nº 3: Amapá/Norte do Pará.
- GALVÃO, E. Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959. *Boletim*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1960, nº 8, (série Antrop.).
- GUERREIRO, J. F.; SANTOS, S. E. B.; AGUIAR, G. F. S. Serum cholinesterase polymorphism (CHE 1 and CHE 2 loci) among several Indian groups from Amazon region of Brazil. *Gene Geography*, 1989, nº 3, p. 11-20.
- HURAU, J. *Français et Indiens en Guyane: 1604-1972*. Paris, 1972: Coll. 10/18.
- LESLIE, P. W. Potential mates analysis and the study of human population structure. *Yearbook Phys. Anthropol.* 1985, nº 28, p. 53-78.
- McDonald, J. F. Some considerations about Tupi-Guarani Kinship structures. *Boletim*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1965, nº 26 (série Antrop.).
- MALÉCOT, G. Identical loci and relationship. *The fifth Berkeley symposium on probability and statistics*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- MARTIN, A. O. The founder effect in a human isolate: evolutionary implications. *Am. J. Phys. Anthropol.* 1970, nº 32, p. 351-368.
- MAUMANEE, I. H. *A saúde do mundo*. 1976, nº 30 (apud BEIGUELMAN, 1977).
- MAYBURY-LEWIS, D. *Akwé-Shavante society*. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- MONTAGU, M. F. A. *An introduction to Physical Anthropology*. Chicago: University Press, Springfield, 1960.
- NASSIF, R.; AGUIAR, G. F. S.; NEVES, W. A. Os fatores casuais na evolução humana. *Ciência Hoje*. 1988, nº 47, p. 10-11.
- NEEL, J. V. ARENDS, T.; BREWER, C.; CHAGNON, N.; GERSHOWITZ, H.; M.; LAYRISSE, M.; MACCLUER, J.; MIGLIAZZA, E.; OLIVER, W.; SALZANO, F. M.; SPIELMAN, R.; WARD, R.; WEITKAMP, L. Studies on the Yanomama Indians. *Human Genetics*. In *Proc. IVth Intern. Cong. Hum. Genet.* 1972, p. 96-111.
- NEEL, J. V. & SALZANO, F. M. A prospectus for genetic studies on the American Indians. In BAKER, P. T. & WEINER, J. S. (ed.) *The biology of human adaptability*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- NEEL, J. V. & SALZANO, F. M. Further studies on the Xavante Indians. X. Some hypotheses-generalizations resulting from these studies. *Am. J. Hum. Genet.* 1967, nº 16, p. 52-140.
- NISWANDER, J. D.; KEITER, F.; NEEL, J. V. Further studies on the Xavante Indians. II. Some anthropometric, dermatoglyphic, and nonquantitative morphological traits of the Xavantes of Simões Lopes. *Am. J. Hum. Genet.* 1967, nº 19, p. 490-501.
- OLIVEIRA, A. E. Parentesco Juruna. *Boletim*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1970, n. 45 (sér. Antrop.).
- OLIVEIRA, A. E. & SALZANO, F. M. Genetic implications of the demography of Brazilian Juruna Indians. *Soc. Biol.* 1969, n. 16, p. 209-215.
- RIBEIRO, D. Convívio e contaminação — efeitos dissociativos da depopulação provocada por epidemias em grupos indígenas. *Sociologia*. 1956, n. 18, p. 3-50.
- RICARDO, C. A. *Povos indígenas do Brasil*. São

Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1985, n. 8. Sudeste do Pará (Tocantins).

- SALZANO, F. M. & CALLEGARI-JACQUES, S. M. *South American Indians: case study in Evolution*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- SALZANO, F. M.; NEEL, J. V.; MAYBURY-LEWIS, D. Further studies on the Xavante Indians. I. Demographic data on two additional villages: genetic structure of the tribe. *Am. J. Hum. Genet.* 1967, n. 19, p. 463-489.
- SCHADEN, E. *Aculturação indígena*. São Paulo: Plon/EDUSP, 1969.
- VOGEL, F. & MOTULSKY, A. *Human Genetics*, 2nd ed. Berlin, Heidelberg, New York: Springer-Verlag, 1986.
- WEISS, K. Demographic theory and anthropological inference. *Ann. Rev. Anthropol.* 1976, n. 5, p. 351-381.
- WEITKAMP, L. R. & NEEL, J. V. The genetic structure of a tribal population, the Yanomama Indians. IV. Eleven erythrocyte enzymes and summary of protein variants. *Ann. Hum. Genet.* 1972, n. 35/4, p. 433

Resumen

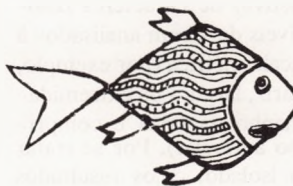
Parentesco, cultura y afinidades biológicas entre los indígenas amazónicos

Factores socio-culturales influyen en el grado de consanguinidad entre los nativos de la Amazonia, en consecuencia se puede reflexionar sobre las afinidades biológicas interindividuales y en la diversidad genética en estas poblaciones.

Abstract

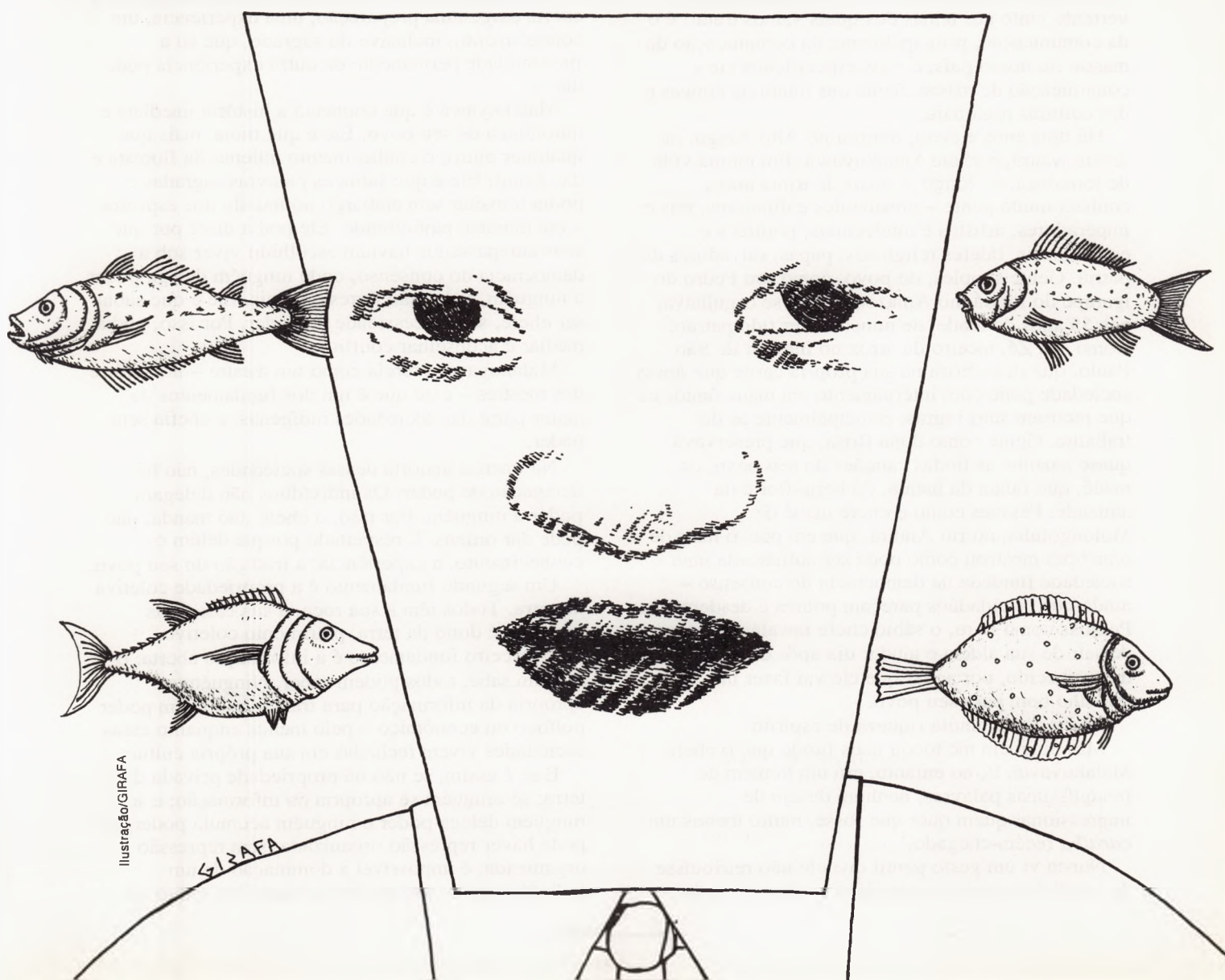
Kinship, culture and biological affinities among Amazonian Indians: a reflection

Socio-cultural factors influence the degree of consanguinity among Amazonian Indian communities. These factors may be reflected in these populations' interindividual biological affinities and biological diversity.



culturas regionais, minorias étnicas e os meios de comunicação

Washington Novaes



Ilustração/GIRAFA

O Brasil possui, ainda, diversas etnias que estão em processo de absorção pela cultura “oficial” branco-ocidental.

Fazem-se necessárias a preservação destas minorias e a luta pela conquista da regionalização da produção cultural.

Vou começar relembando as palavras de um dirigente da UNESCO em relação a minorias étnicas africanas, mas que são igualmente válidas para o Brasil. Na África, dizia ele, naquelas culturas sem linguagem escrita, toda vez que morre um velho, é como se pegasse fogo numa biblioteca.

É preciso começar por esse enfoque, porque ele vai mostrar a necessidade de incluir uma terceira vertente junto aos temas dos quais vamos tratar: é o da comunicação, principalmente da comunicação de massa, no nosso país, e mais especificamente a comunicação de massa diante das minorias étnicas e das culturas regionais.

Há dois anos e meio, morreu no Alto Xingu, na aldeia waurá, o chefe Malakuyawá. Em minha vida de jornalista, ao longo de mais de trinta anos, conheci muita gente – presidentes e ditadores, reis e imperadores, artistas e intelectuais, políticos e economistas, líderes religiosos, papas, salvadores da pátria. Gente simples, do povo, como seu Pedro do Igarapé do Pindá, no Amazonas, que se orgulhava, aos 55 anos de idade, de nunca haver tido patrão. Como seu Zé, meeiro de arroz no interior de São Paulo, que descobrira na sua própria carne que nossa sociedade pune com internamento em manicômios os que recusam suas regras, principalmente as do trabalho. Gente como dona Rosa, que preservava quase sozinha as lindas canções do seu povo, os maué, que falam da batata, do beija-flor e da amizade. Pessoas como o chefe maué de Molongotuba, no rio Andirá, que em pouco mais de uma hora mostrou como pode ser sofisticada uma sociedade fundada na democracia do consenso – ainda que os cidadãos pareçam pobres e desdentados. Pessoas como Paru, o sábio chefe iawalapiti, capaz de sair de sua aldeia e ajudar dia após dia um branco desconhecido, por achar que ele vai fazer um trabalho bom para seu povo.

