

Humanidades



DE PARCERIA
EM PARCERIA,
ESTAMOS
CONSTRUINDO
NOSSA MARCA.



Uma filosofia de trabalho

SIG/Sul - Q. 08 - N° 2.095 - CEP 70.610-400 - Cx. Postal 07.0672 - Tel.: PABX (061) 344-3673 - Fax: (061) 344-1184 - Brasília - DF

Quando vemos um objeto temos, em uma primeira impressão, a convicção de que podemos ter acesso direto ao objeto visível. A ciência sabe que não é exatamente assim que ocorre. Ao observarmos um objeto, existe um processo — físico — que se inicia no próprio objeto, que atravessa o espaço entre ele e nós, sofre modificações ao alcançar o olho e novamente se modifica no nervo ótico e no cérebro. A rigor, podemos dizer que “não” vemos um objeto mas inferimos esse objeto, posto que o evento “ver o objeto” está, em certo sentido, como afirma Russell, “em nós”.

A certeza de todo esse processo nos leva à conclusão de que não temos acesso a uma realidade “real”, mas sim a uma realidade “humana”, a uma forma de vermos o mundo-à-volta. Materializamos a afirmação de que o “homem é a medida de todas as coisas”, como ensina Protágoras. Uma conclusão que tiramos de imediato é que não sabemos e, provavelmente, nunca saberemos, como é o universo, somente como ele se apresenta a nós. Quando olhamos para o céu, toda essa certeza se agrava, uma vez que se soma, ao fato de não vermos a realidade, a distância que os objetos celestes estão de nós, criando, assim, uma defasagem no tempo, tanto mais quanto mais distante se encontra o objeto. No céu, “ver longe é ver antes”. O observador do céu torna-se contemporâneo do passado.

Diante dessas constatações, sentimos vontade de perguntar: se o mundo físico depende de cada um para ser observado, no mundo das idéias não será mais forte esse processo? Sabendo-se que cada homem vê o mundo de uma forma própria, por que é tão difícil aceitar que cada homem tenha sua própria “versão” desse mundo?

Criamos uma sociedade que é, por necessidade, antropocêntrica, e a questão que podemos levantar é se, um dia, teremos a possibilidade de realizar uma “revolução copernicana” na humanidade. Quais seriam as conseqüências dessa revolução? Parece-nos impossível responder a essa dúvida em nossos dias. Talvez se a Terra tivesse tido a sorte de ser habitada por mais de uma forma de vida inteligente, se existissem, pelo menos, dois gêneros inteligentes no planeta, a troca de idiossincrasias seria realmente muito reveladora.

Cada homem se sente no centro do mundo, pois cada homem se sente como se fosse a humanidade. Cada gênio pretensioso acha que tem mais direito ao centro do que todos os outros que, com ele, disputam o lugar privilegiado. O centro do mundo tem de ser grande para abrigar tantos pretendentes!

Não podemos esquecer que a Terra não é mais o centro do Sistema, que o Sol não é mais o centro da Galáxia, não ocupa mais nenhum lugar importante no universo. Pelo que sabemos, no centro do universo há apenas o ... nada! E este, o nada, talvez, seja a real medida dos homens. Pelo menos dos que julgam “merecer” o centro!

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

Editor responsável

Airton Lugarinho

Conselho Editorial

Ana Maria Fernandes, Airton Lugarinho de Lima Camara, Emanuel Araújo, José Geraldo de Sousa Júnior, Victor Paes de Barros Leonardi e Paulo César Coelho Abrantes.

Preparação de originais e revisão

Edição de arte

Célia Matsunaga e Marcelo Terraza

Ilustração da capa

Luiz Augusto Jungmann Andrade (Girafa)

Ilustradores

Elisa de Sousa, Luiz Augusto Jungmann Andrade (Girafa) e Vicente Martinez

Editor convidado

Sônia Lacerda

Acompanhamento gráfico

Antônio Batista Filho e Elmano Rodrigues Pinheiro

Preço

R\$6,63 (exemplar avulso)

R\$22,50 (assinatura: quatro números)

Propaganda e publicidade

Sérgio Emidio de A. Campos
(061) 226-6874 Ramal: 31

Atendimento ao assinante

Rosa Maria Dantas de Oliveira
(061) 226-6874 Ramal: 32

Divulgação

Ana Cristina Luz

(061) 226-6874 Ramal: 27

Endereço

Revista *Humanidades*
Editora Universidade de Brasília
SCS Edifício OK, quadra 2 n. 78
70300-500 Brasília, DF
(061) 226-6874 Ramais 21 e 22
FAX: (061) 225-5611

Fotolitos

Verano Editora

Impressão

Gráfica Ipiranga

Os artigos são de inteira responsabilidade de seus autores

Editora Universidade de Brasília:
Alexandre Lima (Diretor)
Universidade de Brasília:
João Cláudio Todorov (Reitor)

- 005 A natureza dos demônios**
WANDIR HAGGE
- 020 A questão humanista do modelo democrático**
EMMANUEL CARNEIRO LEÃO
- 024 Em torno do humanismo**
JOÃO PEDRO MENDES
- 030 Comunicação e humanismo**
MUNIZ SODRÉ
- 038 Religiões míticas, religiões cristãs e terras sagradas**
JOSÉ AUGUSTO DRUMMOND
- 048 O mito real da Europa**
RAFAEL RUIZ DE LIRA FUENTES
- 054 Pantanal mato-grossense e sua borda: áreas ambientalmente comprometidas**
MARIA NOVAES PINTO
- 060 Pós-graduação *Hic et Nunc***
AGUINALDO GONÇALVES
FLÁVIA GHIROTTI
PAULO C. T. VIEIRA
- 068 O velho na universidade: um relato de experiência no Velho Mundo**
ALTAIR MACEDO LAHUD
- 076 A cabeça do corpo: a construção masculina da condição feminina**
DEIS SIQUEIRA
LOURDES BANDEIRA
SILVIA YANNOULAS
- 082 Idéias e imagens no mundo clássico e na tradição afro-brasileira**
JOSÉ JORGE DE CARVALHO
- 103 SIC**
Comentários sobre a primeira Década de Tito Lívio
MAQUIAVEL

Humanismo

A natureza dos demônios

HUMANISMO X ANTI-HUMANISMO NO PENSAMENTO ECONÔMICO

A teoria econômica pode estar se transformando em um utensílio retórico, e o final do século corre o risco de assistir ao fim da economia.

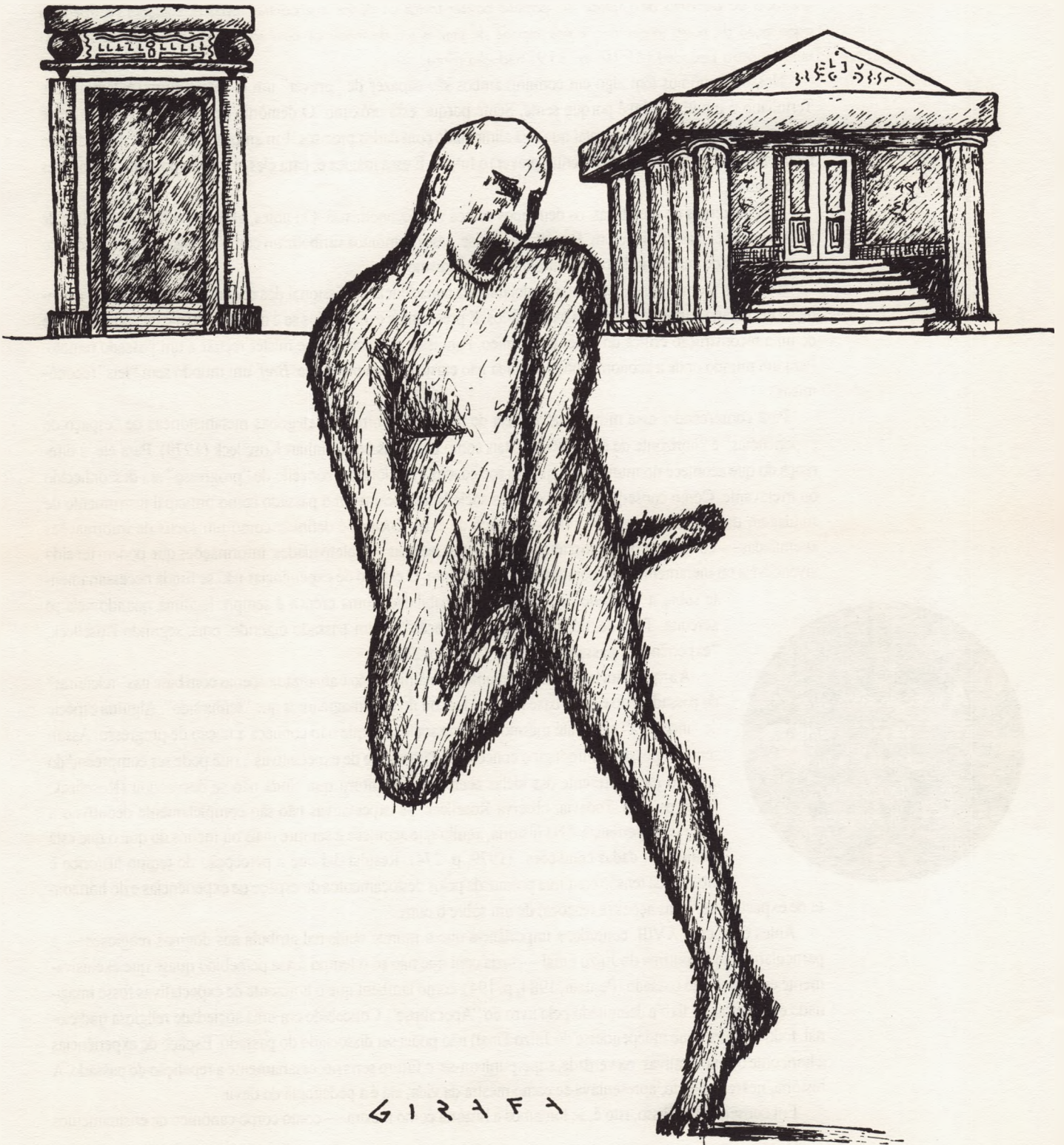
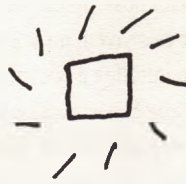
WANDYR HAGGE

ILUSTRAÇÃO GIRAFÁ

Universalmente se admite que el unicornio es un ser sobrenatural y de buen agüero; así lo declaran las odas, los anales, las biografías de varones ilustres y otros textos cuya autoridad es indiscutible. Hasta los párvulos y las mujeres del pueblo saben que el unicornio constituye en presagio favorable. Pero este animal no figura entre los animales domésticos, no siempre es fácil encontrarlo, no se presta a una clasificación. No es como el caballo o el toro, el lobo o el ciervo. En tales condiciones, podríamos estar frente al unicornio y no sabríamos con seguridad que lo es. Sabemos que tal animal con crin es caballo y que tal animal con cuernos es toro. No sabemos como es el unicornio.¹

A história é como o unicórnio: se não a vemos é porque não a reconhecemos. E se a reconhecemos é porque a imaginamos. Nesse sentido, o objeto do historiador — e sobretudo do historiador das idéias — não é o “real” mas o “possível”. Um “possível” que frequentemente pode parecer absurdo: muitas são as histórias e, ainda assim, a história é uma só. A história são fragmentos de si mesma. Fragmentos que, não se encaixando, exigem que a mediação do intérprete os ordene; confira-lhes um sentido. É um quebra-cabeças. Mas um quebra-cabeças em que ora faltam peças e ora há peças em excesso; dependendo de como se o queira montar...

Este texto, portanto, se constrói sobre um objeto imaginário: trata-se de uma investigação “histórica”. Mas falarei sobre “demônios”. “Demônios” interiores, é bem verdade... Mas particularmente sobre “dois” tipos de demônios.



G I R A F A

O primeiro deles nos é apresentado por Vilfredo Pareto: “Tertuliano sabe porque os demônios podem prever a chuva: é porque eles vivem no ar e se ressentem dos efeitos da chuva antes que ela chegue à terra” (1909, p. 23). O segundo, quem introduz é Nicholas Georgescu-Roegen:

O marquês Pierre Simon de Laplace proclamou em 1814 com toda sua autoridade que absolutamente tudo no universo é governado pelas leis da mecânica e somente por elas. Ressalvou, entretanto, que o sistema completo de equações diferenciais é tão vasto e os dados iniciais tão numerosos que somente um intelecto demiúrgico — que será chamado de demônio de Laplace — poderia coletar todos os dados e encontrar todas as soluções. É apenas a imperfeição de nosso intelecto que nos impede de usar as leis da mecânica para adquirir o saber do futuro (como também o do passado) (1979, p. 319; tradução minha).

Nossos demônios têm algo em comum: ambos são capazes de “prever” um evento futuro. O demônio de Tertuliano é intuitivo: prevê porque sente. Sente porque está próximo. O demônio de Laplace é formal: prevê porque calcula. Mas é fundamental que seja alimentado com dados precisos. Em ambos os casos, a “mágica” está na habilidade em “prever” (ou em tentar prever) o futuro. E essa mágica é, para eles, muito importante: afinal, eles vivem disso...

Mas deixemos de metáforas: os demônios somos nós, economistas. Ou antes, ambos habitam os confins de nossas consciências profissionais. Em última análise, esses demônios simbolizam como o pensamento econômico na modernidade vem lidando com a questão do humanismo.

Entender “como” esses demônios se alojaram na consciência profissional dos economistas é, portanto, a condição necessária para que possamos exorcizá-los. E precisamos exorcizá-los se é que acreditamos na possibilidade de uma reconstrução crítica do saber econômico. Para isso, contudo, faz-se mister recuar a um passado remoto. Para um mundo onde a economia política ainda não existe em sua plenitude. *Bref*: um mundo sem “leis” (econômicas).

Para compreender esse mundo, talvez seja de utilidade recorrer às categorias metahistóricas de “espaço de experiências” e “horizonte de expectativas”, tais como definidas por Reinhart Koselleck (1979). Para ele, à diferença do que acontece no mundo de hoje, nas sociedades tradicionais o conceito de “progresso” era desconhecido ou irrelevante. Como consequência disso, essas sociedades encaravam o passado como principal instrumento de sondagem da realidade. Nesse sentido, o “espaço de experiências” é definido como um *locus* de informações assimiladas — consciente ou inconscientemente — por pessoas ou coletividades; informações que podem ter sido vivenciadas ou meramente incorporadas por ensinamento. O espaço de experiências não se funda necessariamente sobre a “verdade”, mas sobre a plausibilidade: uma crença é sempre legítima quando nela se acredita. Trata-se, no fundo, da “atualização” de um passado digerido, pois, segundo Koselleck, “experiência é passado presente” (1979, p. 272).

A arquitetura temporal, no entanto, é dinâmica. Não é atualizada apenas com base nas “releituras” do passado; isto é, com base no que “foi” ou no que imaginamos que “tenha sido”. Alguma espécie de “incerteza” existe até mesmo em uma sociedade que não conheça a noção de progresso. Assim sendo, é possível introduzir o conceito de “horizonte de expectativas”, que pode ser compreendido como o *locus* presente das idéias acerca de um futuro que ainda não se desvendou (Koselleck, 1979, p. 272). Todavia, observa Koselleck, as expectativas não são completamente dedutíveis a partir da experiência: “Na história, aquilo que acontece é sempre mais ou menos do que o que está contido em dadas condições” (1979, p. 274). Resulta daí que a percepção do tempo histórico é produto da tensão contínua produzida pelos deslocamentos do espaço de experiências e do horizonte de expectativas, e das ações (e reações) de um sobre o outro.

Antes do século XVIII, contudo, a importância que o mundo ocidental atribuía aos dogmas religiosos — e particularmente à doutrina do Juízo Final — fazia com que não só o tempo fosse percebido quase que exclusivamente em função do passado (Pomian, 1984, p. 194), como também que o horizonte de expectativas fosse imaginado como estando fixo e delimitado pelo livro do “Apocalipse”. Concebido em uma sociedade religiosa tradicional, todo o futuro (que independesse do Juízo Final) não podia ser dissociado do passado. Espaço de experiências e horizonte de expectativas, na verdade, superpunham-se: o futuro seria necessariamente a repetição do passado. A história, nesse contexto, apresentava-se como mestra da vida; ela é a pedagogia do devir.

Em consequência disso, isto é, se tomamos a história como mestra — como corpo canônico de ensinamentos

A HISTÓRIA APRESENTA-
VA-SE COMO
MESTRA DA VIDA;
ELA É A PEDAGO-
GIA DO DEVIR.

—, não há necessidade de operacionalizar um conceito de “lei de movimento das sociedades” para se lidar com os assuntos humanos e de Estado; basta uma jurisprudência.² Não deixa de ser significativo que a idéia de uma “ciência econômica” (autônoma) tenha surgido justamente no limiar da construção social da noção de “progresso”. Antes disso, bastavam os receituários que ensinavam os governantes a agir com bom senso. E assim tinha sido desde Confúcio...

Portanto, dentro do contexto de uma sociedade tradicional, a confirmação de uma expectativa não representava qualquer surpresa, dado que sua potencialidade estava fundada na história. Essa confirmação faria parte do espaço de experiências; seria aguardada. Assim sendo, uma vez que se supõe que a história repete (ou deveria repetir) o passado, qualquer prognóstico do futuro não seria outra coisa que uma antecipação do que já se conhece. Depois do inverno, antecipasse que a primavera virá e, depois dela, o verão. Não faz sentido prever a chegada da primavera depois do inverno: não se prevê o óbvio! O termo “previsão” — que, para nós, é reservado para fenômenos cujo comportamento é avaliado como incerto — aqui se confunde com o domínio dos deuses. É o terreno dos oráculos; dos milagres.

Em síntese, em um contexto onde predomina a superposição do espaço de experiências ao horizonte de expectativas, o futuro é “antecipado” e não “previsto”. Definido mais sucintamente: por antecipação compreendem-se os prognósticos sobre o futuro, supondo-se que este não será diferente (ou pelo menos não muito diferente) do que foi o passado. A previsão será compreendida como um prognóstico sobre o futuro que incorpora uma expectativa de mudanças (donde, uma vontade divina inesperada; uma “incerteza”).

Entretanto, a configuração de saberes que sustentava a sociedade tradicional (e a história clássica) não sobreviveu ao século XVIII. Por volta dessa época, o mundo (ocidental) assiste à cristalização de uma série de mudanças que se vinham processando há alguns séculos. Nas palavras de Ben-

zaquen de Araújo:

[Dá-se] o surgimento [de uma] definição iluminista de tempo, assimilado ao progresso [e que] convertido numa linha que se desloca inelutavelmente numa única direção (...) vai separar o que chamávamos antes de espaços de experiência, base da concepção clássica de história, do horizonte de expectativas do homem moderno, horizonte que vai agora se fixar apenas no futuro, um futuro que parece dispensar todo e qualquer ensinamento veiculado pela tradição, relegando-a à mais absoluta obscuridade (1986, p. 25).

É, portanto, no século XVIII, que se convencionou apontar para a separação definitiva dos espaços de experiências e horizonte de expectativas na sociedade ocidental. Antes, o mundo era enxergado com os olhos do passado. Depois, passou a ser imaginado com os olhos do futuro.

Nesse sentido, é perfeitamente compreensível que, quando Jean-Baptiste Say — pensador extremamente perspicaz — resolveu iniciar a nona parte de seu *Cours complet d'économie politique* (dedicado à história da disciplina), sua escolha tenha recaído sobre as seguintes palavras: “Diz-se que o presente está prenhe do futuro; anti-gamente, dizia-se que ele é filho do passado” (1829, p. 541; tradução minha).

Resumindo, a partir de meados do século XVII, o imaginário da Europa Ocidental começou a construir (e a sistematizar) uma noção de “progresso” que passou a postular um futuro “necessariamente” diferente do passado. Diferente e, por suposto, melhor. Mas para que isso acontecesse, os saberes vivenciaram uma crise anteriormente sem precedentes. Pois se as gerações passadas viveram (e sobreviveram) seguindo os ensinamentos da tradição, na medida em que esses ensinamentos eram questionados, quem passaria a ser o novo mestre? Quem haveria de substituir a história no ofício de guiar os passos da humanidade? A resposta iluminista foi clara: a Razão.

Uma razão que buscava capturar o futuro (ao desvendar padrões de acontecimento do presente). Conseqüentemente, toda uma gama de práticas discursivas foi desen-

volvida com essa finalidade; a economia política entre elas. Construída no presente, a economia política clássica analisa o passado com olhos para o futuro: ela se faz uma teoria do desenvolvimento.

Entretanto, para que o discurso econômico se imponha, é preciso que ele seja capaz de se infiltrar no “espírito” de sua época. E para que esse trabalho seja bem executado, também na economia política a história tem de ser derrotada pela razão...

Com efeito, essa oposição entre “história” e “razão” não é, ao contrário do que poderia parecer, uma construção *ex post facto* proveniente da fantasia paranóica de um “historiador”. Ela foi percebida por diversos autores — todos “teóricos” a seu tempo —, em vários momentos distintos da história do pensamento econômico. Em 1770, por exemplo, em um dos muitos momentos em que deixou clara essa posição, o abade italiano Ferdinando Galiani emitiu a seguinte opinião:

A história, único quadro que nos resta dos hábitos passados, é testemunha da sabedoria e da utilidade de um grande número de leis que, atualmente, não são mais boas porque perderam o sentido. Admiremos a sabedoria de nossos pais e tentemos imitá-la fazendo o que convém ao nosso século. (...) Nossa própria razão será “nosso guia”; não é verdade que temos uma? Não tomemos emprestado a de nossos pais, nem a de nossos vizinhos; empreguemos a nossa. (...) Se a razão é verdadeira, para que servem o exemplo e a autoridade? (1770, pp. 26-27; tradução minha)

A mesma idéia foi endossada pelo conceituado doutor Cullen³ e, mais tarde, defendida entusiasticamente por John Ramsay MacCulloch, conhecido divulgador de David Ricardo: “Sem princípios deduzidos com o auxílio do raciocínio analítico, a experiência não passa de um guia cego e inútil” (apud MacCulloch, 1824, p. 16; tradução minha).

Coincidência ou não, Jean-Baptiste Say — leitor (e admirador de Galiani) — era igualmente enfático quanto a esse ponto:

(...) Não existe nenhuma opinião extra-

vagante que não se tenha apoiado em fatos, e é com fatos que a autoridade pública tem sido freqüentemente enganada. O conhecimento dos fatos sem o conhecimento das relações que os vinculam não é mais do que o saber não-digerido de um escriturário; e mesmo o mais instruído dos escriturários conhece completamente apenas uma série de fatos, o que só lhe permite considerar as questões por um único ângulo. (...) Para atingir a verdade, portanto, é necessário conhecer, não um grande número de fatos, mas apenas os fatos essenciais e verdadeiramente influentes (1803, pp. 42-43).

E para quem ainda pensar que essas idéias eram esparsas e alheias ao *mainstream*, não deixa de ser esclarecedor que Alfred Marshall, extremamente próximo à tradição que se consagrou dominante, praticamente reproduz as palavras de Cullen e Say:

O economista (...) deve ser ávido de fatos; mas os fatos, por si mesmos, nada ensinam. A história dá-nos a conhecer seqüências e coincidências; somente a razão, porém, as pode interpretar e delas retirar lições (1890, p. 51).

Na verdade, essa referência constante a uma não-complementaridade entre os discursos da história e da razão (que normalmente passa despercebida pelos historiadores do pensamento econômico) é uma das marcas indelévels que a filosofia do iluminismo imprimiu nos pilares da teoria econômica. De fato, a importância dessa fissura pode ser melhor percebida se encarada por este aspecto: opor história e razão faz ver que a cultura européia passou a perceber diferentemente o próprio conceito de tempo. Aos poucos, abandonava-se o registro aristotélico vigente até meados do século XVII e assimilavam-se conceitos de um tempo linear e infinito como o concebido por Galileu e Newton.

Com efeito, anteriormente, a influência dos escritos de Aristóteles havia estabelecido uma certa tradição de se tratar o tempo privilegiando sua circularidade; vale dizer, enfatizava certos padrões observados que se repetiam indefinidamente (por exemplo, as

quatro estações).⁴ Após o sucesso dos “avanços” de Copérnico, Kepler, Galileu, Descartes e Newton — e de muitos outros —, a imbricação da linguagem matemática na observação da realidade “física” contribuiu para que fosse construída uma noção de tempo linear e infinitamente contínuo, à semelhança do eixo cartesiano das abscissas. Essa última concepção iria não apenas prevalecer nas ciências ditas “da natureza” como também encontraria respaldo progressivo nas ciências do homem.⁵

Ora, abalada a circularidade que torna o “futuro” uma monótona repetição do “passado”, torna-se claro que a história não podia mais ser encarada como mestra única, já que não mais se espera que ela se repita. E, pior ainda, passa-se a considerar a possibilidade específica de a história ser uma mestra “incompetente”: se antes a história e a razão caminhavam no mesmo sentido, a partir do século XVIII, acumulam-se denúncias de que elas poderiam caminhar em sentidos opostos. É assim que Galiani formula sua brilhante crítica ao iniciar os seus oito *Dialogues sur le commerce des blés*:

Ninguém deseja incorrer em erro gratuitamente. Por isso, todos querem seguir a razão e a experiência. No entanto, quando seguimos uma idéia razoável em si mesma, e quando nos baseamos em uma experiência ou em um fato verdadeiro e comprovado mas que não se adapta ou que não poderia ser aplicado ao caso em que nos encontramos, acreditamos estar no caminho certo e cometemos um erro. [Guiados apenas pela experiência cometemos erros.] Aplique [esse princípio] a todas as ações morais dos homens, dos governos e dos impérios e verá que o mesmo erro está em todos os cantos (1770, pp. 11-12; tradução minha).

A posição de Galiani é indubitavelmente perigosa: se aceitarmos que história pode vir a ser uma má professora, qual deverá ser a matéria-prima a ser utilizada pelo economista em sua construção teórica?

Uma primeira aproximação de resposta já foi sugerida acima: a razão (iluminista). Mas há razões e razões... Nesse sentido, não deixa de ser curioso observar que o próprio

significado da idéia de razão se foi modificando entre os economistas ao longo dos anos. Assim, a “razão” que, para Say, não era matemática, passa a sê-lo para Jevons e Walras. E cumpre ressaltar que, no caso em questão, a razão matemática afigura-se particularmente traiçoeira, pois a introdução da linguagem matemática minimiza as tensões existentes entre fato e teoria, placidamente substituindo as cadeias de fatos por uma lógica *a priori* potencialmente compatível com os fatos em si. Por exemplo, a oferta de uma mercadoria passa a ser representada por uma curva monotônica e crescente, curva essa que é função do preço da mencionada mercadoria. A partir desse momento, tanto a “razão” quanto a “história” são razão. O mundo empírico, com suas tensões e incoerências, traduz-se em uma bem-comportada expressão lógica. Daí um grande risco: a ontologização do método; quer dizer, o que era método vira resultado (Kosic, 1963). Esse fenômeno é de particular importância.

Muito bem. Constatou-se até aqui a existência de uma tensão entre “razão” e “história”, tensão essa que se vinha transmitindo desde a época clássica. A dita tensão impunha-se vigorosamente quando se tratava de indagar o método mais pertinente na representação da economia política: se a indução ou a dedução. Justapostos, indução e dedução compõem um relacionamento tenso. Isso porque é possível do geral deduzir-se o particular, ou, do particular, o geral; mas nem sempre é possível perfazer bilateralmente esse percurso dentro da mesma cadeia de raciocínio — dentro de uma mesma cadeia, a relação entre o particular e o geral não é necessariamente biunívoca. Quer dizer, se é possível concluir, por indução, que pelo fato de o Sol nascer todos os dias, nascerá todos os dias para sempre, a proposição recíproca de que já que o Sol nascerá para sempre, ele nascerá (necessariamente) todos os dias não precisa ser verdadeira: ele simplesmente poderia passar a nascer dia sim, dia não. O processo de concepção científica — da realidade às teorias e das teorias à realidade — não é reflexivo.

Em suma: a boa análise econômica não pode prescindir da tensão contínua entre fato e teoria. As teorias nunca poderão se cristalizar em fórmulas ou raciocínios abstratos sob pena de perderem-se em um mundo mutável. Mas não é isso que vai acontecer. Ao contrário: sob a influência de David Ricardo é o vir a ser da abstração que vai predominar. E, com isso, abre-se o caminho para uma economia “rigorosa”, porém estéril. Say observa esse “vício” nas análises de Ricardo e seus seguidores, atacando em seguida:

Uma vez assentado numa hipótese inatacável porque fundada em observações não contestadas, (...) Ricardo leva seus raciocínios até as últimas consequências, sem comparar seus resultados com os da experiência, exatamente como o erudito mecânico que, mediante provas irrecusáveis extraídas da natureza da alavanca, demonstrasse a impossibilidade dos saltos que os bailarinos executam diariamente em nossos teatros (1826, p. 58).

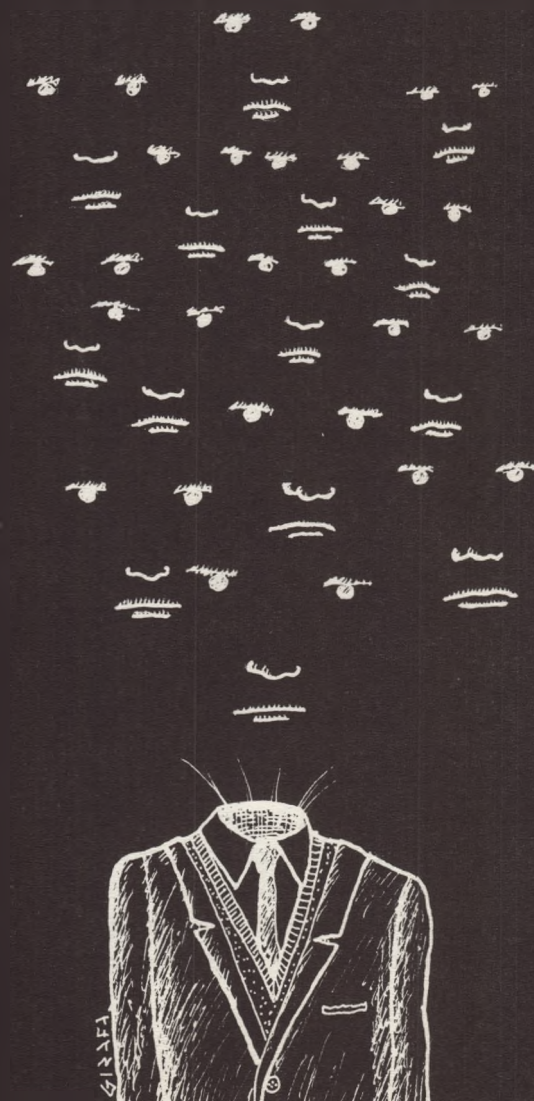
Anteriormente, Say já havia estocado MacCulloch por motivo análogo.

Foi através de influências desse tipo que MacCulloch, (...) consultado numa pesquisa parlamentar realizada em 1824, afirmou que os lucros dos mestres manipuladores — eram tanto menores quanto mais elevados os salários dos trabalhadores e vice-versa. Na verdade, porém, os salários são sempre mais baixos quando os mestres nada ganham (1826, p. 46n).

Uma crítica de semelhante teor seria retomada por Simonde de Sismondi, em 1837:

Esses filósofos [os economistas ingleses] realmente pretendem simplificar a questão negligenciando seus acessórios. Desse modo, emprestam a suas suposições um caráter absurdo e contraditório. (...) Quando se tenta desenvolvê-las, não é possível descobrir onde o raciocínio peca porque, embora os raciocínios em si sejam absurdos, não o são mais do que as premissas das quais partiram. Essa escola não considera os fatos em seu conjunto tal como a observação os apresenta, mas pretende analisá-los. Para isso, isola na imaginação algumas causas e delas deduz algumas consequências com o que chega a equações que nunca são verificadas (apud Bousquet, 1924, p. 173; tradução minha).

Pois bem, se utilizado implacavelmente *à la* Ricardo, o método dedutivo já produz um efeito potencial de estranhamento da história; a matemática, então, com sua lógica linear, a elimina completamente. A tensão entre razão e história desaparece, não podendo as consequências ser mais deletérias. Pois é precisamente essa tensão que força a economia política a manter-se em contato com a realidade empírica. A não-reflexividade dos esquemas de raciocínio impunha um



cheque constante que obrigava o economista (clássico) a percorrer frequentemente o caminho da teoria aos fatos e, inversamente, dos fatos à teoria, sob o risco de extraviar-se perigosamente de seu objeto. Esse é precisamente o fundamento hermenêutico da economia política clássica; apresente-se ela em sua modalidade racionalista (Galiani e Say) ou na forma de um ceticismo brando (Smith).

Assim sendo, é um procedimento hermenêutico o de Galiani quando este afirma que:

Uma apologia, uma comparação, uma fábula, nada disso é uma razão. Por mais belas, luminosas ou pertinentes que [as imagens geradas por esses recursos] possam parecer é preciso sempre desconfiar. É preciso extrair a razão da inspeção intrínseca da natureza das coisas e não utilizar jamais outras vias. A comparação serve, em seguida, para embelezar o discurso, serve para convertê-lo em eloquência ou poesia; ela é o verniz do quadro, porém não a pintura. Se em todas as ciências tivéssemos essa desconfiança, teríamos bem menos livros e bem menos erros (1770, p. 152; tradução minha).

Enquanto Galiani nos ensina a desconfiar, Say procura, de certo modo, normatizar essa desconfiança: “Não basta partir dos fatos: é necessário colocar-se em seu interior, caminhar com eles e comparar permanentemente as conseqüências extraídas com os efeitos observados” (1803, p. 58).

Considerando-se o que foi dito acima, algumas conclusões parecem evidentes.

Primeiro. A história (somente) já não pode ser tomada como base para juízos de política econômica: Friedrich von Raumer — conselheiro humanista — perderia seu emprego para um assessor com formação “técnica” que não se preocupasse com o que Thucydides porventura teria dito.

Segundo. A “razão” — e isso é percebido muito rápido — também é uma arma perigosa; sobretudo em suas formas mais abstratas: a razão frequentemente conduz ao absurdo. E um absurdo frequentemente arrogante.

Terceiro. A razão serve a muitos mestres: há diversas definições (ou concepções) possíveis para o conceito de “razão” e, conseqüentemente, diversos ideais de economia política escondem-se sob a mesma argumentação “racionalista”.

Finalmente, fica cada vez mais claro que, nos domínios da disciplina, não há “razão pura”: para ser reconhecida como “ciência” nos séculos XVIII e XIX, a economia política precisaria ser transformada em um “sistema”. A economia precisaria ser traduzida para algum tipo de analogia. Aqui, as metáforas sempre procuraram aproximar o tecido das relações econômicas ora com um organismo vivo ora com uma máquina.

Fato: os grandes sistemas de pensamento (ainda) disputavam conceber o mundo à analogia de um “organismo” ou de uma “máquina”. O pensamento econômico, não fugindo à regra, oscilará, assim, em um primeiro momento, entre as analogias “biológica” e “física”. Ambas funcionarão como parâmetros de “cientificidade” e imprimirão ao econômico suas noções peculiares de “lei”. Todavia, e

sobretudo após a vulgarização dos métodos de Newton, é o padrão da física que irá predominar.

A que parâmetros de cientificidade se submeteu o pensamento econômico em suas origens? Moldou-se nas análises dos médicos? Ou nas dos astrônomos?⁶ Hoje se sabe que foi o padrão da física que triunfou. E, com esse triunfo, impôs à disciplina uma noção de tempo e de equilíbrio — vale dizer, uma ordem — bastante específica.

Um dos traços marcantes dessa nova visão de mundo é a institucionalização de uma noção de incerteza probabilística nas relações humanas. Essa espécie de incerteza não era frequentadora assídua das sociedades tradicionais, onde a tendência dominante cultuava a subjetividade. Subjetividade que obviamente decorria da incapacidade de o saber econômico desligar-se da história e, como conseqüência, trabalhar com o horizonte de expectativas muito próximo do espaço de experiências. Nos negócios de Estado, o que importava era “explicar” ou “antecipar”: raramente “prever”.

A física, ao contrário, preocupava-se com regularidades alheias ao destino. E, nesse sentido, desenvolveu um método capaz de lidar com quantidades precisas e padrões empíricos recorrentes, observados no curso do tempo. Ora, mas a economia política também lidava com quantidades e com fenômenos que, vez por outra, se repetiam no tempo. Só que, diferentes da maior parte dos fenômenos da natureza, os seres humanos podem reagir de diversas maneiras a um mesmo estímulo externo. Eis que o livre-arbítrio aparece como um empecilho para o rigor da ciência. Mas um empecilho que é facilmente contornado: passa-se a supor que os indivíduos — como os dados — têm “n” faces e que suas ações passam a comportar a possibilidade de serem descritas por um espaço amostral qualquer. Vale dizer, ao método da física, a economia política superpôs um ideário probabilístico. Para homens como Petty, a teoria das probabilidades torna-se (implicitamente) a “Meca dos economistas”; um ideal que a competência matemática ajudaria a concretizar:

(...) Tratei de exprimir-me em termos de número, peso e medida; de usar argumentos baseados nos sentidos e de considerar somente as causas que têm fundamento visível na natureza, deixando à consideração de outros as que dependem das mentes, das opiniões, dos apetites e das paixões mutáveis de determinados homens. Declaro-me realmente incapaz de discorrer de modo satisfatório sobre assuntos (...) como predizer o resultado de um jogo de dados ou jogar bem tênis, bilhar ou boliche (sem prática prolongada), recorrendo às concepções extremamente elaboradas que têm sido escritas sobre projéteis e mísseis ou sobre ângulos de incidência e reflexão (Petty, 1690, p. 111).

Petty, portanto, imaginou um tipo de enfoque para os estudos econômicos que poderia ser baseado na teoria da probabilidade. Mas foi incapaz de transformar isso em resultados práticos: Newton não fora ainda “digerido”. Apesar disso, conseguiu um substituto quase perfeito para o enfoque probabilístico. Trata-se de uma abordagem em termo de médias:

Não importa que alguns homens comam mais do que outros desde que compreendamos a alimentação cotidiana como 1/100 do que

100 pessoas de todas as origens e de todos os tamanhos comam para viver, trabalhar e se reproduzir (apud Vidonne, 1986, p.18; tradução minha).

Na ausência de um sistema que concebesse o funcionamento da economia como um todo, o método de Petty é tanto mais adequado na medida em que se suponha que o futuro repita o passado. Como tal, é um exemplo perfeito de economia indutiva. No limiar da noção iluminista de progresso, contudo, semelhante visão de mundo não poderia mais satisfazer, uma vez que se espera que o futuro seja diferente.

É nesse sentido que Galiani, ao denunciar os vícios da indução, procura fundar a economia clássica antes na racionalidade do que na experiência. Assim procedendo, Galiani assenta as ações econômicas na psicologia individualista. Para Galiani, o agente econômico é racional e só erra quando interpreta equivocadamente o mundo em que vive. A fonte geradora dos equívocos é, como fica claro, predominantemente uma: a história. É assim que o *Chevalier* de Zanobi argumenta contra o marquês de Roquemaure:

MARQUÊS: Mas não existem homens que agem desprovidos de razão e contra a experiência?

CHEVALIER: Oh, não! Essas pessoas não desfrutam da liberdade das calçadas de Paris; são internadas. Porém, o homem comum — esse que anda pelas ruas e que, por isso, é considerado arrazoado —, os magistrados, os filósofos, os estadistas, enfim, esses não são tão loucos assim. Nunca agem contra toda razão, todo exemplo, toda experiência. Têm um pouco de tudo, mas fazem mau uso do que possuem. Continuam a agir segundo os mesmos princípios que outrora lhes serviram de guia sem se dar conta de que as circunstâncias mudaram; este é o mais comum dos erros (1770, pp. 11-12; tradução minha).

Citados lado a lado, Petty e Galiani demonstram o quanto mudou o ideário da disciplina econômica do fim do século XVII para o fim do século XVIII. O passado, tomado como parâmetro inquestionável por

Petty, é encarado quase como um estorvo para Galiani. Petty considera o todo agregado e, desagregando-o, supõe o indivíduo como uma abstração desimportante: o indivíduo é definido por ele como 1/100 de uma comunidade de 100. Galiani, por sua vez, extrapola a coletividade a partir da ideia de um indivíduo racional e de uma razão que governa a todos. Para Petty, nada fala mais alto do que os fatos. Para Galiani, quem manda é a razão. Até mesmo “contra” os fatos.

Na época de Galiani, a linha de pesquisa adotada por Petty já estava completamente esclerosada: a história deixara de funcionar como *magistra vitae*. O que não significa que o novo ideário, tal como praticado por Galiani, fosse muito melhor. Pelo contrário, ele apresentava problemas bastante graves. Com efeito, na economia de Galiani é preciso sempre transcender a experiência uma vez que ela pode se mostrar enganosa. É preciso desconfiar mesmo dos mestres: estar exposto às experiências do passado e opiniões alheias (publicadas ou não) é ser convidado continuamente a errar. E Galiani mostra isso dando voz a um terceiro personagem (introduzido por Roquemaure no quinto diálogo) com a função explícita de “árbitro” da contenda de ideias: trata-se do *Président de *** P. du P. de B.*, o qual toma a palavra e dirige-se ao *Chevalier*:

PRESIDENTE: E, contudo, parece-me que o senhor sente um prazer imenso em meditar sobre obras de filosofia ou sobre autores profundos que tratem de qualquer assunto, mesmo que isso seja apenas como um exercício de raciocínio.

CHEVALIER: Isso me dá um duplo trabalho. Pois uma vez que os fatos são conhecidos, chega-se rapidamente a uma verdade. Mas se leio um autor que se engana, sinto-me na obrigação de encontrar o local exato onde ele tropeçou; o “endereço” do paralogismo. Trata-se de uma caça, no mínimo, desgastante. Mas sou ainda mais cruel comigo mesmo; pois estou convencido de que um homem não erra sem que tenha sido induzido por alguma causa. Procuro, portanto, esta causa (o que é exaustivo, mas também esclarecedor); e tenho mesmo a sorte de encontrá-la algumas vezes. E, às custas dessa prática, ousou mesmo dizer que me tornei muito competente nesse tipo de caça: e conheço, por assim dizer, todas as matrizes de onde saem os erros (já que elas não são muito numerosas) (1770, p. 94; tradução minha).

Ora, se mesmo os mestres podem se enganar — e até mesmo Montesquieu! —, como evitar os erros? Essa é a dúvida de nosso *Président*:

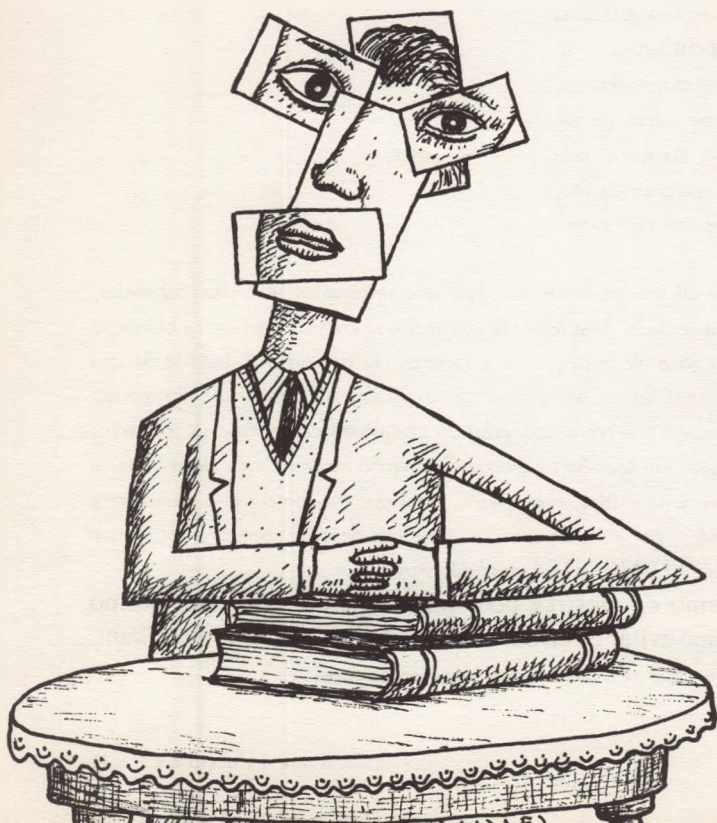
PRESIDENTE: Rogo-lhe que me indique alguns tipos desses erros.

ORA, SE MESMO OS MESTRES
PODEM SE
ENGANAR, COMO
EVITAR OS ERROS?