Muita gente, muita riqueza de espírito.

Mas ninguém me tocou mais fundo que o chefe Malakuyawá. E, no entanto, era um homem de pouquíssimas palavras, nenhum desejo de impressionar quem quer que fosse, muito menos um *carafba* recém-chegado.

Nunca vi um gesto gentil que ele não retribuísse de imediato com outra gentileza – uma penca de

bananas, um tucunaré saído da água, guizos de caroços de pequi, um cocar, abrigo em sua casa.

Nunca o vi usar um gesto se bastasse um olhar, uma palavra se bastasse um gesto. Preciso, íntegro.

Ele era síntese da cultura, da tradição, da experiência do seu povo. Preparara-se para isso durante toda a sua vida, desde pequeno, ao lado de seu pai, chefe como ele – e é por isso que a sucessão é hereditária em grande parte das nações indígenas: a chefia exige uma preparação, uma experiência, um conhecimento, inclusive do sagrado, que só a proximidade permanente de outra experiência pode dar.

Malakuyawá é que conhecia a história imediata e mitológica de seu povo. Ele é que tinha, mais que qualquer outro, o conhecimento milenar da floresta e das águas. Ele é que sabia as palavras sagradas e podia transitar sem embargo no mundo dos espíritos – era também pajé-grande. Ele podia dizer por que seus antepassados haviam escolhido viver sob a democracia do consenso, onde ninguém delega poder a ninguém, todos são livres e iguais. Ele é que sabia ser chefe, sem necessidade de poder. Por isso, podia mediar e aconselhar conflitos.

Malakuyawá exercia como um mestre – um mestre dos mestres – esse que é um dos fundamentos da maior parte das sociedades indígenas: a chefia sem poder.

Na imensa maioria dessas sociedades, não há delegação de poder. Os indivíduos não delegam poder a ninguém. Por isso, o chefe não manda, não pode dar ordens. É respeitado porque detém o conhecimento, a experiência, a tradição do seu povo.

Um segundo fundamento é a propriedade coletiva da terra. Todos têm a sua roça, a sua casa, mas ninguém é dono da terra, patrimônio coletivo.

O terceiro fundamento é a informação aberta: o que um sabe, todos podem saber. Ninguém se apropria da informação para transformá-la em poder político ou econômico – pelo menos enquanto essas sociedades vivem fechadas em sua própria cultura.

E se é assim, se não há propriedade privada da terra; se ninguém se apropria da informação; e se ninguém delega poder e ninguém acumula poder, não pode haver repressão organizada; sem repressão organizada, é impossível a dominação de um indivíduo ou de um grupo por outro indivíduo ou

outro grupo – ainda mais que nessas sociedades não se produzem excedentes para comercializar e sequer circula dinheiro nas relações internas.

Então, nessas sociedades igualitárias, nessas democracias do consenso, os indivíduos são educados para ser livres e independentes, autônomos, auto-suficientes. Um índio sabe fazer tudo aquilo de que precisará na vida – sabe fazer roça e fazer casa, sabe fazer canoa, arco-e-flecha, borduna, esteira, rede, adornos. Sabe caçar e pescar, conhece as espécies vegetais que o cercam, sabe medicar-se para tudo o que não seja doença de branco.

Nessas sociedades sofisticadas, homem não manda em mulher, pai não espanca filho, nem sequer grita com ele – porque o mando e a violência pressupõem um poder ali inexistente.

Malakuyawá era o ponto mais alto do conhecimento numa sociedade assim, a sociedade dos waurá, talvez o povo mais preservado do Alto Xingu. E, no entanto, quando morreu, não saiu uma linha sequer em jornal ou na televisão. E era uma perda irreparável. Seus filhos, já às voltas com os brancos, sabiam muito menos que ele. Seus netos, menos ainda.

Quando Malakuyawá partiu para a viagem definitiva, em direção à aldeia dos ancestrais, foi de fato como se houvesse se incendiado uma grande, uma enorme biblioteca. E fez-se na aldeia um silêncio como se houvessem morrido 10 pessoas – foi assim que um de seus netos falou.

A riqueza cultural dos waurá nos sugere a existência de vários brasis dentro do Brasil, nações que escapam à ditadura econômica e cultural do Sul-Sudeste, onde se forjaram as crises que nos sufocam. Nações que revelam uma vitalidade, uma alegria, uma inventividade de que poucos suspeitam. Nações como os kuikuro e os kalapalo, os txukarramãe e os juruna, os yanomani e os maué, os desana e os tikuna.

E ainda restarão inumeráveis outros brasis na Amazônia e no Centro-Oeste, que, juntos, representam 70 por cento do território brasileiro, ainda não devastados, ainda não irremediavelmente comprometidos. Brasis que exibem um extraordinário vigor na música, na dança, nas artes visuais, em todos os setores da criação. E tudo isso na hora em que só se fala no abismo que engole o Brasil.

O abismo é apenas a cegueira a que chegaram os supostos senhores da cultura brasileira, entendida num sentido amplo, que engloba a política e a economia. Cegueira que, por sua vez, é fruto do fechamento e do isolamento cultural, da concentração do poder e da riqueza.

O Brasil, ao contrário do que pensam e dizem seus supostos senhores, continua grande, fértil e criativo. Só é preciso redescobri-lo. E reintegrá-lo.

O Centro-Oeste brasileiro, por exemplo, está prenhe de possibilidades. Talvez pelo fato de que ainda não desapareceram, ali, as formas populares, capazes de se contrapor ao jugo dos formatos

esterilizantes da cultura de massa, que nos fazem crer que o ser humano se desinteressou do lugar em que vive, desinteressou-se da vida, do sonho, da liberdade, da possibilidade de criar.

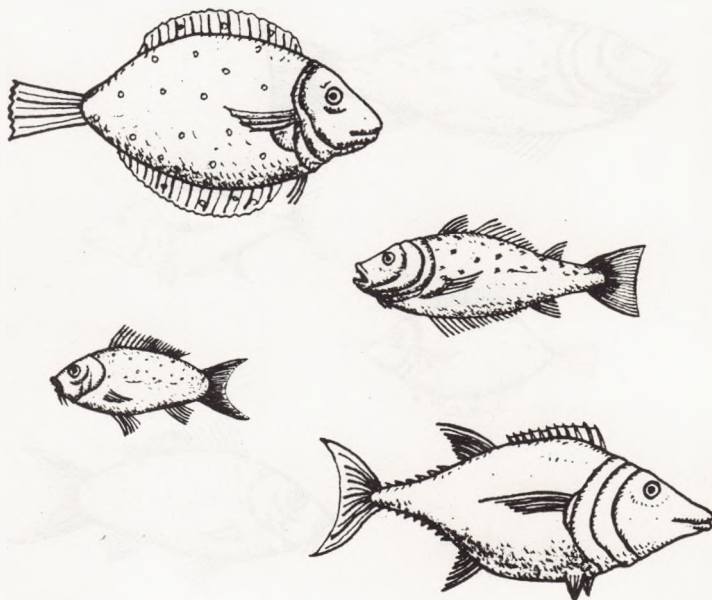
A cultura popular – como já observou um dos grandes pensadores do nosso tempo, o basco Júlio Baroja – não é apenas o nosso passado; ela é também o nosso futuro, a nossa possibilidade de futuro.

E não se fala aqui em cultura popular com a pretensão de pureza, de nicho intocado. Não. Até porque muito frequentemente a cultura popular incorpora outros saberes, mas transformados, tocados pela sua criatividade. Incorpora o saber das elites, o saber de culturas vizinhas, até distantes.

A cultura popular brasileira, principalmente no Nordeste, fala muito em reis, príncipes e princesas, condes e viscondes. Incorpora até, às vezes, o saber científico, dá-lhe outra narrativa, transfigura, inclui uma pitada de mistério, outra de aventura. Toca esses saberes com sua criatividade.

O que importa de fato na cultura popular é a sua maior proximidade do concreto, do real, sua capacidade de manter-se livre e criativa. Sua capacidade de conviver com outras formas culturais e até de incorporá-las, sem perder as suas qualidades específicas. Enfim, o seu caráter democrático, de convívio, em contraposição à cultura de massa, imposta de fora, pronta para ser digerida e paga. E absolutamente incapaz de qualquer convivência: para sobreviver, tem de esmagar qualquer outra manifestação. A morte das culturas é a sua única possibilidade de vida.

A cultura popular perpassa toda a criação artística do Centro-Oeste e da Amazônia. Impregna de tal forma a criação desses 70 por cento do território brasileiro que redesperta a esperança de que ali se consiga, de fato, experimentar até novas formas civilizatórias, nesse continente não devastado.



Mas para caminhar nessa direção é preciso, de saída, afastar o temor de sermos considerados utópicos.

Se no arsenal atômico existem 15 toneladas de dinamite por habitante da Terra, a nossa sobrevivência como espécie já é uma utopia. Não vamos perder tempo.

Utopia e sonho são expressões marcadas, na linguagem contemporânea, por uma conotação negativa, quando não vergonhosa. Como se o sonho e a utopia fossem defeitos, não desejáveis. Por quê?

Um dos historiadores que mais têm contribuído para o pensamento moderno diz, ao contrário, que um dos maiores suportes que tem encontrado para a interpretação de períodos históricos não aparece na historiografia: o desejo, o inconsciente. E eles são tão concretos quanto uma pegada impressa numa pedra.

Talvez devêssemos retornar ao que os jovens disseram há 20 anos: vamos ousar o impossível. Sem querer o impossível, não chegaremos ao possível.

A primeira inspiração pode estar na palavra do embaixador Miguel Ozório de Almeida: o *pensamento tem de ser insubordinado*.

O pensamento não pode ser subordinado a nada, tem de ser livre, tem de voar acima de qualquer conveniência.

Temos de pensar novo. Criar exatamente esses novos formatos civilizatórios. Não estamos condenados a repetir os erros do Sul, do Sudeste ou de qualquer outra parte. Não estamos condenados a viver em lugares onde começamos perdendo o essencial: o som dos nossos passos, a nossa própria sombra. Nosso destino não precisa ser a vida empilhada em gavetas esfumaçadas, com ódio dos nossos vizinhos e disputando espaço com eles.

Podemos retomar trilhas perdidas. Mas com urgência, porque uma das características do nosso

tempo é a aceleração da História – o que antes levava um século para acontecer, hoje acontece em 10 anos, o que levava uma década, acontece em um ano.