CHEVALIER: Eles estão sempre nos hábitos ou nas idéias do século em que vive o autor, no tom dominante das conversas eruditas, em algum escritor célebre que domine seu século, etc. Mas a grande fonte de erros — daqueles que todos os homens cometem (quase inevitavelmente) de uma forma ou de outra —, é o hábito de generalizar a partir de uma idéia particular (1770, pp. 94-95; tradução minha).

Galiani (sabidamente, aliás) não propõe um “método” para distinguir o “falso” do “verdadeiro”. Ele indica uma estratégia hermenêutica; uma heurística. Mas uma heurística centrada na idéia absoluta de “razão”. Só que não existe nenhum parâmetro externo a essa razão; ela é fiscal dela mesma. É praticamente impossível “desprovar”, com “fatos”, conclusões plenamente “racionais”. Segue-se que, com a redução do poder de falsificação do empírico, e na ausência de um critério homogêneo de confronto entre teorias concorrentes, cresce o papel da retórica como avalista da qualidade de qualquer produção teórica.

Retórico brilhante, o *Chevalier* de Zanobi faz gato e sapato do marquês (e, mais tarde, do próprio *Président* que fora chamado para arbitrar a contenda). Mas a economia de Galiani não pára por aí, pois a técnica de persuasão de que faz uso repousa precisamente na competente suspensão do juízo provocada pelo uso de alegorias e frases de efeito. Voltando o leitor a seus hábitos usuais de raciocínio, descobrem-se aqueles incapazes de repetir os silogismos do *Chevalier* muito mais ofuscados do que convencidos. Galiani só propõe uma regra básica: “pensem”. Mas uma “ciência” precisa de muito mais do que de uma lógica e de resultados razoáveis; precisa de um “sistema”.



A economia política, portanto, foi à busca de bases mais sólidas.

Muito bem. Não obstante haver muito pouco em comum entre Petty e Galiani, ambos estavam aparentemente preocupados com o mesmo problema. E nenhum dos dois foi brindado com um êxito completo. O que desejavam era que a incerteza fosse neutralizada para que as decisões de Estado pudessem ser tomadas na segurança de se aumentar o bem-estar: “A política não é nada mais do que a ciência de precaver ou de sustar os movimentos instantâneos provocados por causas extraordinárias (...)”, dizia Galiani (1770, p. 211; tradução minha). Para neutralizar essa incerteza era preciso encontrar o método correto. Era preciso fazer da economia política um saber inquestionavelmente “científico”.

Oscilando entre um pólo e outro, foi Smith quem indicou o caminho da síntese do racionalismo com o indutivismo. Ele conciliou as cadeias lógicas com as cadeias de fatos. Nas palavras de Blanqui:

É sobretudo na perfeita clareza de suas definições que reside o principal mérito de Adam Smith. Elas são geralmente baseadas na observação rigorosa dos fatos. Uma vez estabelecidas, ele deduz as consequências dessas definições com um método próprio; método esse que já seria suficiente para lhe assegurar um lugar de destaque entre os mais belos gênios dos tempos modernos. (...) Muitos escritores haviam estabelecido princípios (...) verdadeiros antes dele; mas ele foi o primeiro a demonstrar por que eles eram verdadeiros. E fez mais: indicou o método correto para assinalar os erros. Sua obra é composta de princípios incontestáveis e que aboliram para sempre uma multidão de erros até então considerados como princípios legítimos (1837, pp. 345-348; tradução minha).

Entretanto, não faz sentido afirmar que a incerteza desempenha algum papel na obra de Smith. Na verdade, ela não desempenha papel nenhum. Mas, ao fundar a compreensão do econômico nas “ações” de um indivíduo egoísta, ele abre as portas para Bentham e para o psicologismo que, segundo Boland, “é a prescrição metodológica segundo a qual os estados psicológicos são as únicas variáveis exógenas além dos dados naturais” (1982, p. 30; tradução minha). Bentham transforma o açougueiro de Adam Smith em uma máquina com uma balança embutida na cabeça e capaz de pesar, através do cálculo dos prazeres, as alternativas condizentes com sua felicidade máxima. O cálculo benthamita tornara possível sonhar com a verificação empírica dos processos racionais; ao menos em teoria. A partir daí, a psicologia passaria a funcionar, com respeito à economia política, de forma análoga ao relacionamento da matemática com a mecânica (Wicksteed, 1899, p. 142).

Porém, há mais do que isso. Wicksteed observa ainda que:

As leis da economia política (...) são psíquicas e não físicas, já que, em última análise, são leis da conduta humana. Portanto, a psicologia entra na economia política com uma ênfase algo maior do que a ciência física e a tecnologia (1899, p. 141; tradução minha).

Mas a psicologia apresenta-se apenas para fornecer os dados (Wicksteed, 1899, p. 140). Ela fornece os dados “legítimos”. Se a arrumação desses dados for igualmente legítima, teremos uma eco-

nomia duplamente científica: os dados certos com o método certo. A física, portanto, que parecia mais uma vez prestes a ser excluída, volta, então, com força total. O produto, isto é, uma disciplina econômica fundada sobre o cálculo benthamita, apoiada pela psicologia e legitimada pela matemática — o produto, repito — é bem exemplificado pela fórmula de Jevons.

(...) Os sentimentos possuem duas dimensões, “intensidade” e “duração”. Um prazer ou um sofrimento pode ser tanto fraco como intenso, em qualquer momento indivisível; ele pode também durar um tempo longo ou curto. Se a intensidade permanece uniforme, encontra-se a quantidade de sentimento produzido multiplicando-se as unidades de intensidade pelas unidades de duração. Mas, se a intensidade, como geralmente é o caso, varia como uma função do tempo, encontra-se a quantidade de sentimento por um somatório infinitesimal ou integração. Assim, se a duração de um sentimento for representada pela abscissa de uma curva, a intensidade será ordenada, e a quantidade de sentimento será a área (1862, p. 180).

Jevons, no entanto, faz uma ressalva:

Naturalmente tais equações, como são tratadas aqui, são apenas teóricas. Leis tão complicadas como as da economia não podem ser determinadas com precisão em casos individuais. A operação delas só pode ser percebida em agregados e pelo método das médias. “Devemos pensar segundo o modelo dessas leis em sua perfeição e complexidade teóricas; na prática, devemos nos contentar com leis aproximadas e empíricas” (1862, p. 182).

E, para aqueles que — como os partidários das escolas “histórica” inglesa e alemã — argumentassem em favor da importância de casos individuais, Jevons objetaria:

Questões que parecem ser, e talvez sejam, totalmente indeterminadas no que se refere a indivíduos podem ser passíveis de investigação precisa e de solução no que se refere a massas e amplas médias (1871, p. 35).⁷

Temos, portanto, a reabilitação de Petty por meio de uma nova ideia de “lei” em economia. Ora, fundada em uma teoria do comportamento dos agentes individuais e submetida a um método tão rigoroso quanto o da física, o único óbice para que a economia se tornasse uma ciência “exata” seria um sistema perfeito de informações:

Não hesito em dizer (...) que a economia pode ser gradualmente elevada à condição de ciência exata, desde que as estatísticas comerciais sejam bem mais completas e exatas do que são no presente, de sorte que a doutrina possa ser dotada com um sentido preciso por meio do auxílio de dados numéricos. Esses dados consistiriam fundamentalmente em cálculos precisos das quantidades de bens possuídas e consumidas pela comunidade, e dos preços pelos quais eles são trocados. Não há nenhuma razão por que não devêssemos ter aquelas estatísticas, exceto pelo custo e dificuldades para coletá-las, e pela má vontade das pessoas em dar informações (1871, p. 37).

À semelhança da mecânica celeste, a economia política já estava pronta para receber o demônio de Laplace...

A questão que fica pendente é: por que, então, o demônio de

Laplace demorou tanto a se instalar na consciência metodológica dos economistas? Uma resposta para essa pergunta pode ser depreendida da maneira amarga como Petty compara sua obra com a de Newton. Compara as duas obras, repito, e profetiza:

[Os esforços] do pobre Isaac Newton certamente terão o mesmo destino neste mundo [que os meus] pois ainda não encontrei um homem sequer que atribua um valor extraordinário a seu livro (apud Aspromourgos, 1988, p. 345; tradução minha).

De fato, o estilo newtoniano não parece ter conquistado imediatamente o imaginário dos humanistas da época. Tampouco dos “cientistas naturais”. Nas palavras de Thomas Hankins:

As ideias de Newton circularam em muitos relatos populares publicados tanto na Inglaterra como no continente. Por volta de 1784 [e portanto cerca de cem anos após o aparecimento dos *Principia*], já existiam quarenta livros sobre Newton em inglês, dezessete em francês, três em alemão, onze em latim, um em português e um em italiano. Os historiadores do Iluminismo reconheceram — corretamente — a importância de Newton como um símbolo. Mais recentemente mostraram que seu nome foi associado até mesmo aos gritos políticos radicais e às reformas sociais. Mas essa ideologia newtoniana se manifestava quase que exclusivamente a níveis populares. Quando observamos o que os filósofos naturais estavam fazendo, o conceito de newtonianismo não chega a ajudar muito. Newton foi, é claro, uma fonte importante para as pesquisas que se sucederam; mas não a única fonte. E, no laboratório, meramente repetir o que Newton havia realizado era de pouca utilidade. Além disso, era possível achar nos trabalhos de Newton qualquer coisa que se quisesse encontrar lá. E portanto o marquês de *d'Hôpital* o transformou em um racionalista supremo cujas leis de movimento eram deduções *a priori* de puro raciocínio, enquanto que os físicos holandeses viram nele um empirista rigoroso (Hankins, 1985, p. 9; tradução minha).

O fascínio quase místico das ideias de Newton talvez apelasse mais para os que não o compreendiam do que para aqueles que o tomavam como referência. Logo, interpretada como fenômeno popular ou como fenômeno de elite, a ideologia newtoniana encontrou seu caminho nos debates de sua época. Assim, em 1726 — provavelmente irritado com as posições de *sir Isaac*, na época, *comptroller of the mint* —, Jonathan Swift não perdia a oportunidade de satirizar o arquétipo newtoniano. Viajando até Laputa, uma ilha suspensa habitada por matemáticos, o capitão Lemuel Gulliver tem a ocasião de fazer a seguinte observação:

○ que eu achava inexplicável e sobretudo espantoso eram as atitudes enérgicas que (...) observei [nos habitantes de Laputa] com relação às notícias e à política; perpetuamente inquirindo sobre assuntos públicos, proferindo julgamentos em matérias de Estado e passionadamente contestando cada polegada de uma posição partidária. Observei, com eleito, as mesmas atitudes na maior parte dos matemáticos que conheci na Europa, embora nunca tivesse descoberto a menor analogia entre as duas ciências [matemática e política]; a não ser que essa gente suponha que dado que o menor círculo tem tantos graus quanto o maior, então

a legislação e a administração do mundo não requerem habilidades outras do que as necessárias para manipular e manusear um globo. Mas no fundo acho que essa condição deriva de uma enfermidade assaz comum na natureza humana e que nos torna propensos a sermos mais curiosos e afetados nos assuntos que nos dizem menos respeito e para os quais estamos menos adaptados, seja pelo estudo ou pela natureza.

Notem-se, na acidez de Swift, dois elementos. Primeiro, o aparecimento de uma certa espécie de intelectuais, a dos matemáticos, que deveria se sobressair na fauna da época. Segundo, e isso é fundamental, uma rejeição dessa fauna que parecia acreditar em uma supremacia do *esprit de géométrie* sobre o *esprit de finesse*. Para Swift, o mundo não pode ser captado pelas generalizações da matemática: o método de Newton ainda teria de aguardar.⁸ E a profecia de Petty continuava válida...

No entanto, essa atitude diante daquilo que seria identificado como o método newtoniano começa a ser modificada nos anos que se seguem. Menos de meio século mais tarde, o abade Galiani emprestaria ao *Chevalier* de Zanobi as seguintes palavras:

CHEVALIER: Todos os problemas da economia política se reduzem a fazer bem aos homens; mas não há bem que não seja acompanhado por um mal que freqüentemente o enfraquece e algumas vezes o neutraliza. Junte-se a essa primeira dificuldade o fato de não dispormos de nenhuma quantidade fixa e constante para ajudar no equacionamento do problema. O homem! O homem em si é uma quantidade indeterminável! É (...) matéria dúctil pela força do hábito: dobra-se de todas as maneiras, assume todas as formas desejadas sem se destruir (...) (1770, p. 204; tradução minha).

E prossegue um tanto atabalhoadamente:

CHEVALIER: Quando em um problema há várias incógnitas, a equação torna-se indeterminada ou então pertence àquela classe de problemas chamados de *maximis et minimis*; os problemas da política são como esses últimos. Trata-se de encontrar o maior

bem possível para o menor mal possível. É uma aproximação. Em política não se pode levar nada aos extremos. Existe um ponto, uma fronteira até a qual os benefícios superam os danos; mas quando a ultrapassamos, o mal prevalece sobre o bem (1770, p. 205; tradução minha).

“Mas como encontrar esse ponto?”, pergunta o debatedor ao *Chevalier*. Este, por sua vez, responde sem hesitação:

CHEVALIER: Apenas o sábio calcula. O povo sabe por instinto. O homem de negócios aprende com o tempo (*idem*).

Curioso *Chevalier*! Ao mesmo tempo que “define matematicamente” o problema, rejeita vigorosamente o cálculo formal como solução. Galiani já ouvira o canto da sereia. Mas resiste enquanto pode. Uma rejeição que já fora, inclusive, explicitada em uma alegoria anterior do mesmo *Chevalier*:

CHEVALIER: Tome-se, por exemplo, um jarro de porcelana que se deseje (...) saber o quanto comporta de água. Há dois métodos para atingir esse objetivo. O primeiro é mandar seu jarro para um grande matemático para que ele possa medi-lo. O matemático inspeciona-o, vira-o de todas as maneiras possíveis, examina-o e descobre tratar-se de uma curva, cuja rotação sobre o eixo engendra aquele tipo de cônica invertida que os leigos chamam de jarro. Ele submete aquela curva à análise e encontra um diabo de hipérbole do terceiro grau tão arisca que não se deixará calcular por nada neste mundo. Então o matemático recorre ao cálculo integral e, após seis meses sob um dilúvio de x e de y, e de sinais de mais e de menos, ele calcula por aproximação a curva e o sólido por ela engendrado; só então ele apresenta, em um pedaço de papel, a equação final toda recheada de y, de x e de z, e esta equação poderá ser lida na Academia. Mas não aconselho que se confie nela, pois, se a pena lhe escapou das mãos e se

COM EXPECTATIVAS RACIONAIS, A NOÇÃO (EXÓGENA) DE LEI TRANSFORMA-SE EM UM CONCEITO AUTODESTRUTIVO.

ele colocou um sinal de mais no lugar de um de menos, então o jarro pode transbordar antes que se acredite que ele está cheio. Eis o primeiro método (1770, pp. 126-127; tradução minha).

E prossegue, mais uma vez, defendendo a intuição:

CHEVALIER: Há ainda um outro método menos exato e mais simples; trata-se de chamar um aldeão qualquer e lhe dizer: "Amigo, veja para mim quanta água cabe nesse jarro". Então o homem primeiro colocará o jarro em um lugar plano; depois ele pegará uma caneca (de uma pinta) de água e entornará no jarro; se ele constatar que este ainda não foi enchido, versará outra caneca, assim procedendo até que o jarro esteja cheio e a água comece a derramar pelas bordas. Então ele dirá: "Cavalheiro, cabem no seu jarro pouco menos de três pintas"; e pode-se confiar plenamente nessa estimativa (1770, p. 127; tradução minha).

O argumento de Galiani não deixa dúvidas: a economia política convertera-se em alguma espécie de "vaga matemática" — para utilizar a expressão do jovem Jevons⁹ —, que, entretanto, não comporta um cálculo rigoroso. Mantém-se a objeção de Swift quanto à pretensa precisão do *esprit de géométrie*, mas já está patente a presença de uma nova espécie de fantasma: o de um cálculo que — realizado corretamente e rapidamente — assumiria um certo estatuto de "lei matemática". Está aberto, pois, o caminho para a analogia com as ciências naturais¹⁰ que MacCulloch, entre outros, faz explicitamente e que se tornaria cada vez mais frequente na literatura:

As leis que regulam o movimento dos corpos celestes e sobre as quais o homem não exerce a menor influência são, mesmo assim, reconhecidas universalmente como um objeto de estudos nobre e racional. Mas as leis que regulam o movimento das sociedades — e que fazem com que um povo progrida em opulência e refinamento ao mesmo tempo em que outro afunda no barbarismo e na miséria — merecem uma atenção infinitamente maior; e isso porque, por um lado, exercem influência direta sobre a felicidade dos homens e,

por outro, seus efeitos podem ser, e de fato são, continuamente modificados pela interferência humana (1824, pp. 18-19; tradução minha).¹¹

Galiani e MacCulloch partilham de um preceito comum: a economia política é uma ciência e, como tal, comporta uma série de "leis". Mas essas leis não podem ser capturadas pelo rigor das matemáticas porque "o homem é uma quantidade indeterminável" (Galiani), ou mesmo porque a natureza é "continuamente modificada pela interferência humana" (MacCulloch). A noção de "lei", portanto, já parece estar confortavelmente acomodada no arsenal de instrumentos retóricos dos economistas. Mas, com o passar do tempo, esse conceito de "lei" se foi modificando. E Bousquet chama a atenção para essa mudança:

Para os fisiocratas (...) as leis econômico-sociais são, por definição, as mais vantajosas para o gênero humano; elas dispõem, portanto, de um caráter normativo: quando aplicadas pelo homem, asseguram o estabelecimento da felicidade e da justiça; hoje, a postulação de leis sociológicas indica apenas a constatação de uma uniformidade nos fenômenos, quer dizer, a existência de algo constante em meio às aparências variáveis (1924, p. 43; tradução minha).

Com efeito, se com os clássicos a idéia de "Lei" confundia-se com a idéia de "ordem", a partir do final do século XIX, a lei passa a se definir no exterior dessa ordem. Para os clássicos, lei e ordem são imanentes; para economistas (neoclássicos) que os sucederam, a lei transcende o estado de equilíbrio (que define a "ordem").

Em última instância, é essa identificação do relacionamento da lei com uma ordem "humana" que torna possível a classificação dos sistemas clássicos como "moralizantes". Por outro lado, isso também possibilitou aos modernos reivindicar — durante algum tempo — a amoralidade (ou "cientificidade") de seus próprios sistemas (dado que a "ordem" que eles descreviam era a ordem da "natureza", e não a dos homens).

Vale dizer, exterior a seu objeto, o moderno conceito de "lei" é legitimado apenas pela lógica. O mesmo não pode ser dito de sua contrapartida clássica: nesse caso, a "lei" é o espelho da "ordem". E a ordem é (frequentemente) a vontade de Deus. Eis que surge um problema. Ao longo do século XVIII, algumas correntes de pensamento passaram a considerar Deus não mais como Suprema Causa Final, porém como Primeira Causa Eficiente (Burt, 1931, p.239). Criador de uma máquina perfeita, Deus não precisa interferir para que ela funcione indeterminadamente. Nesse sentido, a ordem que pode ser observada no Universo afigura-se como um estratagema divino, engenhosamente elaborado para indicar (e demonstrar) Sua existência. Essa ordem — expressão da vontade divina — é, portanto, uma instância mediadora: ela se interpõe entre Deus e o mundo. É através dela que Deus deixa agir a natureza (Vidonne, 1986, p. 30; tradução minha).

Portanto, entre os conceitos de "ordem" e de "lei", interpõe-se a noção de "harmonia". Uma harmonia que traz em si o potencial de ser traduzida nos termos de um "sistema" (matemático ou não) que

descreva o funcionamento da economia e de seus padrões desejados de desenvolvimento. Nas palavras de Streeten:

Exatamente como Kepler foi inspirado pela doutrina da harmonia das esferas para descobrir as leis que governam as órbitas dos planetas, os primeiros economistas, do mesmo modo, foram inspirados pela doutrina de que existe uma harmonia de interesses na sociedade para formular leis econômicas. Essa doutrina permite o desenvolvimento da teoria econômica e impregna a estrutura de sua linguagem e seu pensamento (1953, p. 171).

Karl Popper exprime uma variante desse pensamento de um modo muito mais duro:

A idéia da existência de uma lei que determine o sentido e o caráter da evolução é um equívoco típico do século XIX, nascido da tendência geral para atribuir à "Lei Natural" as funções atribuídas tradicionalmente a Deus (1948, p. 371).

Pois bem. Já não é para nós fundamental denunciar as "bases metafísicas" dos conceitos de "ordem" e "harmonia" do sistema econômico. Entretanto, e isso é fundamental, vimos que o conceito de "lei econômica" começa a ser definido com maior rigor na medida em que se observa a dissolução da ordem da sociedade holista ocidental. Quando essa ordem implode, não se pode mais tomar a tradição como guia; deve-se desconfiar do passado e de seus mestres. É preciso substituir a "história" pela "razão". É preciso saber decidir se (e "quando") a história está caminhando "contra" essa razão...

Eis que portanto as noções de "racionalidade" e de "lei" se confundem. Porém, a razão *tout court* mostra-se insuficiente para "legislar", para mostrar o caminho. E é nesse momento que a noção de "harmonia" se infiltra e se faz traduzir em diversos "sistemas" de interpretação do mundo.

Conseqüentemente, a noção de sistema, em economia, é uma superação dialética do impasse provocado pelo embate entre uma prática discursiva histórica (esclerosada) e um racionalismo de contornos vagos e, por vezes, irrealista. Essa "superação" se dá por-

que

① Os "fatos" podem estar em desacordo com o "sistema" e nem por isso ameaçam a "razão",

② A "racionalidade" do sistema pode ser questionada sem comprometer o estatuto do empírico.

E, na sombra que a noção de "sistema" projeta na interseção entre "razão" e "fato", o discurso econômico protege-se da realidade: evidência e teoria podem nunca concordar, mas o estatuto do discurso teórico dos economistas em si jamais é ameaçado. O que concluir?

Ora, até hoje, a economia — ou seja lá como se deseja chamar esse ramo do saber que procura explicar as relações que chamamos "econômicas" — investigou a "realidade" procurando interpretar suas "regularidades" de acordo com três grandes estilos:

① Não existe "lei" (no sentido das ciências da natureza): as práticas são orientadas pelo "bom senso" e pela interação entre jurisprudência e costumes (sociedades tradicionais)

② Existência de "leis normativas": onde a "lei" é definida no interior de uma "ordem", traz embutido um componente de juízo moral do agente econômico diante da sociedade como um todo (mundo "clássico")

③ Existência de "leis exógenas": onde a "lei" é definida em termos estritamente lógicos no exterior da "ordem social" (mundo "neoclássico").