Não há tempo a perder. A televisão está chegando às aldeias indígenas da ilha do Bananal, onde existe uma cultura riquíssima, mas que não é escrita, não se transmite pela escrita; uma cultura que luta desesperadamente para sobreviver há quase 400 anos em contato com a cultura branca.

São 390 anos. E nesses 390 anos por lá passaram bandeirantes, garimpeiros, madeireiros, fazendeiros, missões religiosas, Expedição Brasil Central, hotel de turismo, base aérea. Tudo invadiu a vida dos karajá. Mas se alguém chegar amanhã a uma aldeia dos karajá, vai encontrá-los dançando aruanã, introduzindo os meninos na vida adulta no belo e sábio cerimonial do heto-hokan, cujo relato tanto impressionava o saudoso e extraordinário Hélio Pellegrino.

Hélio se declarava maravilhado com a profunda e arquetípica sabedoria do mito fundamental dos karajá, que, na sua origem lendária, não eram homens, eram peixes. Aruanãs. Imortais. E viviam no fundo das águas. Mas como em todo mito fundamental, havia uma interdição, uma proibição: jamais poderiam atravessar um buraco luminoso no fundo das águas.

Um dia, um aruanã violou a interdição, atravessou o buraco e saiu, do outro lado, nas alvíssimas praias do rio Araguaia. Ficou maravilhado com a beleza, a riqueza, as cores, o esplendor da fauna e da flora.

Voltou e contou aos seus iguais. E eles foram todos, incorporados, pedir ao seu grande herói transformador, Kananciué, que lhes permitisse atravessar o buraco e viver nas praias do rio. Kananciué advertiu-os de que, para isso, eles teriam de deixar de ser aruanãs. E deixar de ser imortais.

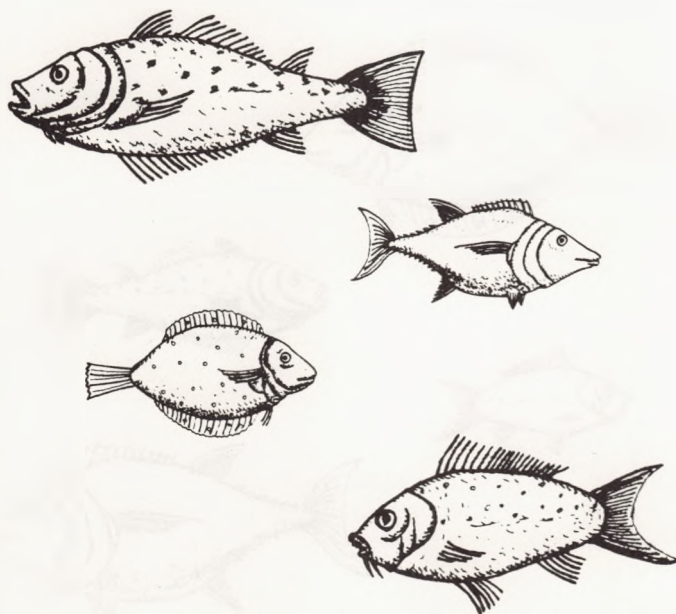
Os karajá escolheram a morte, por amor à beleza do rio Araguaia e de suas praias brancas.

Hélio Pellegrino dizia que não pode haver sabedoria maior que essa, *da aceitação da morte – para nascer como pessoa, como ser humano*.

Mas os karajá vivem ameaçados de extinção. Ainda há poucas semanas, o governo do novo Estado de Tocantins, onde ficou a ilha do Bananal, anunciou a municipalização da ilha – que evidentemente implicaria a construção de prefeitura e repartições, rodovias e tudo o mais. Em meio a uma reserva indígena e um parque nacional. Não fossem os protestos ruidosos dos karajá e o apoio de alguns grupos a tentativa se teria consumado.

Mas há outras ameaças. As hidrelétricas previstas para o Araguaia. Os grandes projetos de irrigação na margem direita do rio Javaés. A projetada hidrovía do Araguaia. E muito mais.

Como os karajá, estão ameaçados os xerente, que tiveram a infelicidade de ver sua reserva ficar ao lado da capital provisória do Tocantins. Os kraô. Os apinajé. Os avá-canoeiro, já tão poucos, tão tristes, que tiveram sua reserva invadida por garimpeiros.



E que dizer dos yanomami, de Roraima, com suas terras invadidas, seus direitos violados, e ainda insultados por um ministro de Estado que tem a obrigação constitucional de respeitá-los e protegê-los? Que dizer dos povos do Baixo Xingu, ameaçados pela arrogância cega e prepotente da tecnocracia da Eletronorte? Que dizer dos Tikuna massacrados, da riqueza cultural dos desana, tão desprezada? Dos pobres uruweu-wau-wau, de Rondônia, permanentemente ameaçados pelos tacões das botas dos desbravadores inconscientes? De tantos outros povos da Amazônia?

Só neste século, mais de 100 nações indígenas – cada uma com sua cultura riquíssima – desapareceram, se extinguíram no Brasil. Às vezes, num espaço de duas décadas. E 150 outras culturas lutam desesperadamente para sobreviver.

Se sairmos da área indígena, vamos encontrar culturas como a dos calunga no nordeste de Goiás descendentes de quilombos de escravos que se refugiaram no alto de uma serra e ali vivem isolados há 200 anos, quase sem contato com os brancos, falando uma mistura de português arcaico e palavras de latim, só se reunindo algumas vezes por ano, em festas religiosas. Pois essa preciosidade cultural, esse pedaço vivo da História do Brasil, vai ser sepultada pelas águas da barragem de outra hidrelétrica, de Foz do Bezerra. Como vão ser sepultadas partes das reservas dos avá-canoeiro e dos xerente.

Em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, vamos encontrar as culturas pantaneiras ameaçadas por tudo que ameaça a sobrevivência desse pedaço do Paraíso que é o Pantanal.

Em Goiás, vamos encontrar culturas que ainda restam do ciclo do ouro, do couro – como restam na Amazônia as do ciclo da borracha – também atropeladas pelo avanço dito civilizatório. A passagem de culturas que vêm da agropecuária e ingressam diretamente na sociedade mecanizada e informatizada esmaga valores, subverte a ética, a moral, o modo de viver.

Então, antes que essas culturas tenham de adaptar-se e assumir formas quase subterrâneas para sobreviver, vamos aprender com elas. Vamos observá-las com um olhar curioso e desprovido de preconceitos. A ciência de hoje é a magia de ontem desprezada – já sabemos. Vamos buscar o conhecimento onde quer que ele esteja.

Se for assim, certamente vamos nos empenhar em impedir o massacre das culturas indígenas do Centro-Oeste e da Amazônia. Vamos impedir o desaparecimento dos calunga, das culturas pantaneiras, das culturas caboclas do ciclo do ouro, do ciclo do couro, do ciclo da borracha. Como é possível que nós, que vivemos bradando contra o totalitarismo do Estado e de grupos sociais, no capitalismo e no socialismo, não nos interessemos pela organização política de tantas nações indígenas nas quais não existe o poder institucionalizado? Mas, ao contrário do interesse e da solidariedade, o que

estamos vendo é o avanço obscuro sobre as terras indígenas. A cobiça vergonhosa, despuída, de mineradoras, madeiras e outros inescrupulosos, que sempre encontram apoio na área institucional. Da mesma forma, esse infeliz projeto Calha Norte, que está expondo ao contato com a cultura branca seu dinheiro, seus badulaques, algumas das poucas culturas indígenas preservadas no norte do país.

Pode-se, aqui, lembrar Edgar Morin: *Esta visão do homem senhor e possuidor da natureza deve ser tida como insensata. Não só porque não estamos no centro do mundo – e sim na sua periferia – como porque a tentativa de sermos senhores do nosso pequeno planeta faz de nós aprendizes de feiticeiros. É preciso renunciar ao projeto gengiskiano de submeter e conquistar a natureza*, adverte Morin.

A tarefa que nos cabe hoje é repensar a nossa cidade, o nosso Estado, o nosso país, o nosso mundo. Convocar as forças que ainda não se renderam ao massacre da despersonalização para essa tarefa urgente. Dedicarmo-nos à tarefa política de descobrir os lugares por onde passa a cultura popular, a organização popular, a fim de transformar os sonhos, as novas idéias, em projetos políticos. De acordo com a visão, os interesses, os desejos, a vontade do povo.

Mas nada disso se fará antes que sejamos capazes de mudar o nosso enfoque sobre a vida. Antes que sejamos capazes, como recomenda o Prêmio Nobel Ilva Prigogine, de uma *escuta poética da natureza*, nesse universo onde somos na verdade estrangeiros. Estrangeiros diante do mistério.

Pouco se fará também antes que sejamos capazes de admitir que a informação é um bem que pertence à sociedade, e não a indivíduos, porque a igualdade na possibilidade de acesso à informação é um dos pressupostos de uma sociedade democrática. Informação é poder. Só pode haver democracia verdadeira se todos os indivíduos, todos os cidadãos, tiverem igual oportunidade de acesso à informação. Não é acaso que a primeira providência de toda ditadura seja estabelecer a censura da comunicação. Suprimindo informações, criando informações privilegiadas, é que se criam privilégios materiais. É da censura que nascem o poder e a riqueza ilegítimos.

Se é assim, precisamos começar imediatamente uma luta para inscrever no plano institucional, na Constituição mesmo, esse princípio, de que a informação pertence à sociedade. Porque só assim será possível legislar, depois, para proteger esse direito – hoje, absolutamente desprotegido no Brasil. A nova Constituição brasileira, infelizmente, não avançou quase nada na área da comunicação. E sem avanços decisivos aí, não haverá proteção para minorias étnicas e culturas regionais.

Talvez um dos poucos avanços possíveis imediatamente seja exigir a regulamentação do dispositivo constitucional que determina, no artigo 221, inciso III, a *regionalização da produção cultural, artística e jornalística, conforme*

percentuais estabelecidos em lei. Por aí se poderá conseguir algum alívio no massacre da comunicação de massa.

Mas não tenhamos dúvida: o avanço democrático no Brasil, a transição completa para uma democracia verdadeira, está na dependência direta de uma reformulação profunda na comunicação, que permita à sociedade exercer o direito que é seu e que hoje está indevidamente apropriado.

Se essa transformação não acontecer, se a sociedade como um todo não ganhar formas de expressão real nos meios de comunicação, não haverá como sustentar o avanço da democracia.

Principalmente se os despossuídos da sorte não ganharem espaço nos meios de comunicação, com certeza viveremos dias muito difíceis. Seria ilusório pensar que os miseráveis da terra continuarão a conviver pacificamente com os cidadãos de primeira classe, seja qual for o regime. Os sinais de que não será assim já estão bem claros diante de nós.

Cada um de nós tem uma contribuição a dar para que a trilha da democracia não seja abandonada. Temos urgência.