Pudemos constatar que, com a postulação de "leis exógenas", a economia pôde se manter indefinidamente como prática discursiva, sem comprometer os estatutos de racionalidade e de factualidade absorvidos pela noção de "sistema".

A partir da década de 1960 — com a gradual divulgação e incorporação do princípio das "expectativas racionais" —, tudo isso começa a se modificar. A teoria passa a trabalhar com modelos dinâmicos de equilíbrio onde os agentes econômicos projetam variáveis endógenas sob a influência de expectativas dos valores futuros das variáveis exógenas. Nesses casos, de acordo com

Muth (1961), as previsões (práticas) dos agentes são pelo menos tão boas quanto as previsões (teóricas) dos economistas. E logo, qualquer política econômica do governo que seja “antecipada” pelos agentes será neutralizada e tornada ineficaz.

Em suma, com a introdução de expectativas racionais, a noção de “lei econômica” começa a assumir contornos diferentes daqueles estabelecidos pelos três tipos discriminados acima. Vale dizer, nesses três casos, de uma forma ou de outra, as noções de “lei” e “regularidade” (“ordem”) são sinônimas. Qualquer prescrição de política econômica, portanto, é formulada consoante essa regularidade constatada.

Com expectativas racionais, a noção (exógena) de lei transforma-se em um conceito autodestrutivo. Ela existe tão-somente para ser burlada. E, conseqüentemente, a tarefa dos formuladores de política econômica passa a ser mais a de se antecipar às expectativas dos agentes econômicos (e dos demais economistas fora do poder) e de tomar medidas que contrariem o referido estado de expectativas. Se isso é verdade, de nada adianta o conhecimento de economia: “economistas ou não seremos todos enganados pelos formuladores de política econômica!” (Isso, evidentemente, se eles forem competentes.) O que, por outro lado, não significa que as medidas (que nos ludibriaram) surtirão qualquer efeito positivo.

Evidentemente, esse tipo de prática transforma a teoria econômica — nas bases em que foi construída pela tradição — em um utensílio retórico; ineficaz; inútil mesmo. E, da mesma maneira que se deu o “fim” da economia política na transição do século XIX para o século XX, a transição do século XX para o século XXI assistirá ao fim da economia.¹²

Mas o que concluir disso tudo? A que demônios está aprisionada a prática dos economistas? E — mais uma vez — o que resta do debate humanista dentro desse contexto?

Simples. A aceitação de um modelo de “lei natural” no pensamento econômico — em suas mais variadas vertentes — acaba substituindo o espaço da retórica, do político, pelo espaço do determinismo pretensamente científico.

Uma economia voltada para os valores humanos seria a solução. Talvez fosse esse o objetivo de alguns socialistas “utópicos” derrotados pela “cientificidade” marxista. Fato: o século XIX varreu do Ocidente o humanismo no pensamento econômico...

E é com tristeza que se observa que — guiados pelas supertições científicas das fórmulas mágicas de muitos economistas — a humanidade vem sendo conduzida a um estado de degradação incompatível com a riqueza de nossos tempos. A economia teorizada de acordo com princípios anti-humanistas acaba por gerar anti-seres humanos.

É com lágrimas nos olhos que um humanista de hoje reconhece que o renascimento de um humanismo que tenha por objetivo reconstruir o pensamento econômico só se tornou possível por causa da degradação indescritível do próprio ser humano...

Wandyr Hagge é professor do Departamento de História da PUC do Rio de Janeiro.

1. Apólogo atribuído por Jorge Luis Borges a Han Yu, prosista chinês do século IX. A fonte de Borges, por sua vez (e conforme ele próprio explicita), é a *Anthologie raisonnée de la littérature chinoise*, de Margoulié (1948). Ver Borges, 1952, p. 710.
2. Reinhart Koselleck narra uma interessante anedota que retrata bastante bem essa mentalidade: "Friedrich von Raumer, conhecido como o historiador dos Hohenstaufen, relata o seguinte episódio ocorrido no ano de 1811, época em que ainda era secretário de Hardenberg: 'Durante o Conselho de Charlottenburg, Oelssen [figura proeminente do Ministério de Finanças] defendia veementemente o lançamento de uma grande quantidade de papel-moeda de modo que as dívidas pudessem ser pagas. Todos os argumentos contrários a essa medida tendo falhado, eu disse com imensa audácia (sabendo com quem eu falava): 'Mas Conselheiro, o senhor não se lembra dos males que Tucídides atribui à circulação excessiva de papel-moeda em Atenas?'" "Essa experiência" ele concordou "é de grande importância" — e, dessa maneira, permitiu-se ser convencido salvaguardando sua aparência de erudição". E Koselleck prossegue: "Raumer valeu-se de uma mentira nos debates acalorados sobre o pagamento da dívida prussiana, pois estava plenamente consciente de que a Antiguidade não conhecera o uso do papel-moeda. Mas arriscou a mentira a partir de seus efeitos calculados apelando retoricamente para a erudição de seu oponente" (1979, p. 21; tradução minha).
3. Trata-se do doutor William Cullen (1710-1790), médico e eminente professor escocês, famoso por sua didática. Ver *Dictionary of national biography*, 1968, vol. V.
4. É, nesse sentido, curioso observar que a escola fisiocrática foi o último grande movimento dentro da história das idéias do Ocidente a manter essa concepção.
5. Ver, a esse respeito, *Sobre guerreiros e tartarugas*, segundo ensaio de minha dissertação de mestrado, onde a conversão da economia política ao ideário da física é analisada.
6. Raramente formulado de modo explícito, esse problema habita os porões epistemológicos do pensamento econômico desde suas primeiras manifestações no século XVIII, assumindo uma forma particularmente vigorosa na transição do século XIX para o século XX. No final do século XIX, inclusive, a biologia era encarada por muitos (como Bagehot, Marshall e Veblen) como a "Meca" dos economistas. Isso gera um problema epistemológico: se a biologia era a Meca dos economistas, então por que o padrão da física acabou prevalecendo? Sugerir uma resposta para essa pergunta no terceiro ensaio de minha dissertação de mestrado de onde, inclusive, tomei emprestado algumas partes deste texto. Retomo o problema em "As artes de Medeia: considerações sobre as estratégias interpretativas de Alfred Marshall" (1990, mimeo), comunicação apresentada no seminário comemorativo dos cem anos da publicação dos *Principles*, de Marshall, realizado na Universidade Federal Fluminense.
7. Esse tipo de conclusão, ao que tudo indica, era bastante popular na época. Caso contrário, *sir* Arthur Conan Doyle não teria feito Sherlock Holmes proferir as seguintes palavras: "Ao passo que o homem individual é um insolúvel quebra-cabeças, na coletividade ele se torna uma certeza matemática. Você nunca pode, por exemplo, prever o que qualquer homem fará, mas pode dizer com precisão o que uma quantidade média deles será capaz. Individualidades variam, mas porcentagens permanecem constantes" (1891, p. 137; tradução minha).
8. O texto de Swift está repleto de passagens que ironizam a incapacidade desses matemáticos de conseguir executar (e mesmo seu desdém em mandar executar) o que planejam "como se só se importassem com o plano e não com as ações".
9. A referência faz alusão a um trecho de uma carta escrita por Jevons para sua irmã quando ele — então um jovem de 23 anos — estava na Austrália. Nessa época ele já acreditava que a economia política era uma espécie de "vaga matemática que calcula as causas e os efeitos do trabalho dos homens" (apud Howey, 1972, p. 284).
10. Nas palavras de Ménard: "Dos ideólogos a Ricardo e [Auguste] Walras desenvolve-se uma doutrina que invoca ou evoca, de acordo com a situação, cada vez mais a mecânica e seus métodos de investigação. No discurso econômico vigente na França, em particular, as metáforas de corpo social e organismo econômico foram paulatinamente cedendo lugar às analogias de "máquina econômica". No começo do século [XIX] efetua-se a transição do homem-máquina para a sociedade mecânica" (1978, p. 119).
11. Aqui, MacCulloch faz uma inversão importante: coloca a economia política acima da mecânica celeste. É um passo importante na auto-afirmação da economia política "científica". Comte repetiria o mesmo argumento dentro de uma moldura teórica mais ampla com um sucesso estrondoso.
12. Já fazem parte do anedotário moderno os diversos nomes que acomodaram o saber econômico antes que o final do século XIX optasse pelo termo "economia". Sugeriram-se nomes tais como "plutologia" e "ergonomia" que foram aos poucos dando lugar ao mais sóbrio "economia política". Com o tempo, autores como Nassau Senior (1936) inferiram que dentro do corpo de saberes econômicos havia uma "ciência" e uma "arte". John Neville Keynes (1890) aceitou parcialmente essa divisão: acrescentou apenas que, dentro da "ciência", era preciso distinguir a "ciência normativa" da "ciência positiva". Assim, a economia política passou a comportar aspectos de ciência "normativa", "positiva" e de "arte". Com a denominação "economia" substituindo a "economia política" cai a "política" e, conseqüentemente, a "arte" da disciplina econômica. Um dos motivos que acabam por ajudar a credenciar a denominação "economia", inclusive, reside no fato de que *economics*, em inglês, tem a mesma terminação que outros saberes respeitáveis (como *mechanics*, *physics*).

Referências Bibliográficas

- ASPROMOURGOS, Tony. "The life of William Petty in relation to his economics: a tercenary interpretation". *History of political economy*. Duke University Press, 1988, vol. 20, n° 3.
- BENZAQUEM DE ARAÚJO, Ricardo. "Ronda noturna". *CPDOC*, mimeo, 1987.
- BLANQUI, Adolphe Jérôme. *Histoire de l'économie politique en Europe depuis les anciens jusqu'à nos jours*. Genebra, Slatkine Reprints, 1980 [1ª ed. 1837].
- BLAND, Lawrence E. *The foundations of economic method*. Londres, George Allen e Unwin, 1982.
- BORGES, Jorge Luís. *Obras completas*. Buenos Aires, Emecé, 1974 [1ª ed. 1952].
- BOUSQUET, Georges-Henri. *Essai sur l'évolution de la pensée économique*. Paris, Marcel Giard, 1927.
- BURTT, Edwin Arthur. *The metaphysical foundations of modern science*. Tradução de José Viegas Filho e Orlando Araújo Henriques: *As bases metafísicas da ciência moderna*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.
- COMTE, Auguste. *Cours de philosophie positive*. 4ª ed. vol. IV. Paris, Belière, 1877 [1ª ed. 1839].
- CONAN DOYLE, Arthur. *The penguin complete Sherlock Holmes*. Harmondsworth, Penguin, 1987.
- DUMONT, Louis. *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris, Gallimard, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966.
- GALIANI, Ferdinando. *Dialogues sur le commerce des blés*. Paris, Fayard, 1984 [1ª ed. 1770].
- GEORGESCU-ROEGEN, Nicolas. "Methods in economic science" *Journal of Economic Issues*. vol. XIII, n° 2, 1979.
- HAGGE, Wandyr. *Ensaio sobre a transição da economia clássica para a neoclássica: aspectos filosóficos e historiográficos*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, PUC, mimeo, 1988.
- _____. *A lógica do labirinto: anotações sobre a construção das ciências sociais*. Mimeo, 1989.
- HANKINS, Thomas L. "Science and Enlightenment". *Cambridge History of Science Series*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- HOWEY, Richard. "The origins of marginalism". *History of Political Economy*. vol. 4, n° 2, 1972.
- JEVONS, William Stanley. "Breve exposição de uma teoria geral matemática da economia política". *A teoria da economia política*. São Paulo, Abril Cultural, 1983 [1ª ed. 1862] (Os economistas).
- _____. "Prefácio à segunda edição". *A teoria da economia política*. São Paulo, Abril Cultural, 1983 [1ª ed. 1879] (Os economistas).
- KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Tradução de Keith Tribe: *Futures past: on the semantics of historical time*. Cambridge, The MIT Press, 1985.
- KOSIK, Karel. *Dialektika Konkretniho*. Tradução de Célia Neves e Alderico Toribio: *Dialética do concreto*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
- MACCULLOCH, John Ramsay. *A discourse on the rise, progress, peculiar objects and importance of political economy*. Edinburgh, Archibald e Constable, 1825.
- MARSHALL, Alfred. *Principles of economics*. Tradução de Rômulo de Almeida e Ottolmy Strauch: *Princípios de economia*. São Paulo, Abril Cultural, 1982 [1ª ed. 1890] (Os economistas).
- MENARD, Claude. *La formation d'une rationalité économique: Antoine-Augustin Cournot*. Paris, Flammarion, 1978.
- MUTH, John. "Rational expectations an the theory of price movements". *Econometrica*. vol. 29, n° 3, 1961.
- MYRDAL, Gunnar. *Aspectos políticos da teoria econômica*. São Paulo, Abril Cultural, 1984 [1ª ed. 1931] (Os economistas).
- NEWTON, Isaac. "Philosophiae naturalis principia mathematica". Tradução de Andrew Motte: "Mathematical principles of natural philosophy". *Great books of the Western World*. vol. 34. Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1890 [1ª ed. 1686].
- PALGRAVE, H. I. (ed.) *A dictionary of political economy*. Revisado e editado por Henry Higgs. Londres, MacMillan, 1925-1926 [1ª ed. 1896-1899].
- PARETO, Vilfredo. *Manuel d'économie politique*. Tradução de João Guilherme Vargas Netto: *Manual de economia política*. São Paulo, Abril Cultural, 1984 [1ª ed. 1909] (Os economistas).
- POPPER, Karl Raymund. "Previsão e profecia nas ciências sociais". *Conjecturas e refutações*. 2ª ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982 [1ª ed. 1948].
- POMIAN, Krzysztof. *L'ordre du temps*. Paris, Gallimard, 1984.
- SAY, JEAN-BAPTISTE. *Cours complet d'économie politique*. 2ª ed. Paris, Guillaumin, 1840 [1ª ed. 1829].
- SMITH, Adam. *An inquiry into the nature and the causes of the wealth of nations*. Tradução de João Luís Baraúna: *Uma investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. São Paulo, Abril Cultural, 1983 [1ª ed. 1776] (Os economistas).
- STREETEN, Paul. "Apêndice". Em Myrdal, Gunnar. *Aspectos políticos da teoria econômica*. São Paulo, Abril Cultural, 1984.
- SWIFT, Jonathan. *Gulliver's travels*. Suffolk, Penguin, 1983 [1ª ed. 1726].
- VIDONNE, Paul. *La formation de la pensée économique*. Paris, Economica, 1986.
- WICKSTEED, Phillip Henry. "Political Economy and psychology". Em PALGRAVE, H. I. (ed.) *A dictionary of political economy*. Revisado e editado por Henry Higgs. Londres, MacMillan, 1925-1926 [1ª ed. 1896-1899].

A questão humanista do modelo democrático

A democracia organiza-

se como um sistema que

deve ser capaz de se auto-

corrigir para ser eficaz.

Hoje tudo é política. A cada passo, nós nos deparamos com política. De sentinela do direito o poder foi-se totalizando, totalizando e tornou-se providência universal. Tudo é poder. O poder é tudo. Todo problema é uma questão política e de política. Todas as áreas de atividades são absorvidas progressivamente pelo sorvedouro do poder. Já não existe espaço exterior, nem infra nem supra político.

Biologicamente, as áreas da vida e de sobrevivência passaram a integrar o espaço do poder. Nascimento e morte, fome e saúde, mortalidade e natalidade, o bem e o mal-estar constituem outros tantos campos das atividades biopolíticas.

Economicamente, as áreas da produção e suas ordens compõem a infra-estrutura. Modos e relações, fatores e sistemas de produção, planificações, planejamentos e instituições, os muitos mercados, as moedas, os insumos e os modelos perfazem os campos das atividades econômico-políticas.

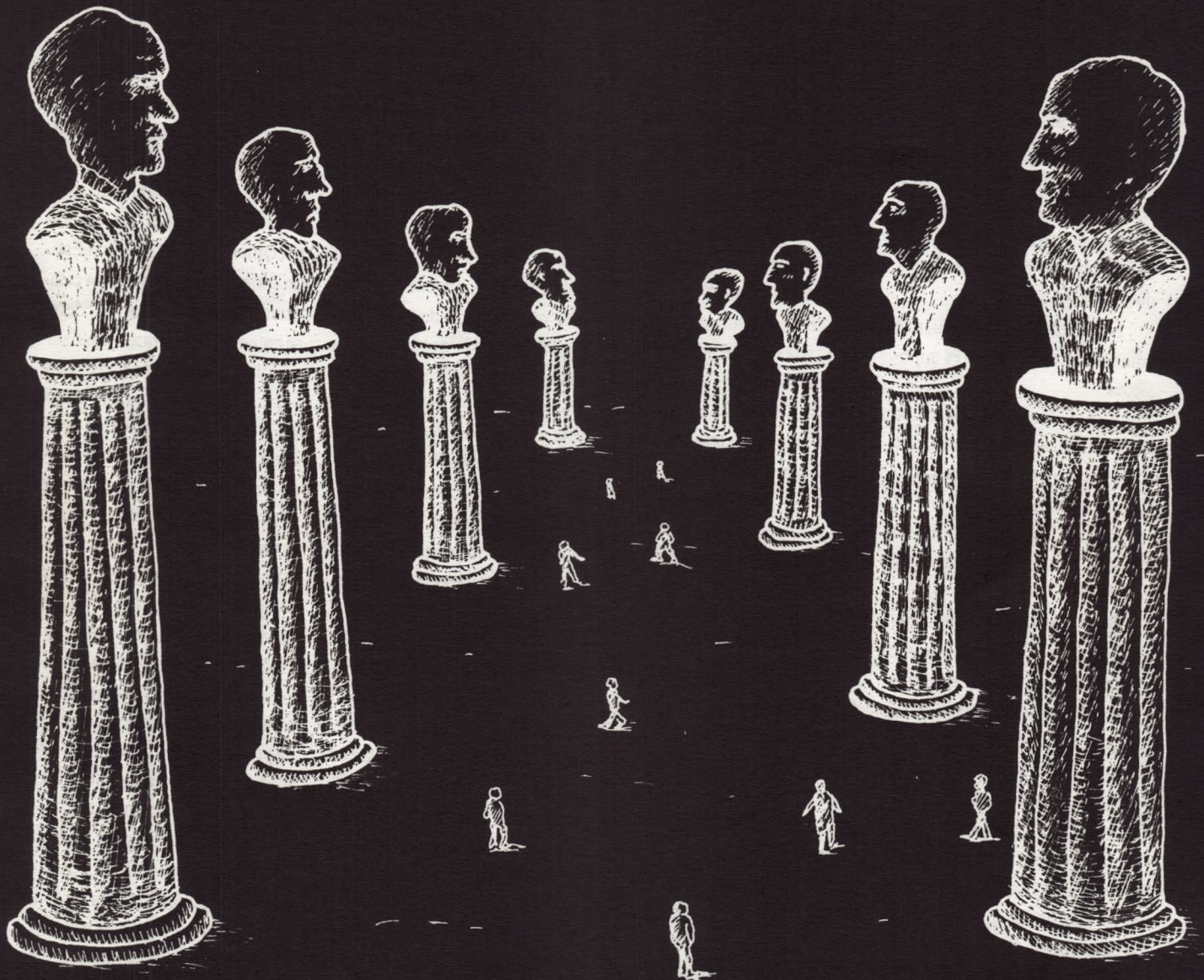
Socialmente, os diversos serviços, toda a previdência, a saúde pública e os seguros, a educação, o lazer e a cultura, todas as necessidades de indivíduos e de grupos integram os campos das atividades sociopolíticas.

E a totalização política não pára por aí. Enquanto as necessidades infrapolíticas entraram para a esfera política, os problemas do sentido e dos valores da vida, do homem e do mundo vêm-se canalizados cada vez mais para desaguardarem no mar totalitário da política total. Marx já o percebera na segunda metade do século passado quando disse que a política é a herdeira e a executora da filosofia: “a realização da filosofia é a sua perda!”

Mas, para tudo se tornar uma questão de poder, a política tem de descobrir os flancos e ser questionada em sua pretensão de totalidade. Se tudo é uma questão política, ela está em crise. E qual é a crise da política total?

Por toda parte se ouve e sempre se repete que ninguém se deve dedicar à filosofia sem ter pensado o lugar político e a função social da mesma. Não há filosofia sem política é um refrão da moda, uma das muitas moedas que passam hoje de mão a mão como um cheque ao portador.

Platão, o pensador, pensa o contrário. O que não pode haver é política sem filosofia. Nessa tese reside o sentido filosófico e todo o vigor de pensamento de uma famosa passagem, muito citada, muito falada, mas pouco pensada, de *A república* e da “Sétima carta”. A passagem faz uma afirmação de princípio: é uma necessidade essen-



G I 2 A F A

al da política que os filósofos tenham o poder! (*Rep.*, 473d).

Como toda sentença do pensamento, essa passagem é uma provocação e o desafio de toda filosofia política humanista. Dá muito o que pensar. E de fato tem sido debatida há mais de 2.500 anos de história ocidental, mas, na maioria das vezes, sem um mínimo de responsabilidade e de compromisso com o pensamento. A forma mais freqüente de se entender a passagem atribui a Platão a própria estupidez: que os professores e estudantes de filosofia deveriam tomar o poder e assumir a direção da política.

Nessa estupidez se incluem e admitem, sem pensar, três suposições:

1ª A filosofia não passa de uma competência profissional que se pode ensinar e aprender, como qualquer profissão.

2ª Pelo simples fato de ser homem, o homem ainda não é pensador.

3ª Para vir a sê-lo, tem de fazer um curso de filosofia, mesmo que não se exerça nem se empenhe em aprender a pensar. Basta decorar e sair repetindo as palavras dos grandes filósofos com as interpretações da moda e os respectivos usos ideológicos.

O que um entendimento desse nível pôde fazer por tanto tempo foi apenas cócegas na preguiça para pensar de mais de 25 séculos de história. E apesar de tudo, ainda se pode e se deve dizer que Platão é um dos poucos gênios do pensamento. É que mesmo um gênio não nos pode dar tudo. Alguma coisa temos de trazer. O que quer que alguém nos possa proporcionar, uma coisa pelo menos

não nos poderá dar: a possibilidade de receber, em nosso caso, a capacidade de pensar. Esta já devemos ter e trazer conosco. O adágio escolástico *nemo dat, quod non habet* (“ninguém dá o que não tem”) refere-se apenas às coisas já constituídas, prontas e acabadas, a objetos disponíveis. Mas nos relacionamentos constituintes dos processos originários de ser e realizar-se ocorre justamente o contrário: ninguém pode dar o que tem! E por que não? Porque quem desse o que tem, não daria, e sim tiraria do outro a possibilidade de ser outro, de ser diferente e com isso qualquer condição de receber ou recusar. Assim, para dar, alguém só pode dar realmente o que não tem. Ninguém nos pode dar nada, cuja possibilidade de receber ou recusar não já nos tiver proporcionado a realização de nosso próprio ser. Também um gênio só nos pode dar o que ele mesmo não pode ter para dar, mas supõe que tenhamos para receber: as condições e as possibilidades de fazê-lo.

Platão é pensador e pensador dos grandes; daqueles que nascem, pensam e morrem. E, como pensador, nunca pretendeu fazer cócegas em preguiça nenhuma. O que pretendeu e quis foi apresentar o Ocidente com a graça do pensamento. Por isso, para achar graça, temos de pensar e pensar radicalmente, como pensam os pensadores. Ora, para um pensamento radical, os alicerces de sustentação e os fundamentos de decisão da política concentram-se no viço em que nasce toda vitalidade e se recolhe toda a força de uma *πᾶλις*, de uma cidade. Esse viço originário, essa força radical, tan-

to Platão como Aristóteles chamaram de *πολιτεία*, cidadania, e nós hoje chamamos de democracia. Na democracia, a soberania está no direito, e o exercício do poder está na lei, pois democracia não é a tirania da maioria. A democracia é o reconhecimento e a preservação dos direitos de todos numa ordem universal da lei pelo governo da maioria.

A cidade é a integração de povo e comunidade, de nação e sociedade numa ordem de direito. A proveniência da cidade não está nem apenas na necessidade nem somente no interesse nem só na colaboração. A origem da cidade está na liberdade de criação da convivência que desabrocha das necessidades, que surge dos interesses e medra na colaboração. É esse o sentido radical da famosa passagem da *Política* de Aristóteles de que “por um imperativo de sua condição, o homem é um ser que só se realiza em sua propriedade na e pela cidadania”: *εἶπον γυᾶει πολιτικοί* (*Pol.* I, cap. II, § 9, 1253 a2; I, cap. III, § 3, 1253b, 11 ss; III, 6, 1278b3).

Toda cidade emerge, pois, de tensões e conflitos entre a liberdade de criação e os interesses de colaboração, entre a espontaneidade das forças de convivência e a pressão das necessidades de satisfação. Para se conciliar numa ordem estável a instabilidade de todas as contradições dos direitos, dos interesses, das necessidades surgem a lei e a ordem. O grande desafio do modelo democrático de cidade reside na organização e no funcionamento do estado de direito e da soberania da lei. A cidadania consiste em se ordenar lei ao direito e o Estado à lei.

Três são as condições desse ordenamento.

A primeira é definir os princípios fundamentais do direito e da lei. Na cidade democrática todos são cidadãos, todos estão protegidos contra toda ação arbitrária, seja de indivíduos, seja de grupos, seja de instituições. Todo cidadão entra num jogo de regras previamente estabelecido pela cidadania que lhe assegura o uso de seus direitos e definem pela liberdade os limites de sua liberdade.

A segunda condição para uma ordem democrática é o fortalecimento do Estado. Sem Estado forte não é possível nem cidadania nem democracia. Mas deve-se entender bem o que é um Estado forte. Estado forte não é o pesado. É o Estado capaz de proteger o direito com a lei e de assegurar o bem comum com a liberdade. Por isso o Estado só é forte se sua presença na vida da cidade se reduzir ao desempenho e cumprimento de um mínimo de serviços: justiça e segurança, educação fundamental e saúde pública, assistência e defesa. A mão invisível da concorrência regula com mais eficiência o funcionamento da produção e do consumo, da criação e convivência do que a mão grande e visível de um Estado sobrecarregado de funções e serviços. Para ser democrático, o Estado precisa ser forte, e para ser forte necessita ser leve e desimpedido. A fortaleza ou fraqueza do Estado não se mede nem se avalia pela quantidade de seus deveres, mas pela eficiência com que cumpre uns poucos serviços básicos. Estado fraco é a ditadura que absorve todos os serviços e funções, sufocando de todos os

modos e em todos os níveis a sociedade.

A terceira condição para uma cidade democrática é um sistema político de funcionamento eficaz. Por que esta exigência? É uma exigência política imposta pela própria fragilidade humana. O poder político da cidade é para ser exercido por homens falíveis para homens falíveis. Nessa situação somente um sistema de funcionamento eficaz poderá garantir a ordem democrática num Estado de direito pela soberania da lei. O que é um sistema eficaz? É aquele que se retoma e refaz por si mesmo sempre que uma perturbação ameça comprometer seu funcionamento. O paradigma

de todo sistema eficaz é o ser vivo. Os organismos vivos constituem-se de tal maneira que se vão desenvolvendo e aperfeiçoando por seus próprios dispositivos. Na vida da cidade, a boa organização é a que aprende com os próprios defeitos e por isso se torna capaz de funcionar suficientemente nos erros e deficiências dos cidadãos. O modelo democrático de cidade requer um sistema político que trabalhe a contento com homens reais. Somente um sistema defeituoso necessita de cidadãos providenciais e homens geniais. Por isso, qualquer deslocamento para a qualidade dos líderes do funcionamento da cidade constitui uma ameaça ao modelo democrático.

As planificações centralizadas e uniformizantes não só restringem a criatividade das

diferenças como excluem a possibilidade de o sistema autocorrigir-se. Assim, quanto mais simples e leve a estrutura da cidade tanto mais eficiente seu funcionamento, tanto mais espaço para as diferenciações. Os cidadãos criam na razão inversa da especialização técnica e na razão direta da complexidade da cidadania. Sem previsibilidade dos padrões mutáveis de funcionamento, a espontaneidade do exercício dos direitos se estiola e escoa. É sintoma de falha na montagem de um sistema quando os defeitos de seu funcionamento requerem políticos geniais e cidadãos ideais. As exigências de ética na política e moralidade na coisa pública constituem demonstração cabal de que o defeito não está nos cidadãos, sempre homens falíveis, mas no sistema da cidade. Muito antes de Niccolò Machiavelli, Aristóteles já tinha chamado a atenção para a regra mestra de toda cidadania, de toda πολιτεία: a ética da política é a ótica da cidade. A ótica dos cidadãos é a ética da cidadania. Uma crise sistêmica da economia, por exemplo, não carece de economista genial, que evita os erros, mas de organização funcional, que se corrige por si mesma. O desastre de um sistema é correr atrás de um salvador para suprir os defeitos de seu funcionamento. Um sistema incapaz de autocorrigir-se, que depende de homens geniais, não é democrático. É um organismo que perdeu sua vitalidade.

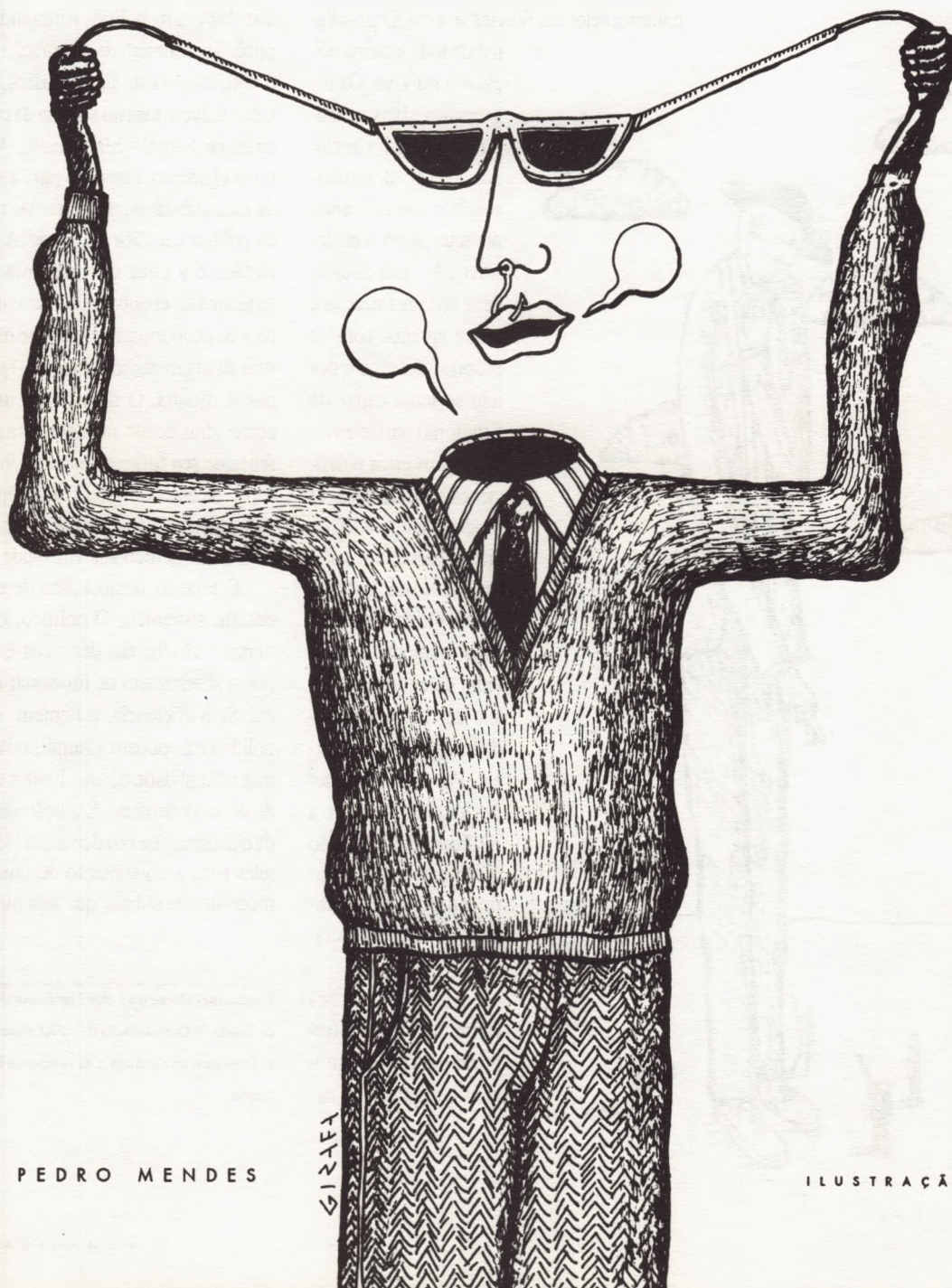
O modelo democrático de cidade é um desafio sistêmico. O político, o cidadão, o homem são-lhe tão decisivos e importantes que o sistema tem de funcionar com eficiência. Sem eficiência, o homem, o cidadão, o político não podem assumir, lidar e transformar a fragilidade de seus limites e a falibilidade de sua liberdade. É a lição de πολιτεία, de cidadania que nos deixaram Platão e Aristóteles para a organização de uma ordem democrática de cidade, que seja humanista.

Emmanuel Carneiro Leão é professor do Departamento de Teoria da Comunicação da UFRJ e membro do Instituto Brasileiro de Filosofia e da Academia Brasileira de Filosofia.



Em torno do humanismo

O patrimônio humanístico parece não estar tão seguro nos tempos modernos. A incomunicabilidade entre os homens é crescente e poderosa.



Walter Jens¹ afirma de modo incisivo que o novo humanismo exige uma Antiguidade não antiquada.

Após discorrermos sobre o conceito fundamental do “velho” humanismo, atentaremos para o que de mudança essencial se produziu nesse conceito, ou melhor, para a revolução de atitude e de pensar operada na sociedade humana dos nossos dias. Refletiremos sobre se tal mudança não será antes uma regressão ao núcleo originário que definitivamente moldou o pensamento e o agir do homem ocidental nos caminhos da história.

Quando a filosofia, pela mão de Sócrates, “desceu do céu à terra”, na sugestiva expressão de Cícero, o homem passou a ser o centro das indagações dos pensadores gregos. Nas acerbadas disputas que o opunham aos sofistas, Platão atribui ao mestre a busca obsessiva do ser e do saber humanos. Protágoras proclama que “o homem é a medida de todas as coisas”, estabelecendo assim a primeira formulação explícita de humanismo. Sócrates—Platão não podem admitir a ereção de um princípio de conseqüências tão desastrosas (segundo eles) para o saber, a virtude e o poder do homem: se cada um tem sua própria medida de tudo, nada poderá existir de absoluto, nem valor que se imponha como padrão universal. A ética, individual e coletiva, não pode ser imperativa, ou antes, ela não tem razão de ser. A virtude não é apanágio do ser humano, nem meta que se busque ou prática que se exercite. Os atos do homem só valerão por sua eficácia, não em si mesmos.

Cícero, o criador do vocabulário abstrato latino que traduz muitos dos termos

filosóficos gregos, condensou na palavra *humanitas* três conceitos distintos:

- a característica que define o homem como homem;

- o vínculo que une um homem a outro homem e a todos os homens (exatamente o significado do grego *philanthropia*);

- o que forma, educa e instrui o homem como homem (equivalente ao grego *paideia*).

O maior dos escritores romanos contrapõe o *homo humanus* (em sua mente está *romanos*) ao *homo barbarus*, na medida em que este não tem formação, educação e instrução, não sendo, por conseguinte, *humanus*.

Esta última acepção terá a maior fortuna nas artes e nas letras ocidentais, plasmando os ideais de cultura e civilização e orientando a vida material e espiritual da humanidade.

Para uma elucidação mais rigorosa, teremos de contradistinguir duas vertentes no significado de humanismo, a histórica e a filosófica. Uma, documentada em épocas e revivências, com suas realizações artísticas e culturais (por exemplo, humanismo renascentista dos séculos XV e XVI, neo-humanismo do século XIX), outra, atemporal e informadora de pensamento, visão de mundo e idealizações centradas no ser do homem. Em todos os movimentos de época, literatos, artistas e pensadores acharam sempre que o paradigma do homem e de tudo quanto lhe diz respeito está consubstanciado na antiga Roma e no legado helênico. Os antigos serão os modelos inspiradores que configuram todos os conceitos e as práticas de viver, sentir e agir, seja nas ciências e nas artes, seja na ética.

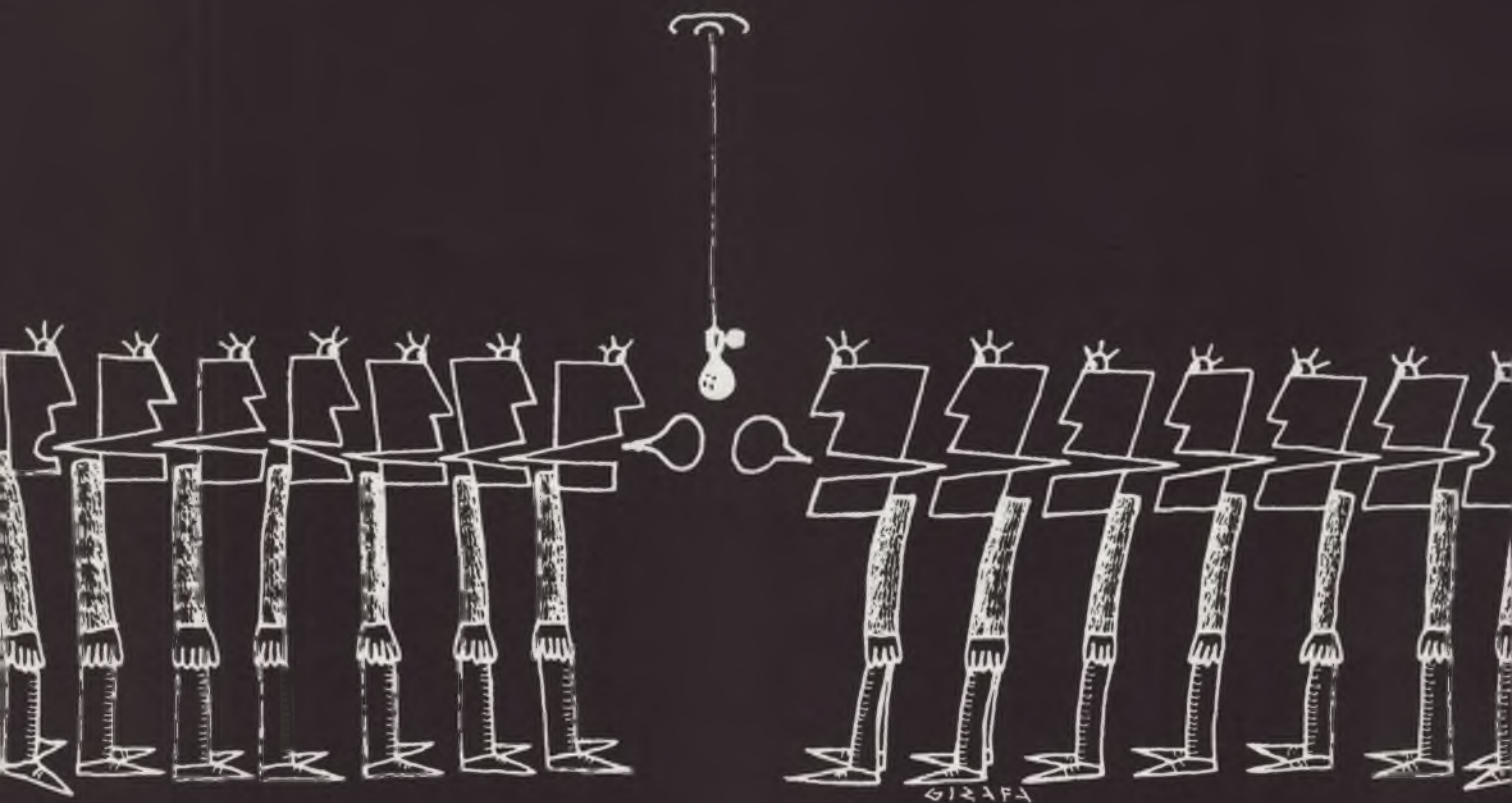
Do ponto de vista do humanismo como ideal e cosmovisão — perspectiva que aqui nos interessa — são múltiplos e multímodos os ângulos de aproximação. Se o homem é o centro de tudo, teremos um amplo espectro de humanismos, consoante a concepção de homem que se tenha. Existem um humanismo laico e outro religioso; um literário-artístico e outro científico; um realista e outro idealista; um marxista, positivista, utilitarista, iluminista, naturalista; outro existencialista, imanentista, transcendentalista, holista, e assim por diante.

Esse espectro, no entanto, facilmente se reduz a um binômio contradistinto, que se inscreve na dimensão histórica do fenômeno humano, o qual é tradicionalmente polarizado entre transcendência e imanência. O esquema de análise de Henri Bergson aplicado à moral e à religião pode valer-nos aqui na distinção de um humanismo dito “aberto” de outro dito “fechado”. Ou, se preferirmos, um humanismo existencialista de tipo cristão (Gabriel Marcel — “*homo viator*”), de um humanismo existencialista, cujo horizonte se confina à vida

material e à morte biológica do “aqui-agora”(Sören Kierkegaard).

O humanismo aberto rompe o círculo da existência física para acolher o aprimoramento do homem com vistas a uma vida no Além; o humanismo fechado prescinde de tudo que se relacione ao sobrenatural e não admite sequer sua possibilidade. Podemos dizer que esse binômio se desenha na própria querela que opôs o pensamento socrático ao sofista.

O esforço dos pensadores concentra-se desde essa “época axial” (K. Jaspers) no estudo do fenômeno humano e suas circunstâncias, buscando o que podemos designar, com Jacques Maritain, como “humanismo integral”. Sendo inconciliáveis, em seus próprios termos, uma visão materialista e uma visão espiritualista, nem por isso pode ficar sem resposta o ser do homem “aqui e agora”, por um lado, e as suas mais fundas aspirações de infinito, por outro; no decurso da história, estas são marcantes em todas as manifestações humanas desde o surgimento da espécie. O comediógrafo grego Menandro (séc. IV a.C.) inspirou o poeta latino Terêncio (séc. II a.C.) a fixar o



célebre aforismo: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* (*Heautotimorímenos*, ato I, cena I, verso 25). O fato de ser humano implica e concita o interesse por tudo o que a essa condição diga respeito. Admitindo-se ou não a transcendência, a realidade evidencia que ao homem sempre preocupou a sobrevivência e o *post-mortem*. Isso basta a que tal indagação pertença à esfera do humanismo.

Por uma questão de método, convém fixarmos uma espécie de roteiro historiográfico do conceito. Em sua obra *Noites áticas* (XIII. 16), o escritor romano Aulo Gélíio (séc. II d.C.) diz que aqueles que cultivam e desejam as artes liberais (*bonas artes*) se tornam profundamente humanos (*hi sunt vel maxime humanissimi*). As *bonae artes*, que a época helenística incluía na *enkýklios paidéia* como instrumento de formação integral do indivíduo, eram o estudo da poesia (Homero), da retórica e da dialética (Platão, Aristóteles), a par do das matemáticas (aritmética, geometria, astronomia e música). Na Idade Média, essas disciplinas se distribuem pelo *trivium* e *quadrivium*, as quais visavam antes de mais nada constituir um espelho moral para a

formação do indivíduo. Foi o Renascimento que aplicou ao aperfeiçoamento das faculdades humanas o paradigma das letras e artes clássicas, com a finalidade de educar o gosto e a expressão e de promover uma aristocracia e um cultivo esmerado do espírito.

A grande mudança na conceituação do humanismo que se prolonga até os nossos dias começou com a revolução e os avanços da ciência moderna, experimental e empírica. A pedagogia transformase no sentido “realista” de acompanhar e aplicar os métodos empiristas e positivistas da indução. A nova educação do homem vincula-se doravante ao pragmatismo, com ênfase na aplicabilidade dos resultados. Institui-se definitivamente um dualismo antagônico entre o estudo das humanidades clássicas e o das ciências aplicadas e das técnicas. Os fautores do primado destas últimas sobrelevam os valores utilitaristas que acrescem o saber, o poder e o bem-estar no mundo concreto; os que lutam pela prevalência das primeiras sobrepujam a dimensão espiritual e escatológica, que busca respostas a questões como as do destino e da esperança, do amor e da liberdade, numa



palavra, para o sentido da vida humana.

A uns obcecamos os aspectos quantitativos da realidade física; a outros seduz a qualidade e o valor dos atos humanos. Parece haver um abismo intransponível entre as duas posições. Há que ver, porém, nesse antagonismo aparentemente radical, mais um deslocamento de ênfase que propria-

Ao homem “situado” interessa sobremaneira tudo que respeite à sua condição. Mas voltando à célebre máxima do poeta cômico latino, anotemos este comentário de Santo Agostinho:

A primeira vez que em Roma se ouviu pronunciar este belo verso de Terêncio — *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*

O fato de ser humano implica e concita o interesse por tudo o que a essa condição diga respeito.

mente um exclusivismo reducionista.