Lembrando, talvez, como o escritor Henry Miller, que a sociedade do futuro não será apenas mais uma civilização – será a síntese de todas as formas civilizatórias experimentadas pelo ser humano em sua longa, acidentada e dolorosa trajetória sobre a face da Terra.

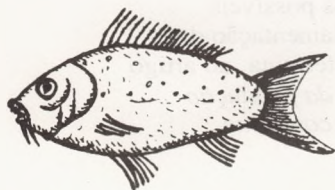
Nessa nova civilização, talvez a máquina desapareça – mas não antes que o ser humano descubra a natureza do mistério que o liga à sua criação, diz Miller. As instituições, como as conhecemos hoje, talvez se tenham transmudado em outras formas. E os povos fluirão livremente pelo nosso planeta.

O pensamento de Miller é a utopia, com certeza. É o sonho. Mas o nosso tempo nos coloca progressivamente diante de alternativas radicais. A utopia, o sonho ou o quê?

Todo pensamento novo embarca em uma aventura em que o risco de morrer está presente a cada passo. Mas esse é o preço.



Washington Novaes é jornalista, produtor independente de televisão e atual secretário de Meio Ambiente e Tecnologia do Distrito Federal.



Resumen

Culturas regionales y minorías étnicas....

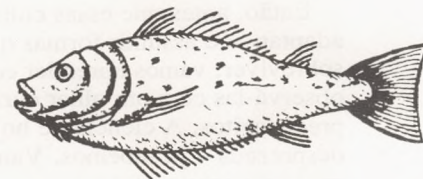
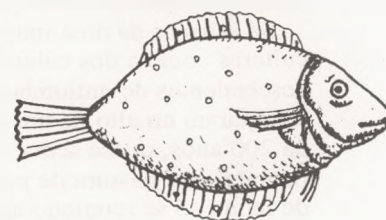
El Brasil posee, todavía, diversas etnias que están en un proceso de absorción por la cultura "oficial" blanco-occidental. Es necesario preservar estas minorías y luchar por la conquista de la regionalización de la producción cultural.

Abstract

Regional cultures, ethnic minorities

Brazil still possesses a number of ethnic groups that are in the process of being absorbed into "official" white, western culture.

These ethnic minorities should be preserved and the regionalization of cultural production be secured.





NOTAS SOBRE A FUNÇÃO SOCIAL DA UNIVERSIDADE PÚBLICA

Marta Maria de Araújo

Pretende-se, com esta análise, examinar os elementos que determinam a real especificidade da universidade pública brasileira que realiza o movimento geral da organização social capitalista para, a partir daí, encontrar os caminhos que explicam sua essência no interior da sociedade brasileira.

A realidade objetiva da universidade não pode ser compreendida se tomada como fenômeno independente da totalidade social. Desvendar o modo concreto pelo qual a universidade se vincula à sociedade é apreendê-la como parte e produto do todo social. A universidade não tem uma função social em si, suas finalidades, portanto, estão fora dela e só é possível identificá-las quando articuladas às determinações capitalistas da sociedade.

Evidentemente, a universidade como uma instituição da superestrutura não se coloca à margem do movimento geral da sociedade, mas se insere nele.

Conforme a visão marxista, é na infra-estrutura que se deve buscar a compreensão dos fenômenos sociais. Ao analisar qualquer manifestação como parte do movimento geral da sociedade capitalista, devemos partir do modo como os homens produzem os bens materiais de existência.

O que condiciona o movimento da sociedade capitalista e todas as suas manifestações é o modo de produção material. A independência dos fenômenos educacionais é apenas aparente, uma pseudoconcretidade. As políticas de ensino, pesquisa e extensão próprias do modo de ser da universidade representam formas de expressão desses determinantes históricos. Sobre a relação da educação com a realidade social, Ponce assim diz:

Ligada estreitamente à estrutura econômica das classes sociais, a educação, em cada momento histórico, não pode ser outra coisa a não ser um reflexo necessário e fatal dos interesses e aspirações dessas classes. (5: 164)

A sociedade brasileira, em sua estrutura e conteúdo, encontra-se historicamente constituída por uma formação social capitalista. No plano econômico, é

essencialmente a divisão e a oposição entre capital e trabalho; no plano social, expressa a divisão e a oposição entre duas classes fundamentais e antagônicas: a burguesia – a classe proprietária dos meios de produção – e o proletariado – a classe que nada possui, exceto sua força de trabalho; no plano político, é o Estado Capitalista Moderno dominado pela classe burguesa. Historicamente, o comportamento do Estado está sempre subordinado à natureza das exigências de cada modo de organização da produção, sendo que na sociedade capitalista ele é irremediavelmente gerador de condições favoráveis à produção e reprodução do capital.

Nesses parâmetros, o capital, para desenvolver-se, cria e desenvolve o proletariado e a burguesia. O Estado moderno burguês, a ciência e a técnica dominadas pelo modo capitalista de produção, cria e desenvolve o capital concorrencial, superado, por conseguinte, pelo capital monopolista, fase qualitativamente superior do desenvolvimento capitalista, que é a concentração de si mesmo, gerando a exportação de capitais para países que se encontram num estágio que os torna incorporados à circulação do capitalismo mundial. O movimento geral do capital condiciona a constituição de supermonopólios e cartéis internacionais para cada vez mais concentrar o capital e a produção em menos proprietários e nações.

Como condição “legítima” é da natureza do capital o seu próprio crescimento para acumulação de si mesmo. Daí, ser compreensível a sua ordenação lógica no modo como produz a riqueza de uma classe, reproduz a pobreza e a miséria de outra classe, cria as circunstâncias que produzem o desenvolvimento em setores produtivos, reproduz o subdesenvolvimento e o atraso em setores ou áreas sociais.

A tarefa histórica do capital é criar e desenvolver em todos os sentidos as forças produtivas. Ao capital, não interessa uma ciência, uma pesquisa e uma edu-

cação em si; mas a ciência, a pesquisa e a educação capazes de criar e desenvolver conhecimentos teórico-práticos que possam ser úteis às novas formas de produção e reprodução da riqueza para cada vez mais legitimar o sistema capitalista.

As forças produtivas enormemente desenvolvidas sob a hegemonia do capital vão culminar com a organização científica e racional do trabalho, através da subsunção real do trabalho ao capital. Desse modo, a moderna maquinaria vai transformar-se em um poderoso meio articulado com a divisão social do trabalho, produzindo a separação entre o trabalhador e o conhecimento. Isto, para Marx, revela que a ciência não está mais no cérebro do trabalhador e sim no sistema de máquinas.

Ao analisar a tendência histórica do modo de organização da produção, verifica-se uma crescente abstração no processo de trabalho, que por sua vez reproduz no interior do sistema produtivo dois segmentos que participam de modo diferente no processo de produção: os mais qualificados e os menos qualificados. Essa divisão gerada na base material perpassa todo o movimento da sociedade e, na educação, se manifesta na forma de combinação entre as necessidades da produção e o grau de escolarização.

As mudanças ocorridas na organização técnica e social da produção subdividiram o processo de trabalho, determinando aos trabalhadores da produção material e aos trabalhadores da produção não-material a execução de atividades mínimas, repetitivas e rotinizadas. Essa abstração, gerada no processo de trabalho, é generalizada na sociedade sob a forma ideológica abstrata e geral de "concepção de mundo".

A ideologia é produzida na ação recíproca da infra-estrutura com superestrutura e na superestrutura se reproduzem as relações originadas na base produtiva que são mediatizadas pelos aparelhos ideológicos de Estado, por meio das idéias jurídicas, pedagógicas, políticas, científicas, etc., no sentido de veicular a ciência, a política, a filosofia, assim como as formas de consciência, articuladas às condições práticas que geraram. Mostram Marx e Engels na *Ideologia Alemã* que a classe possuidora da força material na sociedade tem ao mesmo tempo sua força espiritual dominante. Como verdadeira classe hegemônica, a burguesia e seus intelectuais orgânicos têm em seu poder o controle do Estado e de seus aparelhos a serviço da produção e reprodução do capital a nível nacional e internacional, determinando, desta forma, o movimento da infra-estrutura e da superestrutura.

Para então compreender a essência do modo de ser da educação universitária em suas funções de ensino, pesquisa e extensão, é necessário ultrapassar suas manifestações fenomênicas a nível da superestrutura e encontrar as mediações pelas quais pode ser conhecida a sua essência no plano da sociedade capitalista, que só poderá ser explicitada com base na produção material.

A fase de concentração e centralização do capital

é resultante do alto grau de desenvolvimento das forças produtivas, via avanço do processo tecnológico, representado pela internacionalização da economia na sua fase de capitalismo monopolista, que começa a configurar-se no Brasil na década de 50, através da intervenção do Estado na implantação do projeto de desenvolvimento industrial, pela via do Plano de Metas do Governo de Juscelino Kubitschek, como produtor de bens e serviços estratégicos para a expansão da infra-estrutura física, social, jurídica e humana, exigidos à acumulação capitalista.

É, portanto, neste contexto que se aprofunda o quadro político de embate entre as classes fundamentais. A partir de 64, a luta de classes é acirrada ao nível das instâncias econômica e política. A consequência mais imediata dessa luta se dá ao nível da sociedade civil, pela dominação do bloco hegemônico nos aparelhos de Estado, e ao nível da sociedade política sob a forma de ditadura militar.

O Estado brasileiro, a partir de 64, torna-se um aparelho militar-burocrático e tem-se a presença das forças armadas e da tecnoburocracia na administração do Estado e no governo, cujo papel primordial é estabelecer um conjunto de diretrizes econômicas para propiciar a reordenação progressiva das instituições econômicas e financeiras, políticas e educacionais, para que melhor se ajustem à reprodução do capital.

Com esse alvo, os militares, os empresários e os tecnocratas, enquanto funcionários da superestrutura, se encarregam de executar as funções de "hegemonia" e de "dominação" na condução dos aparelhos ideológicos e coercitivos de Estado, para vigência de garantias estruturais e superestruturais à segurança da expansão do capital.

O Estado, entretanto, enquanto comprometido com a segurança do capital e aliado da burguesia hegemônica, adota um conjunto de políticas tendo em vista a reordenação das instituições superestruturais para ajustá-las, na sua estrutura e funcionamento, às diretrizes e interesses do conjunto da burguesia monopolista.

Considerando a unificação das políticas instituídas nessa fase, no sentido de impulsionar o projeto desenvolvimentista, a política educacional brasileira pós-64 sofre uma ampla reformulação nos três graus de ensino, e vai responder crescentemente a uma correlação entre o sistema educacional e o sistema produtivo, e, como tal, passa a funcionar por ele e para ele como parte integrante da totalidade social. Assim, o modo de ser da universidade não pode ser compreendido como um fim em si mesmo, mas como tendo uma especificidade real no contexto do movimento geral do modo tecnológico de produção capitalista, onde as políticas de ensino, de pesquisa e de extensão têm sua gênese no modo de organização dos homens, na produção de sua existência. A não-apreenção imediata dos vínculos que se estabelecem entre a produção material e a produção não-material deve-se ao fenômeno ideológico.

E, portanto, nesse contexto, a educação escolar é

vista pelos ideólogos do projeto de desenvolvimento capitalista como condição básica para o crescimento e expansão do desenvolvimento da riqueza nacional e o acesso de todos os indivíduos aos “bens” dessa riqueza nacional. Para os ideólogos do capitalismo, o Estado deve participar, além da formação do capital físico e social, também no investimento de um novo componente do capital – o capital humano. A tese central do capital humano é vincular a educação ao desenvolvimento econômico, à redistribuição de renda, enfim, como pretensa promotora da superação das desigualdades sócio-econômicas.

Essa concepção de educação é introduzida no Brasil na fase da monopolização da economia e fundamenta-se na chamada teoria do capital humano, segundo a qual a educação é atribuída a responsabilidade de formação e qualificação de recursos humanos necessários à existência do modo capitalista de produção.

Nesses termos, a teoria do capital humano busca veicular uma apologia sobre as relações sociais de produção e da educação escolar inerente ao modo de produção capitalista e por isto inverte a realidade. A forma de educação, concebida nos Planos de Governo no período pós-64, está estrategicamente pautada na “teoria” do capital humano, condicionando a política educacional aos fatores de desenvolvimento econômico e redistribuidor de renda – um agente de mudança social.

Ao examinarmos o Plano Decenal de Desenvolvimento Econômico e Social para o período de 1967 a 1976, vê-se a educação como pretenso instrumento capaz de gerar condições objetivas para reprodução do capital. Segundo recomendações do Plano Decenal à educação caberá:

Possibilitar a consolidação da estrutura do capital humano do País, de modo a acelerar o seu processo de desenvolvimento econômico... amplo papel de redistribuidor de renda... agente de mudança social (II-1: 3).

Por essa vertente ideológica, o sistema educativo tem um papel preponderante em atender cada vez mais as demandas da modernização dos fatores de produção, conforme sinaliza o Plano de Metas e Bases para a Ação do Governo, elaborado no governo Médici para o período 1970/73:

Integração da educação com o desenvolvimento científico e tecnológico e com o desenvolvimento global do País (51: 2).

Nesse contexto, o que vai caracterizar a atividade educacional é a busca do conhecimento útil ao capital. A educação, e em especial a educação universitária, torna-se, entre outras coisas, uma expressão dos interesses de classe, através da distribuição diferenciada de conhecimentos inerentes aos interesses do capital.

Portanto, essa perspectiva de colocar a educação de acordo com as necessidades da nova ordem industrial capitalista, com as novas relações de produção e os novos processos de trabalho leva o governo e os burocratas do regime militar a começar a reestruturação da política educacional pelo fim, ou seja, pelo sistema universitário. Isto porque a função social da universidade vai corresponder à preparação de recursos humanos mais qualificados e especializados para os quadros superiores da administração e da burocracia pública e privada, além de técnicos e pesquisadores responsáveis pela racionalização do sistema produtivo e na investigação e criação de novas formas de trabalho simplificador de mão-de-obra.

As iniciativas concretas para a reformulação e modernização do sistema universitário foram conduzidas segundo as orientações da comissão constituída por americanos e brasileiros nos termos de convênio de ajuda técnica e cooperação financeira, conhecido pelo nome de Acordos MEC-USAID. O grupo de trabalho responsável pela reforma da universidade propõe que a universidade deve constituir um centro de investigação científica e tecnológica em condições de assumir a autonomia e a expansão da indústria brasileira. Desse modo, se busca pela via da universidade, através das políticas de ensino, de pesquisa e extensão, uma conexão entre o modelo de educação universitária e o modelo econômico para atingir os objetivos do último.

Enquanto expressão dos interesses de classe, a reforma universitária esteve, portanto, condicionada às necessidades das conjunturas industriais, através da implantação gradativa de cursos de graduação e pós-graduação, com a tarefa histórica de formar o moderno quadro de intelectuais nas diversas especializações para promover todo um conhecimento científico-tecnológico, a ser apropriado tão-somente pelo capital.

O processo de produção da ciência e do conhecimento como capital assim como a sua monopolização, dado os interesses da produção material, estão presentes nas diretrizes que orientaram a reforma universitária de 68.

Efetivação de uma política integrada de educação, ciência e tecnologia, considerando, principalmente, o caráter do processo orgânico que assume o progresso tecnológico moderno e a interfecundação que decorre da associação desses três aspectos do referido processo (51: 2).

Ao capital não interessa uma ciência, uma pesquisa e uma educação em si, mas a ciência, a pesquisa e a educação capazes de vincularem-se diretamente a um processo produtivo fragmentado; a própria ciência é desenvolvida de uma forma fragmentada.

Nesse contexto, a especialização do saber nasce submetida a uma fragmentação sem precedentes da ciência e do conhecimento vinculados ao processo produtivo. O conhecimento e a ciência não poderiam

ter escapado a esta fragmentação por responderem aos interesses da classe dominante no que diz respeito à própria produção e à difusão de sua ideologia.

Dessa forma, o modo de ser da universidade é derivado, em última instância, do modo de organização capitalista, inspirado numa pedagogia tecnicista, fundada na divisão social do trabalho e na maquinaria, engendrada por técnicos americanos e tecnocratas brasileiros, sob a tutela do Estado autoritário na fase de internacionalização e monopolização da economia, para favorecer o processo de concentração e centralização do capital em mãos da classe burguesa nacional e internacional, sem nenhum compromisso com a verdade e com a ciência.

Com efeito, a universidade, enquanto instituição da superestrutura, é determinada pelas condições da produção material. Assim, a universidade brasileira foi pensada tendo como paradigma o modelo empresarial racionalmente compartimentalizado e fragmentado, e, essa forma de compartimentalização e fragmentação vai se manifestar no modo de organização dos cursos, na elaboração dos currículos e programas e na dissociação entre ensino, pesquisa e extensão.

Nesta perspectiva, a classe que domina materialmente é a mesma classe que domina com suas idéias, sua ciência e com sua educação toda a superestrutura. A gênese do modo de organização do trabalho docente é determinada, em última instância, pelos princípios da objetividade, produtividade e da especialização, cujo método de trabalho é baseado na separação entre concepção e execução, segundo os interesses da classe dominante nesta cisão, com vistas à produção e à difusão de sua ideologia.

Com efeito, a tendência da política educacional para o ensino superior pós-68 caracteriza-se pela desobrigação do Estado brasileiro com o financiamento da educação de nível superior, ao ponto de o MEC, em 1988, liberar para 39 universidades federais o valor de 7,3 bilhões de cruzados, enquanto para 09 instituições privadas o valor de 8,5 bilhões de cruzados.

Evidencia-se, dessa forma, que, ao mesmo tempo em que o Estado assume o discurso liberal da *democratização da educação para todos*, na verdade age como Estado de classe, transferindo verbas públicas à disposição do capital privado.

Nesta perspectiva histórica, sob condições dadas de um regime burguês, a mobilização da sociedade civil interessada na democratização da sociedade e da educação torna-se fundamental.

Por essa razão, a comunidade universitária, através da Associação Nacional de Docentes de Ensino Superior-ANDES, tem procurado, por um lado, denunciar desde 1982 o tratamento dado pelo Estado às universidades públicas e contribuindo, por outro lado, na elaboração de propostas alternativas que redimensionem e reorientem a política institucional e global das instituições de ensino superior, buscando, desta forma, forçar o Estado a assumir a responsabilidade

com a universidade brasileira enquanto instituição social de interesse público.

Dadas as condições estruturais para implantação do processo de privatização da universidade pública, o governo, em 1985, constituiu uma Comissão Nacional para Reformulação da Educação Superior, que ficou conhecida como *Comissão de Alto Nível*, para elaborar um documento definindo princípios básicos para a reestruturação da universidade, sendo substituída essa Comissão por um Grupo Executivo para Reformulação da Educação Superior – GERES, com a finalidade de elaborar uma proposta operacional para o governo implementar a reestruturação da universidade pública. O relatório do GERES é materializado na forma de um Anteprojeto de Lei que reestrutura a universidade brasileira com base nos seguintes pressupostos, entre outros:

Elimina a indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão; rompe a autonomia universitária ao abrir o caminho para o controle de sua atividade por agentes financiadores, introduz a institucionalização do ensino pago, elimina a isonomia salarial e provoca um retrocesso na democratização da universidade ao proibir as eleições diretas para reitores e diretores. (1: 1)

Por tudo isso, a luta central do movimento docente concentrou-se, a partir de então, a nível de Congresso Nacional, para impedir a sua aprovação com o amplo compromisso de *salvar a universidade; é o papel histórico posto a todos os docentes de todas as universidades federais.*

Conseguindo impedir a aprovação do Projeto GERES, a ANDES inicia uma ampla mobilização juntamente com outras entidades da sociedade civil, objetivando intervir politicamente no debate e no encaminhamento de propostas à Assembléia Nacional Constituinte, em defesa do ensino público e gratuito. Dessa forma, os educadores brasileiros elaboraram um documento intitulado Carta do Fórum da Educação na Constituinte em Defesa do Ensino Público e Gratuito, contendo princípios e diretrizes para a educação brasileira em todos os seus níveis.

O funcionamento da Assembléia Constituinte durante os anos de 1987/88 nos mostrou que a grande maioria dos seus membros constituintes era representante da elite sócio-econômica brasileira. Para tanto, a Constituinte reflete perfeitamente os interesses de classe à qual ela pertence.

Neste sentido, às custas de uma mobilização permanente, as conquistas democráticas presentes na atual Constituição representam uma vitória alcançada dos setores organizados da sociedade que, desde meados da década de 70, vêm lutando por uma sociedade mais justa e democrática.

A nova Constituição, no Capítulo *Da Educação*, restabeleceu alguns princípios como: gratuidade do ensino público (Art. 206); autonomia didático-cientí-

fica, administrativa e indissociabilidade do ensino, pesquisa e extensão das universidades (Art. 207), entre outros que haviam sido inviabilizados pelo GERES no projeto de reestruturação da universidade pública.

Todavia, paralelo aos *avanços* democráticos, convém ser postas em destaque a destinação de verbas públicas para as escolas comunitárias confessionais ou filantrópicas e a concessão de bolsas de estudo (Art. 213), configurando assim o incentivo a uma escola diferenciada para camadas diferenciadas da população.

Promulgada a Constituição, os rumos da luta dos educadores se voltaram para a discussão e elaboração de propostas para a nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB, tendo em vista a implementação dos princípios contidos na Constituição.