Foi, aliás, no embate dessas concepções que presidem à formação do homem que o pedagogo bávaro F. J. Niethamer cunhou pela primeira vez, no início do século XIX, o termo “humanismo”, para denominar os estudos clássicos greco-latinos e seu merecimento na formação e na cultura, ante as disciplinas da ciência aplicada e da tecnologia. A disputa conceitual é inane, já que o “humanista” não pode ignorar o gigantesco progresso material obtido na escalada da ciência e da técnica, nem tampouco o “cientista” pode escamotear a dimensão interior, volitiva e afetiva, intrínseca aos atos humanos como tais. O que ambos têm em mira, no fim de contas, é investigar o humano do homem ou sua circunstância, a fim de que o homem seja cada vez mais humano. Eles se encontram no fundo comum da cultura humanística. E o que está em jogo, quanto às últimas consequências, é o bem geral, quer das pessoas singulares, quer dos povos.

— elevou-se no anfiteatro um aplauso universal; não se encontrou um único homem numa assembléia tão numerosa, composta de romanos e de enviados de todas as nações já sujeitas ou aliadas ao seu império, que não parecesse sensível a esse grito da natureza.

“Grito da natureza” é a melhor tradução que já se viu da essência do humanismo. A circunstância teatral de ser posto na garganta de um liberto, filho de Cartago, que fora mantido como escravo pelos romanos, amplia-lhe a ressonância à escala universal. A. Esquiros, traduzindo o frêmito que se apossou da consciência antiga diante de tal declaração, diz ser tempo e justo que as nações afirmem também: “Sou povo, nada do que acontece aos demais povos me é estranho”. O conceito de humanismo inscreve-se em três dimensões. A do ser individual amplia-se e repercute na medida em que o homem é ser-com-outros, vive naquilo que os gregos chamavam de *synusia*. Diz Aristóteles que, fora da sociedade, o homem excede os brutos em selvageria. Somente na comunhão societária é que ele se torna plena e verdadeiramente homem, estando então apto a exercitar o *logos* sobre o bem e sobre o mal, sobre o justo e o injusto (*Política*, 1253 a 9-31).

O que modernamente faz periclitar a segurança do patrimônio humanístico da civilização e da cultura, mais do que a prevalência das ciências e da tecnologia (segundo Heidegger, elas são as maiores culpadas do esquecimento do Ser), é a incomunicabilidade crescente dos homens entre si. Um retrato fiel e sombrio é-nos dado pela análise de Neil Postmann da sociedade norte-americana atual.² Como pano de fundo, introduz seu exame contrapondo as concepções de G. Orwell e A. Huxley, em cujas sociedades “idealizadas” a alienação do homem e, em consequência, a privação total de sua liberdade se dão pela repressão de um poder externo (1984) ou pelo amor da própria repressão e da parafernália tecnológica (*Admirável mundo novo*). Em ambas as sociedades futuras (?), a capacidade de pensar é anestesiada e destruída pelo medo ante os que interditam os livros (Orwell) ou pela sem-razão de sua proibição por não mais existir quem seja capaz de os ler (Huxley), pela manipulação da verdade (Orwell) ou por sua irrelevância (Huxley).

Em 1984, o homem é escravizado pelo que odeia e repele; em *Admirável mundo novo*, pelo que ama e apetece.

Essa é a armadilha edulcorada e sedutora do nosso tempo, após o banimento quase total das ditaduras e tiranias armadas. Segundo a fábula de Esopo, o mel atrai e capta as moscas incautas.

O retrato-denúncia de Postmann escarpeliza a sociedade moderna imersa na volúpia alucinante da “diversão até a morte”. O projetista da edição italiana do livro foi particularmente feliz na sua concepção de capa: num mar azul e bonançoso, por entre os últimos revérberos do Sol poente,

afunda nas águas um aparelho de tevê colorida que, indiferente, transmite imagens sedutoras. O autor analisou com acribia os tempos duros e sóbrios da colonização norte-americana, época em que o livro e a imprensa escrita eram o veículo único da comunicação, propiciando meditação e comentários à leitura, para contrapor o presente no qual os transmissores por cabo ou via satélite inundam o complacente e passivo receptor, que anseia por divertimento e prazer sem que dê um passo para tanto. Já alguém definiu a nossa época como a de uma “geração sem palavras”. O silêncio conivente do telespectador não é consagrado por um só instante à reflexão crítica, mas à mera recepção totalmente passiva de estímulos e engodos. Restam-lhe a quietude e o marasmo da inação, que constituem o preço de seu prazer.

Um moderno estudioso desse fenômeno, marca maior do nosso tempo, sublinha acertadamente que

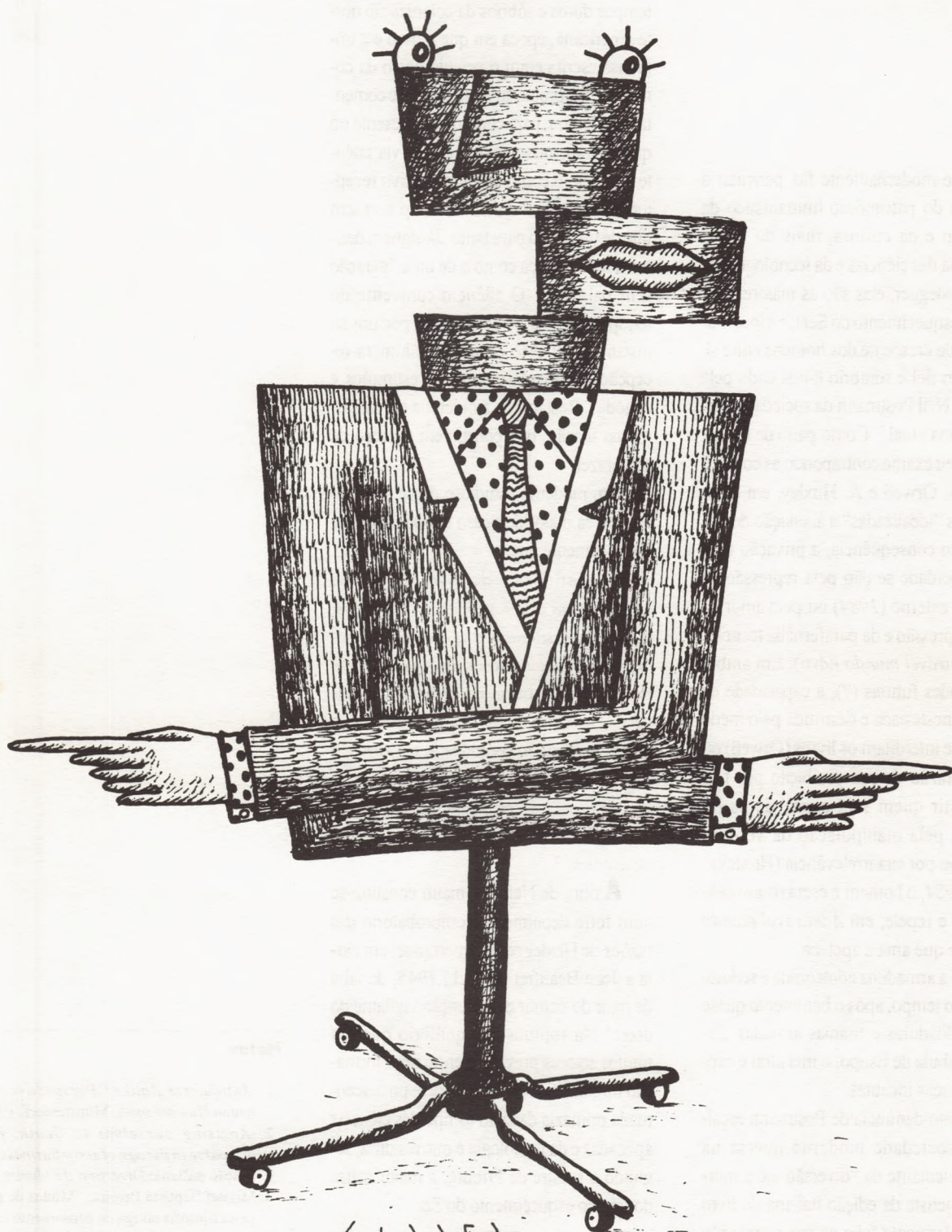
a substituição do livro do *homo typographicus* pelo ilusionismo da imagem sedutora, que determina o que e como o homem deve pensar e sentir, significa o divertimento total, a perda da realidade, a fuga para o reino do prazer, a deterioração do gosto, a queda na menoridade e a diversão até a morte. É uma ideologia que, por ser sem palavras, mais poderosa se torna e mais irremediavelmente se afunda na incomunicabilidade.³

A obra de Neil Postmann constitui-se num forte depoimento comprobatório das razões de Heidegger ao queixar-se, em carta a Jean Beaufret de 23.11.1945, da falta de rigor do pensar e de atenção vigilante do dizer.⁴ Na ruptura do equilíbrio que em muitos setores prevalece entre uma formação humanística *stricto sensu* e uma acentuada primazia dada ao campo das ciências aplicadas e da tecnologia é que residiria, segundo o mestre de Friburg, a maior causa do trágico esquecimento do Ser.

João Pedro Mendes é professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

Notas

1. *Antiquierte Antike? Perspektiven eines neuen Humanismus*, Münsterdorf, 1971.
2. *Amusing ourselves to death. Public discourse in the age of show business*, 1985. Edição italiana: *Divertirsi da Morire*, 1986.
3. Miguel Baptista Pereira, “Modos de presença da filosofia antiga no pensamento contemporâneo”, *Actas*, Congresso Internacional “As humanidades greco-latinas e a civilização do universal”, Coimbra, 1988.
4. *carta sobre o humanismo*, “Apêndice”.



Comunicação e Humanismo

A informação e a tecnologia envolvem o homem em uma trama que desorganiza tradições e provoca um novo momento para refletir sobre a “velha metafísica humanista”.

M U N I Z S O D R É

Kant, sabemos, é ponto de partida copernicano da ética moderna. E quando ele afirma que todas as questões da filosofia se reduzem à determinação do que é o homem, está assinalando não apenas a antropologização radical do pensamento, mas também o aparecimento da subjetividade finita como eixo teórico e prático do ordenamento humano na modernidade. Pensar é voltar, por via do transcendental, ao que possibilita todo saber e toda ação do homem, isto é, à subjetividade.

O homem é aí, antes de tudo, uma subjetividade capaz de atribuir sentido ao mundo, transformando os dados da realidade sensível em objeto do conhecimento, graças aos recursos da racionalidade. Depois, na esfera da prática, o homem é subjetividade que caminha do sensível para o racional com um impulso de autodeterminação, entendida como conquista do que lhe é próprio: autonomia, liberdade. Libertar-se é autodeterminar-se através da pura posse da razão por si mesma.

Kant faz ancorar na ética esse subjetivismo afinado com o ponto de vista do idealismo transcendental. Sua argumentação corre no sentido da vontade livre, que só se realiza ao estabelecer um território próprio de determinação. Nessa perspectiva, que congrega racionalidade e liberdade, o homem racional possui a si próprio, sendo por isso independente, autônomo, fim, em si mesmo. Isso lhe garantiria valor absoluto como sujeito de uma consciência moral.

Ética e moralidade têm a ver, assim, com libertação: nos termos de Kant, com a conquista pelo sujeito de sua própria humanidade.

A experiência ética, possibilitada pela liberdade, não se deduz de nenhum uso teórico ou instrumentalista da razão. Emerge, sim, na dimensão de uma razão da “práxis” — a “razão prática” que, por meio da crítica, leva o sujeito a tornar-se consciente de sua autonomia como ser racional.

Superando o ponto de vista (kantiano) da consciência e da vontade individual, Hegel tematiza a sociabilidade ao conceber a humanização como luta pela conquista da subjetividade, isto é, como processo de autoconstrução e de libertação. Tornar-se plenamente humano implica o reconhecimento dos indivíduos como seres livres, iguais no interior de uma comunidade. O percurso desse reconhecimento — descrito na dialética do senhor e do escravo — tem como ponto de partida a gênese da sociabilidade e como ponto de chegada a universalidade, que supera a individualidade parcial do início, permitindo o reconhecimento mútuo ou a comunicação das liberdades.

Tudo isso é lugar-comum nos compêndios de história da filosofia. Se o trazemos aqui de volta é para reiterar que nesse percurso do indivíduo empírico rumo à universalização, classicamente acentuado por mestres do pensamento (Kant e Locke de um lado; Hegel de outro), delineia-se a questão de base da cultura ocidental. Esta, em sua modernidade, se apóia numa metafísica que separa radicalmente sujeito e objeto, fazendo da subjetividade a fonte original de doação de sentido ao mundo.

Subjetividade e individualidade não são termos necessariamente comutáveis. A primeira é de fato um tipo de individualização que

I L U S T R A Ç Ã O G I R A F A

funciona por separação dos elementos, ligando-os depois por fora, num espaço de pura exterioridade e com um suporte universalista. Isso implica um espaço voltado para a representação geométrica ou técnica das coisas como exteriores umas às outras. Uma coisa não pode estar ao mesmo tempo fora e dentro da outra: não se admite, como na Antiguidade, a hipótese da reversibilidade ou da metamorfose.

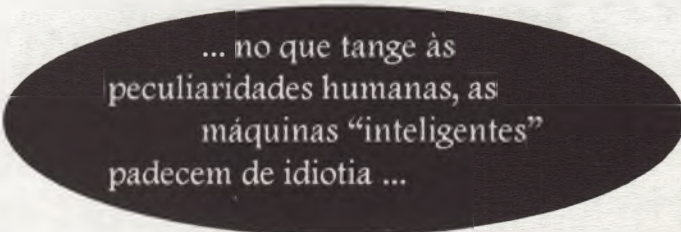
Numa ordem caracterizada pela exterioridade absoluta, desaparece a interioridade, entendida como uma individualidade com autonomia relativa, mas que, como parte de um todo, é capaz de exprimir o conjunto. Na interioridade, uma coisa é ao mesmo tempo conteúdo e continente, o que pressupõe comunicação permanente da individualidade com o mundo abrangente.

Outro é o modo de existência da singularização que, na forma da subjetividade moderna, separa-se da esfera dita objetiva. De um lado, a subjetividade, representada na ciência (kantiana) pelo sujeito transcendental ou na vida social pelo sujeito jurídico-moral, tendencialmente encerrado em idiossincrasias incomunicáveis, no limite. Do outro, a objetividade representada por equações de funcionalização do real ou máquinas que permitem o controle da natureza pela exterioridade absoluta das coisas.

É Hegel quem descreve magistralmente a passagem de um pólo a outro da dualidade, mostrando que pelo trabalho o indivíduo constrói o mundo a partir de si, podendo nele reencontrar-se, uma vez que o trabalho é a sua objetivação.

A ideologia individualista que os críticos da cultura associam ao desenvolvimento civilizatório do Ocidente é um efeito dessa equação básica que, no começo da modernidade, dicotomiza sujeito e objeto. Esse é também o eixo das formas de pensamento que orientam desde o Renascimento a doutrina da humanidade absoluta, a que temos dado o nome de Humanismo. O “eu”, o “ego”, a “individualidade solipsista” são as marcas de enunciação dessa ideologia nos discursos da modernidade.

O primado do indivíduo como ser mo-



... no que tange às
peculiaridades humanas, as
máquinas “inteligentes”
padecem de idiotia ...

ral e autônomo é assinalado pela *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, lavrada em 1789 pela Assembléia Constituinte francesa. A *Declaração* apregoa-se como garantia política da concepção universal do homem como indivíduo. Este último passa a gerar valor social, uma vez que, de acordo com o artigo segundo da *Declaração*, “a finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem”, ou seja, “a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão”.

Desse “valor” deduz-se a noção de igualdade: cada homem “vale” outro, o “fato” de sua humanidade é um valor, logo, fato gerador de direitos, de possibilidades contratuais. Por isso, a liberdade é um pressuposto da igualdade. É preciso que os indivíduos tenham autonomia para poderem trocar em condições de igualdade. A Revolução Francesa vem assegurar precisamente o “contrato social” por meio de uma sociedade civil e política hipostasiada na República.

Na ótica revolucionária, os indivíduos já nascem livres e iguais, sendo portanto “naturais” os seus direitos. A República, a democracia, não são, evidentemente, o mesmo que o “estado de natureza” característico do *Ancien Régime*, mas o imperativo ético da modernidade revolucionária podia ser enunciado à maneira de Kant: “aja como se o máximo de tua ação devesse ser erigido em lei universal da natureza”. A universalidade ética do primado da lei comum tinha de fato sua fundamentação na natureza.

O indivíduo-cidadão resultante é um fato ideológico. Dele partem as ciências sociais e humanas para a formulação do objeto teórico chamado “sociedade moderna”. As modernas concepções sociofilosóficas em torno da essência do humano assentam-se numa mesma base doutrinária, que entroniza o “valor-indivíduo”. A mitologia egóica do Romantismo (heroísmo, genialidade, etc.), por sua vez, contribui em muito para aumentar a influência básica do indivíduo na vida social.

De outro modo, ao criar um laço “social” entre os indivíduos-cidadãos, a República instaura a possibilidade da “comunicação” entre eles. O prestígio crescente da imprensa na modernidade deve-se, sobretudo, à sua posição de garantia da livre manifestação da subjetividade civil. Diferentemente da democracia grega, que entendia liberdade como “política” (participação do cidadão na pólis), a democracia moderna volta-se para a liberdade “civil” (direitos individuais garantidos por leis), em que se sustenta a proteção do cidadão contra o poder da pólis ou do Estado.

A liberdade de expressão ou de opinião impõe-se nesse quadro de conquistas da subjetividade civil. A conquista dos direitos individuais de cidadania reservava, às técnicas de comunicação social, a função de estabelecer a permanência do laço social entre os sujeitos autônomos. A imprensa asseguraria ao cidadão isolado a representatividade de sua palavra, de seus pensamentos particulares.

Apesar das crises de crescimento — a exemplo do surto de jornalismo sensacionalista que provocou grandes discussões entre os intelectuais na virada do século —, o horizonte ideológico da imprensa sempre foi a elevação cultural e moral das massas por expressão cri-

tica e por disseminação dos valores excelsos do humanismo.

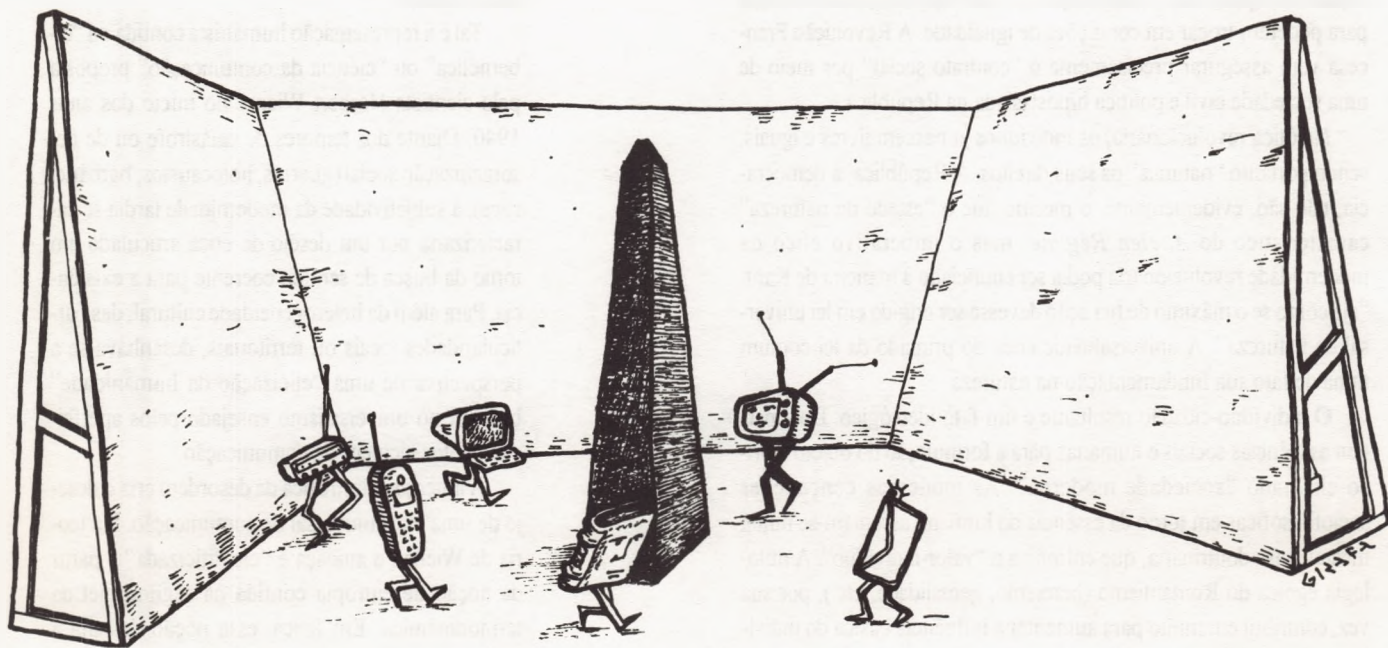
Os ideais humanistas europeus lastreavam culturalmente, portanto, o desenvolvimento técnico da imprensa. E quando, depois de duas guerras mundiais, desponta no Ocidente o que se pode chamar de uma “ideologia da comunicação”, divisa-se por detrás a idéia da renovação do homem moderno, um “homem novo”, capaz de integrar-se harmonicamente numa ordem social voltada para a circulação da informação — gerida por máquinas de comunicar.

Tal é a representação humanista contida na “cibernética” ou “ciência da comunicação” proposta pelo cientista Norbert Wiener no início dos anos 1940. Diante dos temores de catástrofe ou de desorganização social (guerras, holocaustos, barbárie, caos), a subjetividade da modernidade tardia se caracterizaria por um desejo de ética articulado em torno da busca de sentido coerente para a existência. Para além da heterogeneidade cultural, das particularidades locais ou territoriais, desenhava-se a perspectiva de uma “eticização da humanidade” baseada no universalismo ensejado pelos aperfeiçoamentos técnicos da comunicação.

A ameaça catastrófica da desordem cria o desejo de uma ética universal de comunicação. Na teoria de Wiener, a ameaça é “cientificizada” a partir da noção de entropia contida na segunda lei da termodinâmica. Em física, essa noção designa a perda tendencial ou progressiva de energia num sistema. Para a cibernética, entretanto, entropia é o contrário da ordem informacional, uma força permanente de destruição ou desordem, que vai do caos de um sistema até a barbárie organizada.