Pelo exposto, tem-se presente que a essência do modo de ser da universidade e de suas funções de ensino, pesquisa e extensão é derivada das relações que os homens estabelecem entre si na produção de sua existência. É, portanto, um produto histórico e social com uma existência transitória pela possibilidade do devir de uma sociedade nova.

Assim sendo, em virtude de um movimento de confronto de opiniões, idéias e contradições, começa a existir no interior da universidade pública uma reação ao modelo burguês de universidade, e esta vem se constituindo tanto em responder mais ou menos aos interesses burgueses do sistema capitalista, quanto mais ou menos ao sistema político-democrático da sociedade.

Buscar a saída para a sociedade e para a universidade pública, além dos limites dos propósitos de valorização tão-somente do capital, torna-se a grande tarefa dos intelectuais comprometidos com a subversão das atuais circunstâncias históricas da sociedade e da universidade no seu modo de ser burguês.

Marta Maria de Araújo é professora de Didática de departamento de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Realiza atualmente curso de doutorado na área de Didática na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

Referências Bibliográficas

- ANDES. Contribuição à análise do Relatório do GERES (projeto para a Universidade), Brasília, 1986. (mimeog.)
- BRASIL. Presidência da República. *Metas e bases para a ação de governo*. Brasília, 1970, p. 51.
- BRASIL. Ministério do Planejamento. EPEA. *Síntese do plano decenal de desenvolvimento econômico e social*. Brasília, s. d. p. II-1.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (I Feurbach). Trad. José C. Bruns e Marcos A. Nogueira. 6ª ed. São Paulo, Editora Hucitec, 1987.
- PONCE, Anibal. *Educação e luta de classes*. 4ª ed. São Paulo, Cortez Autores Associados, 1983.

Resumen

Notas sobre la función social de la universidad pública

En este artículo se pretende examinar los elementos que determinan la especificidad de la universidad pública brasileña, la cual realiza el movimiento general de la organización capitalista. Teniendo en cuenta esta premisa se intenta encontrar los caminos que explican su esencia en el interior de la sociedad brasileña.

Abstract

Notes on the social function of public universities

This study aims to examine the elements that determine the true specificity of public universities in Brazil where the general movement of capitalist social organization is produced, and thus to find means of explaining their essence in the context of Brazil's social framework.

HUGHES, Austin L. **Evolution and Human Kinship**, New York/Oxford, Oxford University Press, 1988, 162 P.

Poucos são os títulos de sociobiologia humana disponíveis em língua portuguesa. O mais célebre (e polêmico) deles talvez seja o já clássico *Da Natureza Humana*, que o entomólogo Edward Wilson publicou em 1978, editado aqui pela EDUSP e T. A. Queiroz. O impacto desta obra no meio acadêmico mundial se manifestou pela imediata indignação de evolucionistas festejados, tais como Richard Lewontin, que julgaram a obra um pretexto para o embasamento científico de posturas éticas e políticas dúbias. Afora *On Human Nature*, o leitor brasileiro pouco afeito à língua inglesa precisou de faro fino para aprofundar-se em questões ligadas à sociobiologia de nossa espécie. Em especial textos abordando a teoria da *seleção por parentesco* (*Kin selection theory*) permanecem ainda hoje esquecidos pelos editores locais, o que sem dúvida constitui um obstáculo para a formação de jovens estudantes de graduação interessados no que há de mais recente em Antropologia Biológica.

O livro de Austin L. Hughes, que conta com o selo de uma das mais prestigiadas editoras de livros científicos do mundo, é talvez uma das melhores contribuições escritas sobre sociobiologia humana nos últimos cinco anos. Apesar de curto – é constituído de oito capítulos breves e dois apêndices – seu conteúdo compreende todos os principais aspectos que dizem respeito ao comportamento social humano dentro de uma perspectiva das relações genéticas entre indivíduos. Logo na abertura do primeiro capítulo, Hughes afirma que seu maior desejo é apresentar uma abordagem teórica para a análise do comportamento social em função de fundamentos da biologia evolutiva. Sa-

lienta que a teoria desenvolvida é aplicável a qualquer sociedade animal, mas em especial a sociedades humanas, por duas razões básicas: a) a disponibilidade de dados populacionais (sobretudo genealógicos) de confiabilidade razoável para sociedades humanas, o que geralmente não ocorre para sociedades não-humanas; e b) a teoria de seleção por parentesco pode trazer uma contribuição real ao estudo antropológico do comportamento social. Hughes diz esperar que sua obra seja de interesse a cientistas trabalhando em pelo menos duas áreas bem definidas: biólogos, e em especial ecólogos comportamentais; e antropólogos, que o autor deseja se verem livres da aversão inicial que sentem pela *sociobiologia* e avaliem a teoria apresentada com a mente aberta.

A teoria da seleção por parentesco é baseada em princípios essencialmente darwinistas. Darwin entendia adaptação como o resultado de seleção natural atuando sobre os traços dos organismos vivos. Um traço adaptativo é aquele que favorece a adaptabilidade *inclusiva* do indivíduo num ambiente caracterizado pela presença de indivíduos dotados de traços alternativos. Esta adaptabilidade inclusiva se refere à reprodução dos genes do indivíduo através de seus próprios descendentes diretos ou através da reprodução de elementos a ele estreitamente relacionados geneticamente.

No entanto, a adaptação é uma propriedade do fentótipo individual, não dos genes em si. Segundo Hughes, de um ponto de vista filosófico, a cultura humana não é diferente em nenhum aspecto essencial de outras respostas adaptativas plásticas. Como muitos animais, os seres humanos têm capacidade de ajustar seus fentótipos comportamentais a variações nas condições do ambiente. O autor hipotetiza que o *Homo sapiens sapiens* é geneticamente constituído de tal forma que o comportamento de cada in-

divíduo tem a função de maximizar sua adaptabilidade individual. Na hipótese de que os seres humanos adotem comportamentos adaptativos com base em aprendizado observacional e tradições, podem ser feitas algumas predições sobre variações comportamentais entre culturas humanas. Por exemplo, se esperaria um maior papel das tradições em sociedades expostas a pequenas mudanças ambientais, tecnológicas e sociais por um longo período de tempo. Em sociedades como a nossa, deve-se dar maior ênfase ao aprendizado observacional e à capacidade de mudanças táticas frequentes de comportamento ao longo da vida. O corolário disto é que se verifica maior taxa de comportamento não-adaptativo em sociedades sofrendo mudanças rápidas. No entanto, a abordagem adaptacionista não é tida como válida para todos os caracteres humanos.

Hughes analisa historicamente os estudos de antropologia social e defende a existência de três escolas desta ciência: americana, da antropologia cultural, de Franz Boas; a britânica, da antropologia social, de A. R. Radcliffe-Brown; e a francesa, que associa as duas tendências, concebidas basicamente por Claude Lévi-Strauss. O autor de *Evolution and Human Kinship* se declara simpatizante da escola inglesa, pela tentativa de aplicação do método científico para compreender o comportamento social humano. Ao contrário do idealismo e ceticismo característicos da antropologia cultural, antropólogos sociais da escola britânica seriam caracterizados por uma abordagem pragmática, em direção objetiva aos dados disponíveis e com suficiente confiança em sua habilidade de construir uma ciência com sentido definido. Uma questão interessante que ele destaca é que os antropólogos culturais tendem a explicar diferenças no comportamento social entre duas ou mais sociedades como consequência das diferenças entre suas culturas.

Logo elas seriam tidas como *causa* de comportamento social. No entanto, num nível mais elevado, não se questiona por que a própria cultura tomou a forma que tem. Hughes advoga o uso da abordagem materialista no estudo do comportamento social, já que – lembra ele – *toda ciência é materialista*. Padrões complexos de comportamento social podem ser vistos como o resultado das estratégias de cada indivíduo para expressar sua adaptabilidade inclusiva.

De maneira sumária, o capítulo 1 do livro faz um retrospecto filosófico sobre a antropologia social, a sociobiologia e a teoria da seleção por parentesco aplicada a grupos humanos. A teoria da seleção por parentesco e o fenômeno de cooperação e divisão de recursos entre parentes são discutidos e analisados quantitativamente ao longo dos capítulos 2 e 3. O capítulo 4 aborda as estruturas de relacionamento genético interindividual, dentro de um ponto de vista prático. Os capítulos 5 (subdivisão de grupos de parentesco e conflito), 6 (parentesco e liderança) e 7 (a estrutura das terminologias de parentesco) conduzem as teorias matematicamente desenvolvidas a algumas questões de interesse para os antropólogos sociais.

No capítulo 8, Hughes discute implicações de uma antropologia social biologicamente fundamentada. Ele tenta avaliar caminhos em que a sociobiologia humana poderia ser aplicada na prática. Em três áreas particulares o autor julga que considerações biológicas seriam importantes como parâmetros decisórios para os governantes das sociedades humanas: a) desenvolvimento internacional, isto é, interações entre países desenvolvidos e não-desenvolvidos; b) leis e políticas relativas à organização familiar, incluindo questões sobre divórcio, cuidados com os filhos e custódia; e c) política urbana e industrial em países desenvolvidos. Hughes finaliza seu livro no desejo de que a perspectiva biológica tenha in-

fluência nas pesquisas futuras sobre comportamento social humano, particularmente para antropólogos. E de que as técnicas por ele adotadas proporcionem um caminho para evitar o reducionismo simplista de que os sociobiólogos têm sido acusados, às vezes justificadamente.

Embora não se trate de uma obra-prima irretocável em Antropologia Biológica, uma vez que certas passagens deixam margem a dúvidas quanto às conclusões extraídas das rígidas metodologias empregadas, o livro tem a propriedade de preencher uma lacuna importante no que diz respeito à quantificação de problemas sociobiológicos. Muitos dos procedimentos matemáticos apresentados pelo autor em situações com populações tribais reais são originais e produzem resultados bastante coerentes. Sem dúvida, as técnicas aplicadas a questões de relacionamento genético interindividual e comportamento social abrem caminho para uma gama enorme de linhas de investigação no futuro.

Finalizando, merece ser enfatizado que *Evolution and Human Kinship* contém, afinal, o que há de mais recente em matéria de sociobiologia humana. Faz-se necessária sua divulgação entre nós – e, idealmente, sua publicação em língua portuguesa – porque a sociobiologia continua sendo um tabu em nosso meio acadêmico-científico, estando, como todo tabu, envolta em uma série de mal-entendidos e preconceitos. O livro de Austin L. Hughes lança uma luz sobre o tema, abrindo perspectivas para uma interação saudável entre as ciências biológicas e as ciências sociais, sem dar margem a interpretações dúbias e baseando-se em métodos no mínimo elegantes.

GILBERTO F. SOUZA AGUIAR é pesquisador da área de Ecologia e Biologia Humana, Departamento de Ecologia, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Pará.

GUIMARÃES, Débora M. Os “Novos” Capitalistas do Agrobrazileiro: Estudo sobre a Burguesia Rural Industrializada de Rio Verde. Brasília, 1990. (Dissertação de Mestrado – Departamento de Sociologia/UnB.

A partir de uma perspectiva inovadora e buscando preencher a lacuna existente na literatura do agro-brasileiro, o trabalho de Guimarães tem como objetivo explicitar e compreender as práticas sociais de uma fração da classe dominante rural – denominada de Burguesia Rural Industrializada, na região da fronteira agrícola do sudoeste do Estado de Goiás, especificamente o município de Rio Verde.

Este novo personagem se apresenta como o resultado, por excelência, da transformação do latifúndio tradicional na grande empresa capitalista rural, engendrado no bojo do processo de modernização da agricultura brasileira e elemento-chave de seu desenvolvimento. A despeito de sua expressiva participação no conjunto da produção agrícola nacional e na política do país, a burguesia rural constitui-se, ainda, em uma incógnita na literatura do rural brasileiro.

A escolha do cenário da investigação justifica-se em função do grande desenvolvimento capitalista e das profundas alterações na estrutura e dinâmica da base produtiva agropecuária do Centro-Oeste brasileiro nas últimas décadas, onde Rio Verde aparece como município líder na produção do setor.

O trabalho subdivide-se em três capítulos. No primeiro a autora investiga e evidencia a participação decisiva do Estado, enquanto produtor e propagador direto de relações de produção capitalistas, no processo de reorganização da estrutura agrícola brasileira pós-64, a partir do desen-

volvimento do Complexo Agroindustrial.

Especificamente, a ação estatal orientou-se para a criação de estratégias, consubstanciadas em políticas públicas, que permitiram a integração da agricultura ao circuito produtivo dominado pela agroindústria e a adequação do setor rural às necessidades do “novo” padrão de acumulação instalado no Brasil. O modelo de crescimento agropecuário implementado via intervenção estatal, entretanto, não chegou a substituir por completo o antigo padrão fundado na expansão horizontal, porém imprimiu-lhe transformações profundas, dado que este passou a se integrar de forma crescente ao complexo agroindustrial. Evidencia, assim, um duplo processo de desenvolvimento capitalista no campo (modernização da agricultura e expansão da fronteira), o qual teve o Estado como agente viabilizador de sua expansão.

A partir das reflexões teóricas realizadas no primeiro capítulo analisa, no segundo, o contexto escolhido como cenário da investigação. Para melhor evidenciar as transformações ocorridas na base produtiva agropecuária de Rio Verde, durante as décadas de 70 e 80, realiza dois cortes periódicos fundamentais.

No primeiro, que recobre o período de 1975 a 1980, procura caracterizar os efeitos dos grandes investimentos estatais dirigidos à região, via ação do POLOCENTRO – Programa de Desenvolvimento dos Cerrados. Este Programa, lançado em 1975 e sustentado nas proposições desenvolvimentistas do II PND, teve uma área de atuação em 4 estados (MG, MT, MS e GO), atuou decisivamente para o remodelamento e construção da infra-estrutura básica nas regiões beneficiadas e propiciou fartas linhas de crédito a segmentos empresariais da agropecuária regional.

Enquanto “Área Prioritária” para atuação do POLOCENTRO em Goiás, o município de Rio

Verde obteve boa parte dos recursos fornecidos por este Programa à região, que promoveram efetivamente a expansão de empreendimentos agropecuários no município. Tais investimentos foram decisivos para que se tornasse possível a construção das bases materiais de sua modernização.

Demonstra Guimarães que, ao longo deste período (1975 a 1980), auge da atuação do POLOCENTRO, apesar de grande crescimento em termos de produtividade da terra, devido à crescente incorporação do progresso técnico à produção agropecuária, mantém-se e acirra-se uma estrutura fundiária extremamente concentrada e amplia-se o contingente de trabalhadores rurais. A autora evidencia, portanto, que o POLOCENTRO, enquanto produto do planejamento estatal, estimulou a reprodução, na fronteira agrícola, do padrão de acumulação altamente concentrador/excludente do processo de modernização da agricultura brasileira, à medida que privilegiou fundamentalmente apenas algumas parcelas de produtores rurais, assim como determinados produtos e regiões.

O segundo corte periódico recobre o período de 1980 a 1985, anos que correspondem ao movimento de consolidação da modernização agrícola de Rio Verde, o qual se encontra profundamente marcado por dois processos interligados e que promoveram novos estímulos à modernização agrícola do município: a migração de grandes lavas de produtores rurais suítes e a expansão em larga escala do cultivo da soja no município, o que, por sua vez, ampliou o mercado consumidor regional para as indústrias especializadas no setor e, conseqüentemente, a integração da base produtiva rioverdense ao circuito da produção agroindustrial. Ao lado destas transformações manteve-se, contudo, um elevado grau de concentração de terra e a marginalização de grande parte dos produtores regionais. A intervenção estatal

permanece, ao longo do período, como um elemento decisivo para o desenvolvimento do setor agropecuário da região.

Após ter analisado o processo de modernização da agricultura brasileira e a dinâmica deste sobre a fronteira agrícola, a autora investiga, no terceiro capítulo, o personagem objeto de seu estudo: a Burguesia Rural Industrializada de Rio Verde.

Para tanto, optou, como recurso metodológico, por realizar sua análise em termos da elucidação das práticas de classe desta fração em três instâncias, expostas no trabalho subsequentemente: primeiro é analisada a prática econômica comparativamente com as de duas outras frações do agronacional, denominadas de Burguesia Rural Tradicional e Pequena Burguesia Rural Industrializada; em segundo lugar é analisada a prática política e, finalmente, as representações ideológicas. Guimarães procura deixar claro, entretanto, que, apesar da metodologia utilizada, a inter-relação dialética de tais práticas sociais só pode ser entendida enquanto uma totalidade.

A partir de indicadores específicos, analisa o circuito produtivo comandado pela Burguesia Rural Industrializada, desde a fase do financiamento da produção à comercialização de seus produtos.

Em termos do perfil econômico, conclui que esta fração é prioritariamente composta por agentes sociais que se apresentam como grandes produtores, proprietários ou arrendatários que em grandes superfícies (relativas a cada região) industrializaram sua base produtiva, operam com uma alta composição orgânica de capital, utilizam basicamente mão-de-obra assalariada e diversificam suas atividades econômicas, não somente a nível do setor agropecuário, mas também nos setores industriais e comerciais. Encontram-se, ainda, ligados diretamente à produção de culturas com alto valor comercial ou pecuária de grande porte. São os agentes

sociais que apresentam, dentre as demais frações sociais rurais, o maior porte de acumulação do agro nacional e detêm as melhores condições para a comercialização de seus produtos e para o financiamento de sua produção.

Há que se ressaltar, porém, que sua posição privilegiada frente ao capital comercial e financeiro e perante o Estado vem se sustentando e sendo potencializada em função de sua organização política em torno de instituições públicas e privadas, que se colocam como grupos de pressão na defesa de seus interesses. Efetivamente, esta fração da classe dominante rural encontra-se organizada em torno de associações, cooperativas, entidades de classe que se apresentam como locais privilegiados para a articulação política e redefinição da dinâmica de sua ação de classe.

O que a autora verifica é que a prática política destes agentes sociais expressa-se num duplo movimento de "avanço e retração", de acordo com a conjuntura política mais ou menos favorável aos seus interesses. Este movimento se mostra claro pela própria rapidez com que são construídas e se esvaziam suas entidades representativas. Tal ambigüidade da ação política desta fração é também reproduzida a nível de suas relações com os partidos políticos. Ao mesmo tempo que a grande maioria destes agentes sociais se define ideologicamente como "apolíticos" e não se encontra formalmente filiada a partidos políticos, patrocina em larga escala candidaturas que estejam comprometidas com seus interesses. Salienta a autora que a negação da prática política funciona, então, como um artifício ideológico que, ao mesmo tempo que os exime de qualquer responsabilidade com a ordem existente, legítima a defesa de seus interesses de classe.

Na análise da prática política destes agentes é que se percebe com maior clareza as identidades heterogêneas configuradas no comportamento e no discurso dos

grupos. Como salienta Guimarães "a ação política é, portanto, o momento propício para explicar as diferentes formas de auto-representação ou autodefinição dos grupos sociais diante dos conflitos e das relações de poder" (p.225).

É nesta perspectiva que a autora analisa o processo de construção da identidade social da Burguesia Rural Industrializada, a partir dos elementos ideológicos mais insistentemente enfatizados em seu discurso. Assim as representações ideológicas foram definidas não como sinônimos da realidade concreta, nem tampouco como mera falsificação do real pelo simbólico. Ou seja, o discurso destes agentes sociais, que foi a matéria-prima desta parte da análise, é construído mediante a própria realidade vivenciada, além de incorporar a intersubjetividade de outros discursos que perpassam o seu próprio.

LAURA MARIA GOULART DUARTE e BRASILMAR FERREIRA NUNES são professoras do Departamento de Sociologia da UnB.

BULL, Benjamin Pinto. O Crioulo da Guiné-Bissau. Filosofia e Sabedoria. Lisboa/Bissau: ICALP/INEP, 1989, 352 p.

A questão das línguas crioulas vem merecendo cada vez mais a atenção dos lingüistas e dos cientistas sociais. Já existem centros de estudos crioulos pelo menos em Aix-en-Provence, em Indiana (USA) e no Havai. Quase todo ano temos algum encontro científico dedicado ao tema. No início de outubro/89 teve lugar o *V^o Colloque International des Études Créoles* em Caiena. Em dezembro/90, o encontro da *Society for Pidgin and Creole Linguistics* em

Washington. Esta sociedade publica o *Journal of Pidgin and Creole Languages*, desde 1986. O Institut d'Études Créoles publica a revista *Études Créoles*. As publicações em forma de livro e os artigos pelo mundo todo já estão a perder de vista. No Brasil, saiu em 1987 *Falares Crioulos* (São Paulo: Ática), de Fernando Tarallo e Tânia Almin. Enfim, a *crioulística* está a pleno vapor.

Em Portugal acaba de sair o livro em epígrafe, dedicado ao crioulo da Guiné-Bissau, onde ele é a língua nacional, a língua franca, ao lado de mais de 16 línguas nativas e do português como língua oficial (cf. Macedo, 1989). O prefácio é assinado pelo poeta da negritude e ex-presidente do Senegal Léopold Sédar Senghor, de quem o autor é amigo. O autor, Benjamin Pinto Bull, é guineense de nascimento (n. Bolama), residindo atualmente em Lisboa. O presente livro é um resumo de sua tese de *doctorat d'état*, em três volumes, defendida em Rennes II.