Fato curioso é que Wiener se dizia descendente direto do rabino Loew, o mesmo que criou, em 1580, o mito do Golem, uma criatura fabulosa destinada a proteger a comunidade judaica de Praga das acusações anti-semitas. O Golem era um artifício técnico, um recurso de comunicação intercultural, já que eliminava, a exemplo dos “monstros” na Antiguidade, como um deus *ex-machina*, os “ruídos” comunicacionais entre os judeus e os outros.

Portanto, vinha de um artifício (o monstro “informa” em latim) a resposta para as ameaças ao laço social ou ao equilíbrio comunitário. A “informação” era restauradora da ordem. Nessa tradição de pensamento, alinha-se a concepção de Wiener, segun-



do a qual a máquina, à semelhança do organismo vivo, é “um dispositivo que parece resistir, local e temporariamente, à tendência geral para o aumento da entropia”.

Wiener apoiava-se declaradamente em Leibniz, dando destaque a “duas das suas idéias mais originais: a de *Characteristica Universalis*, ou linguagem científica universal, e a de *Calculus Ratiocinator*, ou cálculo da lógica”. Leibniz, como ele, preocupava-se a fundo com o problema da comunicação, interessando-se conseqüentemente por computação mecânica e autômatos. Por trás de tudo, a idéia de um magno artifício:

As máquinas computadores de Leibniz

eram apenas uma derivação de seu interesse por uma linguagem de computação, um cálculo raciocinante que, por sua vez, era, em seu espírito, apenas uma extensão da idéia de uma completa linguagem artificial.

Wiener retoma igualmente preocupações cartesianas. Em seu pensamento, homem e máquina têm o mesmo estatuto ontológico, pois ambos definem-se, em última análise, como “aparelhos que tomam decisões com base em decisões feitas no passado”. Em outras palavras, a identidade física de cada um deles não está na matéria (metal ou proteína), mas na diferença dos modelos de trocas informacionais.

Como ele mesmo diz: “A individualidade do organismo é antes a de uma chama que a de uma pedra, de uma forma mais que de um bocado de substância”.

A forma pode ser “transmitida ou modificada e duplicada”, onde seria teoricamente possível “transmitir” um organismo vivo, tal como o humano. Wiener aventava a curiosa hipótese de um indivíduo “telegrafando-se” a si próprio. Imagina, assim, um arquiteto que, da Europa, dirige a construção de uma casa na América, enviando instruções a um construtor, que por sua vez lhe presta contas do andamento dos trabalhos. Isso pode ser feito pela pura e simples transmis-

são de mensagens.

Entretanto, Wiener sugere a possibilidade de um transporte comunicacional não apenas das instruções, mas do próprio arquiteto: já que o organismo é um modelo informacional, assim como a voz, uma máquina poderia codificá-lo e transmiti-lo, fazendo-o aparecer em outro continente. Desse modo, o arquiteto estaria telegrafando ou telefonando a si mesmo. Não mais seriam necessárias duas consciências como termos polares do processo de comunicação.

Pode-se especular em termos de mecânica ondulatória sobre as possibilidades técnicas dessa fantasia. Para a questão da subjetividade, entretanto, seu maior interesse está na sugestão implícita de que, se tudo é mecânico na comunicação, não haveria mais sujeitos comunicantes, e sim comunicação em estado puro. A consciência conflui para a máquina em vez de para algo tradicionalmente chamado de “espírito”. E tem-se aí, por outro lado, uma possível fonte da idéia deleuziana do “corpo sem órgãos”.

Essa curta alusão à cibernética e seus mitos se justifica pelo reconhecimento do fato de que o retrabalho contemporâneo do conceito de comunicação está vinculado a um desejo (ético) de redefinição das relações do homem com a esfera técnica e com o trabalho. A comunicação ultrapassa, assim, o simples movimento de afirmação dos direitos individuais de cidadania consubstanciado na imprensa livre, para converter-se em fonte de utopias ou numa ideologia extensiva a qualquer atividade organizada.

Além dos mitos antecipatórios de Wiener ou do popular otimismo tecnológico de Marshall McLuhan, desenvolvem-se outras concepções éticas baseadas numa nova metafísica da comunicação (“tudo se comunica”, “tudo é comunicação”). Em epistemólogos da contemporaneidade, como Bateson, Maturana, Varela, Atlan, ou nos movimentos ditos “holísticos”, comparece a solução universalista da comunicação com a hipótese implícita de um novo tipo de homem. Este deveria diferir do individualismo atomístico voltado para a competição agressiva ou gananciosa e caminhar no sentido de uma nova ecologia cognitiva, que se caracterizaria por uma consciência “reencantada”, mais interiorizada e ajustada à natureza ou ao meio ambiente.

Esses projetos éticos não costumam coincidir com a realidade do mercado neoliberal de consumo. Observa-se que as exigências da economia de mercado impõem progressivamente um código cultural assimilador de todas as atividades humanas, apoiado por uma rede complexa de tecnologias de produção e consumo de massa em que desempenham papel de proa os meios de comunicação. Em face do código e da rede, enfraquece-se ou retrai-se a individualidade do sujeito, sob as aparências narcísicas de que aumenta a sua autonomia em razão do maior poder de escolha de objetos de consumo.

Na socialização por redes (sistemas auto-reguláveis de comunicações e de instituições baseados em tecnologia de ponta), o sujeito é obrigado a comutar-se ou ligar-se interativamente a circuitos comunicacionais. O corpo do indivíduo enreda-se na trama tecnológica. Não mais se registra a predominância de relações primárias ou

cara a cara, como descrevia a sociologia tradicional, mas a “interface” como motor de contato entre os indivíduos. A informação converte-se, nos termos da cibernética, em um processo de administração da vida social, cujo contrário será a desordem (“entrópica”) ou a marginalidade.

O imperativo de “ligar-se”, de comunicar-se, sempre esteve presente na metafísica cibernética dos anos 1940, mas também num certo imaginário contracultural dos anos 1970. Robert Silverberg, escritor vanguardista de ficção científica, cria uma personagem que tentava se comunicar por cartas:

Algumas são bastante impessoais: Caro Presidente Eisenhower; Caro Papa João; Caro Secretário-Geral Hammarskjöld. Com bastante frequência, se bem que raramente nos últimos anos, ele enviava essas cartas a cantos distantes do globo: seus esforços unilaterais de fazer contato com um mundo surdo. Tentativas fúteis e perturbadas de restaurar a ordem num universo tropeçando em direção à definitiva condenação termodinâmica (Em *Uma pequena morte*).

Mas a nova ordem suscitada pela informação produz, ao mesmo tempo em que se institui, uma desorganização de ordenamentos tradicionais. As estratégias de universalização operadas pelas teletecnologias e pelos códigos culturais de mercado contribuem para a dissolução do sentido de agências socializantes não afinadas com o mercado ou com a tecnologia de ponta, acelerando a crise histórica da representação.

Orientam-se por aí as hipóteses — como as de Jean Baudrillard — de que a informação “devora a comunicação e o social” sem produzir verdadeiramente sentido. Por trás de uma encenação exacerbada da comunicação, os meios de comunicação de massa poderiam estar liquidando a velha lógica social e fazendo aparecer uma nova (ainda sem ética própria), a da vinculação comutativa ou interativa entre os sujeitos.

Há certamente muito de maquinal nessa redefinição informacional ou cibernética do mundo, que ratifica em parte o imaginário de décadas atrás. Não há dúvida de que, como no mito antecipatório de Wiener, a tecnologia de ponta começou a penetrar nos interstícios do corpo humano e a modelá-lo por próteses cada vez mais avançadas.

Por sua vez, a comunicação inter-humana é progressivamente mediatizada por circuitos eletrônicos, em que as informações se tornam elos de um conjunto formalizado. A comunicação e o saber assumem “formas simulativas”, cuja única garantia de realidade é dada pela máquina inteligente, pelo computador.

Só que isso não ocorre por mera ação de máquinas como simples “organismos” comparáveis ao estatuto clássico do sujeito, regidos por uma lógica funcionalista ou mecanicista. Os dispositivos simuladores confluem hoje para um princípio organizador, um “código” informacional que hibrida entidades classicamente dicotomizadas (seres e coisas), levando à possibilidade de questionamento da distinção radical entre sujeito e objeto.

Do desenvolvimento dos estudos cognitivos, sobressai a percepção de que o pensamento não é apanágio de um “sujeito pensante”,

mas como frisa Pierre Lévy, de “uma rede na qual neurônios, módulos cognitivos, humanos, instituições de ensino, línguas, sistemas de escrita, livros e computadores interconectam-se, transformam e traduzem as representações”.

Ou seja, a percepção de que o objeto tem parte ativa no processo de conhecimento (técnicas, máquinas e instituições constituem uma atividade cognitiva, para além da vontade deliberada ou da consciência intencional) faz com que se esvaia pouco a pouco o mito ameaçador da autonomia absoluta do “organismo-máquina”. De fato, no que tange às peculiaridades humanas, as máquinas “inteligentes” padecem de idiotia ou de autismo, na medida em que trabalham com formas (significantes) e não conteúdos (significados).

Por outro lado, capenga o otimismo do imaginário cibernético quanto a uma presumida restauração humanista, uma vez que a nova ordem informática ou simulativa termina gerando formas novas do individualismo solipsista e discriminatório. Alegando a rejeição de qualquer subjetivismo, o neoindividualismo vale-se do poder tecnoburocrático (o controle gerencial do conhecimento articulado com a economia transnacional) para excluir a pluralidade das ações humanas e a solidariedade social, sempre em nome de uma pretensa objetividade ou neutralidade da tecnologia avançada.

A hipertrofia do código informacional na sociedade de consumo tem suscitado, no pensamento social, a idéia de “massa” como metáfora para a redução — feita pelo código — de

objetos e indivíduos a séries de elementos simples, destinados a circular no espaço social como partículas num fluxo acelerador. O termo não ganha aí a mesma realidade que a sociologia tradicional atribui aos sujeitos “massas populares” ou “massas proletárias” e que poderia ser colocada no centro de interpretações doutrinárias do mundo como as marxistas ou psicológicas, a exemplo de Le Bon ou Freud.

“Massa” designa agora o algoritmo de um fluxo informacional que organiza a modernidade do capitalismo transnacional contemporâneo, desde as instâncias da produção até as do consumo. Não é, portanto, nenhum “ser”, nem sujeito nem objeto, mas metáfora hermenêutica para um processo caracterizado pela exacerbação lógica do código informacional. É também uma espécie de sorvedouro da representação em que se inclui o estatuto clássico da subjetividade.

Estamos longe aqui dos arra-zoados do humanismo setecentista e oitocentista que justificavam com “liberdade” o empenho de desenvolvimento racionalista do princípio da subjetividade. As clássicas práticas de sujeito (expressão, emancipação, cidadania) são contraditadas por “práticas de objeto” ou de “massa” que, reguladas pelo código da sociedade neoliberal de mercado, acenam com a resignação confortável do consumo. A histórica realização social do homem pela atividade política é trocada pela liberação adulatoria e auto-erótica dos desejos.

Daí as jeremiadas dos críticos da cultura e do humanismo tardio — cujo grande modelo é a Escola

de Frankfurt — que denunciam o hiperconformismo como dissuasor dos ideais de libertação. Assim, ao invés de autodeterminação pela “pura posse da razão” (desejo kantiano), registram-se ilusões (narcísicas) de auto-suficiência, que engendram formas regressivas de psiquismo (negação das diferenças, da morte, assim como idealização excessiva) e fechamento do indivíduo em face do meio ambiente.

Diante da crise inequívoca da razão emancipatória, a ordem informacional, sintática, comutativa, tende a gerar dispositivos compensatórios que reinjetam sentido, por simulação ou por paródia, nas estruturas sociais coexistentes. Ora toda uma ideologia comunicacional, que prega a maximalização da palavra ou da produção “livre” de imagens, ora a prática tecnocultural das redes de comunicação de massa — da publicidade à televisão —, que dramatiza o cotidiano e a história, instrumentalizando a narrativa, para sugerir valores éticos consensuais, capazes de legitimar os novos modelos de controle social. Do ponto de vista dos conteúdos informativos ou culturais, ocorre aí uma forte idealização da subjetividade, cujos fundamentos ancoram quase sempre na vulgata do humanismo.

Todas as injunções contemporâneas no sentido da expressão ou da comunicação inscrevem-se, assim, no movimento do sistema tecnodemocrático para compensar a “entropia” que ele próprio desencadeia como uma espécie de efeito imprevisto do artifício tecnológico, do “Golem”. De fato, o aumento quantitativo da informação não diminui o analfabetismo absoluto ou funcional, mesmo em

regiões do Primeiro Mundo; igualmente, o incremento da tecnologia na vida cotidiana não promove a melhoria das condições gerais de vida e concorre cada vez mais para o desemprego em massa.

Não se trata mais — como estava implicado no horizonte ideológico da imprensa tradicional — de lutar pela modernização ou pelos direitos civis em face do Estado. A questão dos meios de comunicação de massa, como dispositivo de ponta no novo modo de organização da sociedade, é a de assegurar as lógicas contemporâneas de controle social sob as aparências de reestruturação dos laços humanos que se perdem ou se esvanecem.

A mídia tem exercido, por vias de um arcaísmo dos conteúdos no que diz respeito à subjetividade, o papel de mantenedora das aparências da consciência moral. Na sociedade moderna, esse papel sempre esteve a cargo das instituições pedagógicas, religiosas e jurídicas, alimentadas pelas doutrinas dos valores ou mesmo pelas ciências humanas.

No instante atual, prevalecem os discursos da competência tecnoburocrática, apoiados na integração da ciência como força produtiva no poder de Estado e em um novo modo de organização gerencial das sociedades. A velha ideologia moral emigra, assim, da cena acadêmica para a mídia na forma de conteúdos difusos de noticiários, filmes, documentários, espetáculos — embora com roupagem modernizadora. Trata-se mesmo de um recurso dramático para reinjetar sentido humanista na ordem tecnocultural da esfera pública.

Dáí a multiplicação dos artifícios (memória historiográfica ou museográfica, discursos de restauração de aspectos positivos do passado, encenações humanistas, movimentos em favor de uma ética coletiva), tanto na mídia propriamente dita quanto nos grupos ou instituições “mediatizadas”, isto é, dependentes da gestão informacional. Nesse amplo *revival* do sentido, retornam o desejo de preservação da subjetividade idealizada e, decerto, todos os fantasmas da moralidade humanista do passado.

Tudo isso, no entanto, pode não passar de uma fase, um momento de transição da velha metafísica humanista para uma etapa em que novíssimas “tecnologias da inteligência” (expressão de P. Lévy) substituam completamente antigos modos de operação do conhecimento e da cultura. Por meio da questão comunicacional, a cibernética faz-se presente como ponte transdisciplinar entre os vários campos do saber.

Muniz Sodré é professor do Departamento de Teoria da Comunicação da UFRJ.

Leituras sugeridas

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*, Vozes.

KANT, I. *Crítica da razão prática*.

BRETON, Philippe e Proulx, Serge. *L'explosion de la communication — la naissance d'une nouvelle idéologie*. La Découverte.

WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade — o uso humano de seres humanos*. Cultrix.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacres et simulation*. Galilée.

LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência*. Edições 34.

Religiões *Míticas*, *Religiões Cristãs* e Terras Sagradas¹

texto JOSÉ AUGUSTO DRUMMOND

ilustração ELISA DE SOUZA

A atitude de igrejas cristãs norte-americanas de pedir desculpas a populações indígenas teve surpreendente repercussão, e beneficiou muitas tribos no que diz respeito ao direito de praticarem seus próprios rituais.

Quem poderia imaginar que altos membros da hierarquia de várias igrejas cristãs viessem a público pedir desculpas às populações indígenas que suas Igrejas ajudaram a submeter ou a desarticular? Ou que eles admitissem que as religiões tradicionais desses povos contêm ensinamentos válidos para os cristãos? Ou, ainda, que se comprometessem a defender o direito de os indígenas praticarem as suas religiões tradicionais?

Pois isso ocorreu em novembro de 1987, nos EUA: dez altos dignitários de oito religiões cristãs organizadas emitiram uma carta conjunta na qual literalmente pedem desculpas por terem ajudado na “destruição das práticas espirituais tradicionais dos ameríndios” e comprometem-se a rever suas atitudes e as de seus fiéis.² A carta foi endereçada a líderes tribais do noroeste dos EUA, inclusive o Alaska. Foi encaminhada também ao fórum do Conselho Mundial das Igrejas, com a sugestão de que fosse endossada pelos cristãos em escala planetária.

Apesar de sua origem e conteúdo regionais, era de se esperar que a carta tivesse esse encaminhamento planetário. Não seria preciso muita sensibilidade religiosa e política dos cleros e líderes cristãos de outras partes do mundo para perceber que a carta nada tem de intrinsecamente regional. Afinal de contas, nos últimos cinco séculos, sempre que missionários cristãos europeus desembarcaram em regiões “remotas” para converter as populações locais às suas próprias religiões contribuíram diretamente para a destruição de inúmeras culturas não-

cristãs. Caberia, no mínimo, uma carta de desculpas para cada ex-colônia européia ou cada povo subjugado. Sem dúvida, o clero cristão tem um “débito epistolar” enorme com os povos tribais da América, África, Ásia e Oceania.

A expansão colonial européia foi uma tragédia para quase todos os povos tribais e não-tribais nativos da América, África, Ásia e Oceania. Eles foram escravizados, disciplinados ou simplesmente massacrados por guerras intencionais ou moléstias contagiosas. Suas terras e seus recursos foram açambarcados como se não tivessem donos legítimos. No interminável cortejo de violências colonialistas, importa destacar aqui, porém, a violência especificamente religiosa ou simbólica dos europeus, ativamente exercitada pelos missionários, com ou sem apoio de administradores leigos.

Os missionários viram nos empreendimentos coloniais a oportunidade de construir comunidades religiosas livres dos “vícios” que (paradoxalmente?) grassavam em seus países de origem milenarmente cristãos ou de conquistar novas almas para as suas respectivas religiões rivais. As duas coisas implicavam destruição das religiões indígenas. Os padres ou os pastores missionários vinham junto (quando não antes) com o explorador,

o colonizador, o comerciante, o soldado e o traficante de escravos. Muitas vezes contra a vontade individual de missionários menos arrogantes, mas inteiramente dentro da lógica da conquista européia, a empresa missionária foi parte integrante dos exércitos coloniais europeus. As “brigadas religiosas” atacaram os povos indígenas em flancos cruciais: a sua religião, a sua cultura, a sua própria cosmogonia.

Missionários cristãos, quer fossem católicos apostólicos romanos, anglicanos, batistas, luteranos, episcopais, presbiterianos, puritanos, traziam para os povos das terras “descobertas” a palavra ríspida de suas religiões nutridas na matriz judaico-cristã e, mais remotamente, israelita. Conforme se vê no “Velho testamento”, a dura experiência dos israelitas com a natureza “intocada” do Oriente Médio e Próximo, com o “deserto”, é uma das fontes primeiras da concepção ocidental de que a terra

é um lugar eminentemente profano, destituído de espiritualidade. Os israelitas e outros povos monoteístas, com religiões codificadas em textos históricos, "desencantaram a paisagem". Concentraram as fontes da espiritualidade em um deus único, masculino, extraterreno, celestial, criador unilateral de toda a terra e todos os seus habitantes, inclusive o homem, por definição a única criatura dotada de espiritualidade.

A "terra prometida", tão cara aos israelitas, era prometida apenas a eles, o "povo escolhido" por um deus extraterreno, e serviria para que eles deixassem de ser pastoralistas nômades e se transformassem em agricultores e pecuaristas sedentários. Ou seja, esse deus era um deus não-mítico e essa terra prometida era para a salvação do povo, da cultura e dos corpos israelitas, e não um território com elementos naturais espiritualmente dotados.

O próprio "Velho testamento" mostra a intolerância israelita com povos contemporâneos que acreditavam na espiritualidade de animais, por exemplo.

O episódio bíblico que mais candidamente retrata a ojeriza israelita pelas religiões "idólatras" é o do "bezerro de ouro". Quando Moisés recebia do próprio deus celestial as tábuas da lei divina, os israelitas, o próprio "povo escolhido", tentados pelo deserto, refluíram para a sacrilega adoração da imagem de um animal e pecaram contra a palavra expressa do seu deus.