O livro do prof. Bull trata da questão do crioulo guineense dos mais variados pontos de vista. Na Introdução (21-25) ele fala do *silêncio de Portugal sobre o crioulo da Guiné* (cf. Couto, 1989, a,b). Ou seja, apesar de aquele país ter tido um contato intenso com o crioulo durante todo o período colonial, seus intelectuais que estudaram a sociedade guineense praticamente ignoraram esta língua. Consideravam-no *português errado*, portanto não merecia atenção, devia ser extirpado.

Iniciando o 1º capítulo, Bull fala da toponímia crioula e portuguesa na região. Em seguida (cap. II), discorre sobre a etimologia da palavra *crioulo*, que viria do português *criado* e penetrou todas as línguas do mundo. No cap. III o autor faz um apanhado geral dos crioulos, inclusive dos de base francesa, espanhola, inglesa e holandesa. Os de base portuguesa são os da Guiné-Bissau, de Cabo Verde, de São Tomé e Príncipe e de Ano Bom. Neste mesmo capítulo ele salienta que está ha-

vendo uma reavaliação do crioulo. Seus falantes não têm mais vergonha de usá-lo. Pelo contrário, estão se convencendo de que ele é uma língua da qual podem se orgulhar.

O capítulo IV apresenta uma breve história da Guiné, chamando a atenção para os *lançados* (portugueses fora da lei) e dos *grumetes* (auxiliares nativos dos lançados) e o seu papel na mestiçagem que deu origem ao crioulo. Quando dois povos de línguas mutuamente ininteligíveis entram numa relação de colonizador-colonizado, em geral surge uma língua de contato para uma comunicação precária tendo por base a língua do colonizador. Esta língua de contato é o *pidgin* (no caso guineense não se tem registro deste pidgin). Quando o contato entre os dois (ou mais) povos se consolida e surge uma sociedade relativamente estável, o pidgin em geral se torna a língua primeira das novas gerações e passa a ser a língua materna desta comunidade. Neste caso o pidgin cede o lugar ao *crioulo*. É o que certamente se deu na Guiné-Bissau e nas demais regiões crioulfônicas do mundo, como o Havaí.

No capítulo V Bull esboça brevemente a estrutura gramatical do crioulo, que é drasticamente simplificada relativamente à língua de base, no caso, a portuguesa. Por exemplo, os verbos perdem por completo as flexões de tempo, modo, etc., que são indicados por partículas antepostas ao verbo. Assim, *n bai é eu fui*, *n na bai é eu irei* ou *estou indo*, *n ta bai é eu vou sempre*, etc. As distinções de pessoa são apenas no pronome.

Após falar sobre as atestações de *palavras crioulas nas relações e descrições dos viajantes e religiosos* (83-90) antigos, sobre os estudiosos do crioulo, sobre o seu apogeu e declínio e sobre sua reabilitação nos tempos modernos (devido em parte ao interesse dos lingüistas pelo assunto, mas também por o terem adotado os revolucionários como fator de coesão nacional), Bull se debruça so-

bre a produção oral em crioulo. A coleta vem sendo feita desde 1964. Trata-se de provérbios, adivinhas e contos, além de alcu-nhas, fórmulas invocatórias e es-conjuratórias.

Passando pelas *tradições e costumes* (capítulo XIII) chega às adivinhas (*dibinha*) no capítulo XIV. Trata-se de jogos verbais do tipo *o que é o que é*, presentes em quase todas as sociedades criou-lófonas.

Em seguida vêm os contos (s-tória) ou, mais propriamente, fá-bulas, pois as personagens são em geral animais. Excepcional-mente intervém o ser humano. Bull transcreve 20 fábulas, dentre elas *Deus e o coelho* e *O caçador e o crocodilo*.

A última parte do livro (capítulo XVIII) é um glossário de termos crioulos com o equivalente em português e em francês. Enfim, o livro do professor Pinto Bull é um riquíssimo repositório de informa-ções e dados sobre o crioulo e a cultura da Guiné-Bissau.

HILDO HONÓRIO DO COUTO é professor do Departamento de Lin-güística da Universidade de Brasí-lia.

ISR - 47-580/85
UP CT/GOP
DR/BSB

CARTÃO RESPOSTA COMERCIAL
NÃO É NECESSÁRIO SELAR

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

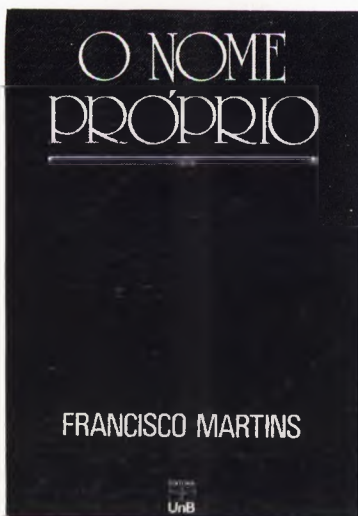
70099

--	--	--	--	--

ENDEREÇO

REMETENTE

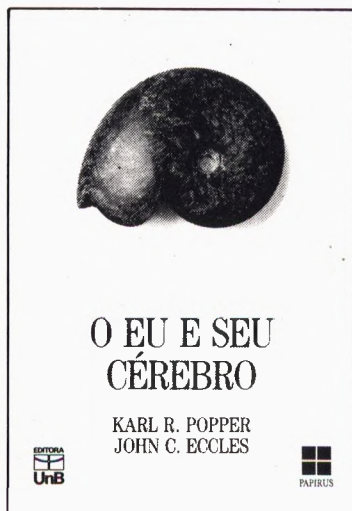
COLE AQUI



O Nome Próprio
Francisco Martins

A cada instante, a experiência mais cotidiana e banal leva a resumirmo-nos pelo nome próprio: Quem fala? Quem quer falar com ele? Você e...? Em suma, o Nome Próprio parece designar o irreduzível, o mais íntimo da nossa individualidade, nós mesmos. Mas o mesmo Nome Próprio sempre nos vem dos outros e aos outros nos liga. Talvez ele seja o melhor caminho para descobrir que o mais íntimo da nossa individualidade é só a encruzilhada de um destino que se decide nos ditos e nos escritos ao redor do nosso berço.

O livro de Francisco Martins é, deste ponto de vista, uma obra civilizadora: ele propõe a qualquer um, e não só aos psicanalistas e antropólogos sociais, uma integração do Nome Próprio, da qual a clareza, a riqueza de exemplo, o rigor e, por que não, o humor contribuem para fazer uma verdadeira obra iluminista.

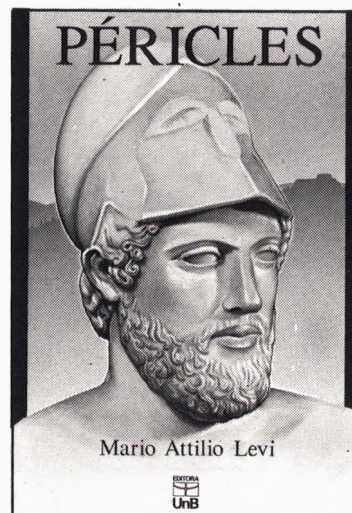


O Eu e Seu Cérebro – Vol. I
Karl R. Popper
e John C. Eccles

Para os autores, este livro pode ser descrito como uma tentativa de cooperação interdisciplinar. O tema é até hoje muito difícil: as relações entre mente e cérebro. Eccles é o cientista do cérebro e Popper o filósofo, e com uma visão interacionista buscaram um aprendizado mútuo nesta obra.

A linguagem é clara e simples, as palavras cuidadosamente empregadas visando à veracidade das teorias que discutem. Logo no prefácio advertem os leitores sobre suas diferenças religiosas, que não interferem decisivamente nas conclusões a que chegam. Ambos consideram a existência da consciência como um dos mais importantes enigmas da cosmologia.

O conteúdo da obra atinge o cerne do impasse entre filosofia e ciência, estabelecendo o primeiro vínculo entre a filosofia do eu e a neurobiologia, através da interação das teorias desses dois grandes estudiosos.



Péricles
Mario Attilio Levi

Na época de Péricles os costumes vão se modificando com o gradual abandono das práticas aristocráticas. A moral dominante na democracia pericléia impõe um modo de vida sóbrio e modesto, determinando uma condenação moral do luxo e da grande propriedade, manifestações sintomáticas da maioria dos aristocratas. Além de motivações ideológicas e de conflitos de poder, graves choques de interesses causam rancores ferozes por parte de todos que são espoliados de seu patrimônio por uma política que desaprovam. Aliás, um dos objetivos e resultados da política democrática é exatamente a mudança da sociedade mediante a destruição daqueles centros de poder que há séculos são as maiores concentrações de capitais.

Péricles, estadista e homem de cultura, aristocrata e popular, defrontou-se com os limites para sua obra ao se ver colocado entre duas gerações, entre duas camadas governantes, entre dois métodos políticos e principalmente entre duas culturas. Talvez por causa dessas circunstâncias específicas passou à história como um mito, a quem se atribui o mérito até de fatos que já haviam sido pensados, decididos e iniciados por outros, enquanto ainda hoje se discutem as avaliações de sua personalidade e de sua obra.

Vídeo CPCE Feito em casa.



Melhor que enlatado.

Agora você encontra arte, música, dança, cultura, educação e muito mais de Brasília e do Brasil, abordados sob os mais diferentes pontos de vista, nos vídeos do CPCE.

São mais de 100 títulos à sua disposição – muitos premiados por sua qualidade – produzidos na forma de documentários, shows e ficção, entre outros.

Uma coletânea de alto nível, ideal para empresas, escolas, instituições ou até mesmo para presentear com bom gosto um cliente ou amigo.

Tudo com a seriedade que caracteriza os melhores trabalhos da Universidade de Brasília.

Saia do circuito dos enlatados, procure o CPCE, peça a relação dos títulos e adquira as obras que mais lhe interessarem.

Dá gosto ver o que é feito em casa...



CPCE

Centro de Produção Cultural e Educativa
Universidade de Brasília

Alguns títulos premiados à sua disposição:

- **Raça Negra** (Prêmio Tatu de Ouro)
Jornada de Cine e Vídeo da Bahia
- **Féssoas** (melhor roteiro e edição
– Festival do Maranhão)
- **O Som dos Cristais** (Vencedor da Concorrência FIAT)
- **Deixem viver os Yanomani** (Prêmio – FENAI/90)
- **Bumba – Seu Teodoro – Meu Boi**
(Festival Brasília de Vídeo-melhor documentário)
- **Guardiões da Floresta**
(Prêmio-Festival Brasília de Vídeo)
- **Rodoviária** (Melhor Vídeo-Júri Popular
Menção Honrosa – Trotéu Macunafma,
Menção Honrosa – Prêmio Vídeo Escola e
– Festival Maranhão,
Prêmio Especial de vídeo reportagem)