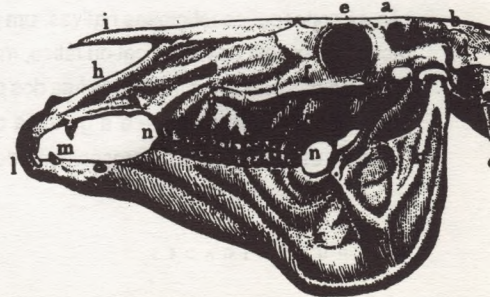
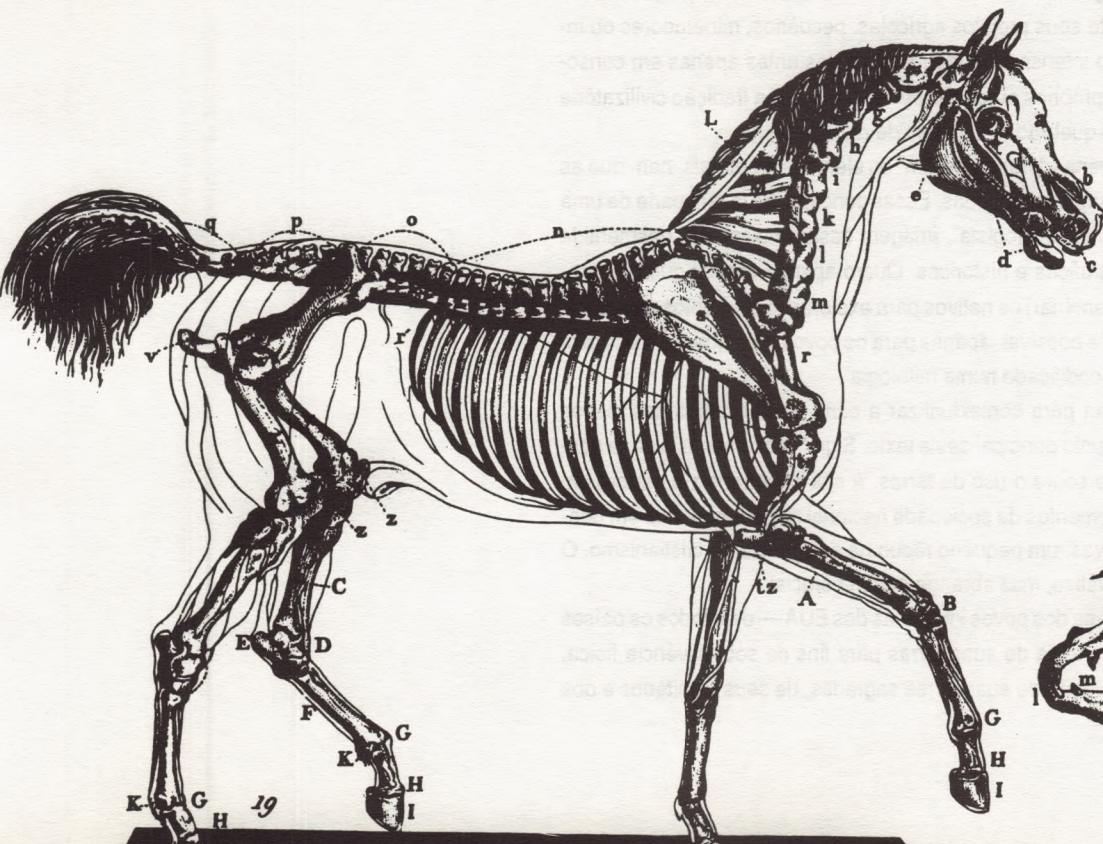
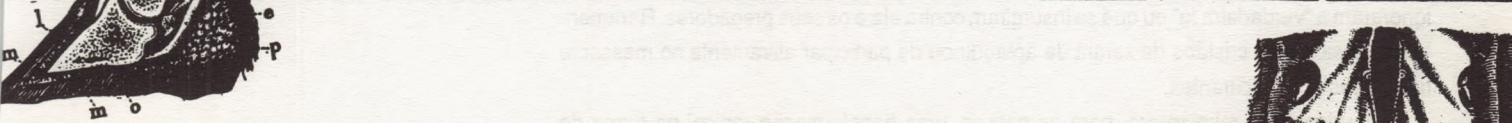
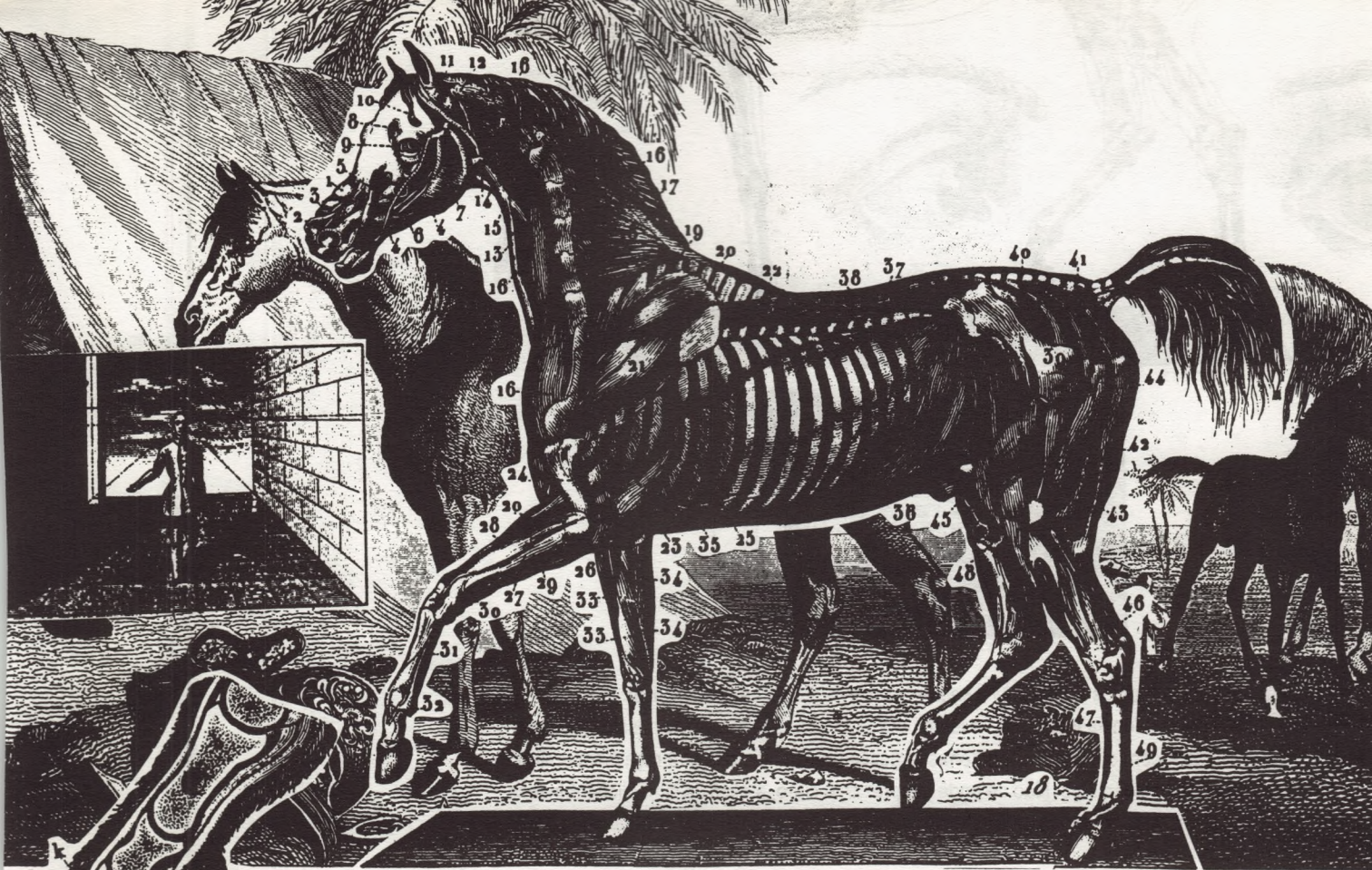
As tradições israelita e judaico-cristã opõem-se radicalmente às religiões míticas dos povos indígenas que os missionários encontraram nas terras "descobertas" muitos milhares de anos depois dos fatos narrados no "Velho testamento". Ao contrário do desencantamento da paisagem, na qual minerais, vegetais e animais foram despidos de espiritualidade, os mitos celebravam muitos desses elementos como portadores de significado sagrado. A "missão" dos clérigos era exatamente eliminar essa diferença abissal entre as cosmogonias europeia e mítica. A conversão à fé cristã implicava, inevitavelmente, liquidação sumária das concepções míticas.

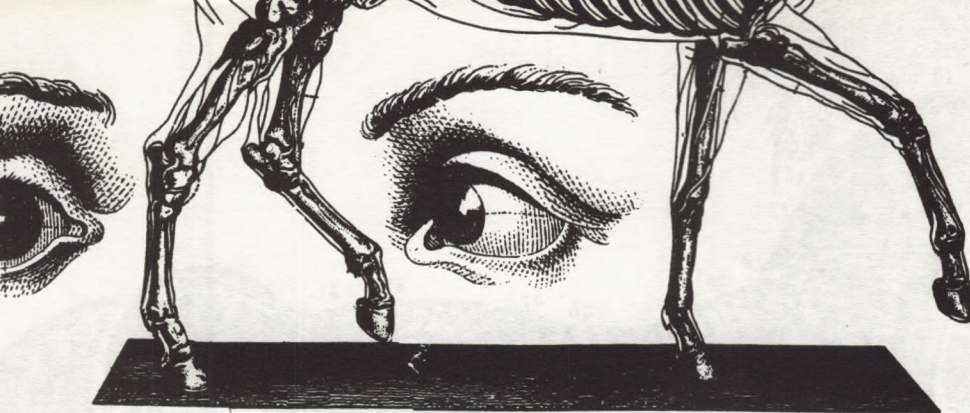
Ao missionário cabia fazer com que os indígenas olhassem para a paisagem e nada vissem de sagrado nela. O próprio gesto cristão de olhar ou apontar para o céu como a residência di-

vina já traduz, aliás, a sua irreconciliável diferença com o mito. A conversão para o cristianismo erradicava a própria "residência terrena" do sagrado. Isso eliminava a cosmogonia mítica, ancorada em elementos da paisagem. Para os indígenas convertidos, os seres e os elementos da paisagem — animais, plantas, pedras, rios, montanhas, chuvas, trovões — perdiam o seu caráter sagrado.³

No México, na Nova Inglaterra, no Brasil, na África do Sul, na Austrália, na Oceania, na costa ocidental da América do Norte, em todos os lugares onde os colonizadores europeus firmaram pé, os povos nativos ouviram as "boas novas" da boca dos missionários. Eles diziam que apenas o seu deus único e celestial era sagrado, e que apenas o homem tinha vida espiritual. A criação, o consolo, a revelação, o perdão e a salvação tinham uma fonte única, situada fora da terra, fora da paisagem. A sacralidade da terra e dos seus elementos foi tratada pelos missionários como um absurdo animista, uma blasfêmia a ser erradicada sem piedade, tal como os belicosos israelitas fizeram com seus vizinhos adoradores de animais.

Em princípio, os missionários cristãos consideravam os nativos simplesmente destituídos de religião, almas "perdidas". Desde que fossem dóceis, e ouvissem as suas pregações, os missionários os julgavam capacitados ao exercício da espiritualidade "correta": a do cristianismo. Num máximo de generosidade — ou de maquiavelismo — alguns deles encaravam as religiões míticas como uma espiritualidade infantil, inocente, bárbara, que podia ser reconstruí-





da à base de analogias com a *Bíblia sagrada* e com o drama de Jesus Cristo.

Tanto pela violência intolerante quanto pela pregação persistente, os missionários conseguiram fazer com que muitos indígenas largassem suas religiões e abraçassem uma ou outra forma de cristianismo. Não se pode desprezar, é claro, a eficácia simbólica intrínseca da mensagem missionária cristã. Outros indígenas acabaram divididos entre antigas devoções e as novas revelações, habitando o pior de dois mundos. Houve ainda povos que ignoraram a “verdadeira fé” ou que se insurgiram contra ela e os seus pregadores. Raramente os missionários cristãos deixaram de aplaudir ou de participar ativamente no massacre físico desses recalcitrantes.

A mudança de religião era, para os nativos, uma transformação radical na forma de conceber o mundo e, acima de tudo, o lugar do homem no mundo. Apenas quando quebravam as restrições míticas dos indígenas ao uso indiscriminado dos elementos naturais conseguiam os europeus levar à frente seus projetos agrícolas, pecuários, mineradores ou industriais, baseados na exploração intensiva de recursos usados antes apenas em consonância com restrições míticas. Os próprios europeus pertenciam a uma tradição civilizatória onde essas restrições tinham sido quebradas milhares de anos antes.

Não afirmo que os povos indígenas “preservassem” os elementos naturais, nem que as suas atividades deixassem as paisagens intocadas. Essas concepções fazem parte de uma imagem romântica, a do índio como “ecologista”, imagem essa amplamente desmentida pela evidências ecológicas, etnográficas e históricas. Quero apenas afirmar que os europeus precisaram converter (ou exterminar) os nativos para explorar os elementos da natureza numa escala e numa intensidade possível “apenas para os povos para quem a paisagem é destituída de um valor espiritual codificado numa mitologia”.

Essa recapitulação se impunha para contextualizar a carta de desculpas dos bispos cristãos do noroeste dos EUA, assunto principal deste texto. Significativamente, a carta nasceu de conflitos de fundo religioso sobre o uso de terras. A sua importância é marcar um ponto de inflexão na atitude de segmentos da sociedade nacional norte-americana em relação às concepções religiosas nativas, um pequeno recuo na arrogância do cristianismo. O recuo talvez seja apenas local ou tático, mas abrange matéria crucial.

Uma das principais frentes de luta dos povos indígenas dos EUA — e de todos os países onde eles ainda existem — é a garantia de suas terras para fins de sobrevivência física. Ligada a essa luta, há a da preservação de suas terras sagradas, de seus cemitérios e dos

loais de culto, ameaçados por estradas, por represas, por linhas de transmissão, por minas, por desmatamentos e por outros empreendimentos da sociedade nacional.

Apesar das muitas revisões oficiais e oficiosas das injustiças cometidas contra os povos nativos da América do Norte, suas terras sagradas continuaram expostas ao rolo compressor da vigorosa expansão econômica da sociedade nacional. Crenças e cultos tradicionais, que de alguma forma sobreviveram ao zelo missionário ou que foram revividos, são efetivamente prejudicados pela falta de locais próprios para a sua realização, pela “falta de terra sagradas”. Assim, a restauração do universo simbólico mítico de alguns povos tem esbarrado na falta de locais adequados ou na iminência de alteração radical desses locais.

A origem mais remota da carta dos bispos cristãos está no quadro geral de destruição das culturas nativas esboçado acima. Mas foi a luta recente pela preservação de locais tradicionais de culto que propiciou a carta, tão crítica do papel dos missionários e de suas Igrejas. Foi no estado de Washington que ocorreram os principais fatos e negociações geradoras da carta dos bispos. Nesse estado se combinaram circunstâncias propícias: 1) organização e ativismo de várias tribos indígenas; 2) a recuperação, na década de 1970, dos direitos de pesca do salmão, por via judicial, deu uma base econômica sólida a vários tribos; 3) Washington é um dos estados mais avançados dos EUA em termos de política ambiental; 4) em Washington há um núcleo de clérigos cristãos com um histórico de simpatia pelas causas indígenas.⁴

De acordo com o relato do antropólogo e ativista Kurt Russo,⁵ que há oito anos trabalha para a tribo Lummi, cujas terras ficam em Washington, dois fatos principais desencadearam o processo de redação da carta de desculpas. O primeiro ocorreu em 1982, em Washington. Uma lei estadual de proteção ao ambiente (a Lei de Proteção das Terras Virgens) passava por uma revisão rotineira no legislativo estadual. Os parlamentares avaliavam as terras protegidas e estu-

davam a inclusão de novas terras.

Por coincidência, a tribo Lummi concluiria, nesse ano, um levantamento das terras sagradas e dos cemitérios dos seus antepassados. A tribo solicitou formalmente a inclusão de algumas dessas terras, para ela sagradas, na lista de locais protegidos pela lei. Alegava que a iminente destruição das características naturais daqueles locais — seu desmatamento era iminente — seria uma violação dos seus direitos de livre exercício religioso. Os Lummi não usavam argumentos ecológicos ou ambientalistas, e sim espirituais. Era um pedido insólito, com uma argumentação ainda mais insólita.

A princípio, o legislativo estadual não aceitou nem o pedido nem a argumentação. Quando praticamente já se decidira a recusar a solicitação, levantou-se uma voz não indígena para defendê-la. Tratava-se do dr. William Cate, conhecido reverendo protestante, membro do Conselho de Igrejas da Grande Seattle. Ele disse publicamente aos legisladores que a preservação dessas terras era de fato garantida pelos dispositivos constitucionais norte-americanos de plena liberdade religiosa. Embora não sem resistência — os legisladores preferiram evitar um caso judicial que poderia ir até a Suprema Corte de Justiça. Incluíram na relação de terras protegidas um dos locais solicitados pelos Lummi. Assim, foi preservada uma magnífica floresta de cedros vermelhos centenários numa das vertentes do monte Baker, na cordilheira Cascades, quase na fronteira dos EUA com o Canadá. Ali homens e mulheres Lummi fazem retiros periódicos para conviver com os espíritos de seus antepassados e praticar os seus ritos. O dr. William Cate, a partir dessa época, tentou mobilizar os seus fiéis para apoiar outras reivindicações indígenas, ligadas ou não à religião.

Em fevereiro de 1987 aconteceu o segundo fato importante: a Igreja Anglicana do Canadá, por meio de sua hierarquia máxima, emitiu uma declaração pública na qual reconhecia o seu “erro histórico” de combater as religiões dos povos nativos do Canadá. Logo que soube dessa declaração,

Jewell Praying Wolf James, membro do conselho de chefes da tribo Lummi, resolveu testar a extensão da solidariedade incipiente dos cristãos de Washington às causas indígenas. Em nome da tribo, ele solicitou aos líderes religiosos locais nada menos do que uma “declaração pública de desculpas”, semelhante à da Igreja Anglicana do Canadá. Em março de 1987, uma versão preliminar da carta, redigida por Kurt Russo e seu chefe imediato Jewell Praying Wolf James, foi colocada nas mãos do dr. William Cate, que se oferecera como intermediário.

Um amigo de Cate, o pastor luterano John Magnuson, também do Conselho das Igrejas da Grande Seattle, assumiu a incumbência de fazer a carta “transitar” pela alta hierarquia das Igrejas cristãs de Washington e de outros estados do noroeste (Oregon, Idaho e Alaska). Depois de medir algumas reações preliminares de seus pares, em maio de 1987 Magnuson partiu para Chaco Canyon, no estado do Novo México, especialmente para redigir a carta de desculpas. Para melhor se inspirar, Magnuson resolveu escrever a carta na maior casa cerimonial subterrânea conhecida na América do Norte, escavada pelo povo Tewa, outrora residente na região do Novo México.

Semanas depois uma versão do documento já circulava confidencialmente entre os chefes cristãos dos estados do noroeste. John Magnuson gastou quase três meses para obter as dez assinaturas que constam da versão final da carta. Alguns bispos exigiram modificações para o endosso. O processo foi sigiloso e não circularam detalhes a respeito. Em meados de outubro de 1987 Magnuson conseguira as dez assinaturas desejadas.

Os líderes máximos de todas as principais igrejas cristãs da região assinaram a carta. É bom ressaltar que há profundas diferenças religiosas e políticas entre os signatários e suas respectivas Igrejas. O bispo católico Hunthausen, por exemplo, é conhecido por suas posições “liberais”. No mesmo ano de 1987, por esposar diversas posições “progressistas” em temas sociais, foi alvo de críticas e intervenções ostensivas

do Vaticano. De outro lado, alguns signatários são extremamente conservadores em matéria política. Assim, é bom ter em mente que a carta de desculpas não é, em absoluto, uma manifestação espontânea de clérigos ativistas ou "progressistas". Ao contrário, é uma "reação" negociada de clérigos muito diferentes entre si a um desafio às suas sensibilidades políticas e religiosas. É isso que torna o documento importante e eloquente.

Recorde-se ainda que a tribo Lummi está na vanguarda da luta pelos direitos dos povos tribais de Washington e dos EUA desde o início da década de 1970. Vinte anos de ativismo, de

longas batalhas judiciais, a recuperação da identidade étnica e da base econômica tribais estão por trás da carta de desculpas. Assim, não foi tão gratuita como possa parecer a exigência da carta de desculpas. Ela foi mais uma de várias vitórias políticas dos Lummi na interação com a sociedade dos EUA.⁶

Cabe agora enfrentar a pergunta natural: Até que ponto é "sincera" essa carta de desculpas? Essa pergunta só poderia ser respondida pelos signatários ou por alguém que os entrevistasse (o que não tive oportunidade de fazer). No entanto, a resposta pode ser em parte adiantada pela análise de sua reper-

cussão, sobre a qual tenho alguns detalhes interessantes. Como se verá, a carta não parece ter caído no vazio.

Em 21 de novembro de 1987, data que consta da carta, ela foi publicada na íntegra nos dois jornais principais de Seattle, a maior cidade do noroeste dos EUA, e em outros jornais da região. No dia anterior, a carta foi lida em público num evento ao qual compareceram alguns dos signatários. O evento ocorreu no centro de Seattle, em frente a um prédio construído em cima de um cemitério indígena, apesar de protestos veementes na época da construção. Coincidência ou não, ficam nesse prédio os es-

Declaração Pública

Aos conselhos tribais e aos líderes espirituais dos povos indígenas e dos esquimós do noroeste do Pacífico a cargo de Jewell Praying Wolf James, da tribo Lummi Seattle,

Washington, 21/11/1987

Prezados irmãos e irmãs,

Este é um pedido formal de desculpas que fazemos, em nome de nossas Igrejas, pela longa participação que tivemos no processo de destruição das práticas espirituais tradicionais dos ameríndios. Apelamos ao nosso povo para que reconheça e respeite os modos de vida tradicionais dos ameríndios e para que proteja os seus lugares sagrados e objetos cerimoniais. Muitas vezes fomos inconscientes e insensíveis e não os ajudamos contra políticas e práticas governamentais que os vitimaram. Em muitas circunstâncias nós espelhamos o racismo e os preconceitos característicos da cultura europeia com a qual nos identificamos demasiadamente. Durante a comemoração do 200º aniversário da Constituição dos EUA, nós, como líderes de nossas religiões na região do noroeste do Pacífico, apresentamos o nosso pedido de desculpas. Queremos seu perdão e sua bênção.

Assim como o Criador continua a renovar a terra, as plantas, os animais e todas as

coisas vivas, nós apelamos a todos os membros de nossas religiões e organizações para que assumam um compromisso de apoio mútuo ao esforço dos ameríndios para recuperar e proteger o legado de seus próprios ensinamentos espirituais tradicionais. Para esse fim assumimos o compromisso de ajudar a observância da Lei de Liberdade Religiosa (Lei 95134, de 1978). No que se refere a esse texto legal, apoiamos o seguinte:

- 1. os direitos dos povos nativos de praticar e participar nas cerimônias e nos rituais tradicionais sob a mesma proteção constitucional conferida a todas as religiões;*
- 2. o acesso a e a proteção de locais sagrados e terras públicas para fins cerimoniais;*
- 3. o uso de símbolos religiosos (penas, fumo, ervas aromáticas, ossos, etc.) em cerimônias e rituais tradicionais.*

Cremos que a sabedoria espiritual da terra e a sabedoria milenar das religiões tradicionais podem ser importantes contribui-

critérios regionais do Serviço Florestal Federal dos EUA (United States Forest Service), órgão com o qual muitas tribos têm tido conflitos sobre o corte de florestas em terras indígenas.

No *Thanksgiving* (Dia de Ação de Graças, principal feriado religioso dos EUA) de 1987, comemorado em 26 de novembro, a carta de desculpas foi lida por clérigos em duas mil paróquias ou circunscrições religiosas dos quatro estados do noroeste dos EUA. Jornais, rádios e televisões da região e do resto do país noticiaram o fato e transmitiram trechos da carta. Semanas depois a carta foi transcrita nos *Anais* do Senado Federal dos EUA por iniciativa de parlamentares simpáticos às causas indígenas. O Conselho Nacional das Igrejas dos EUA está deliberando sobre o endosso à carta, mas os dirigentes máximos do Conselho Mundial das Igrejas já endossaram o documento. Emolduraram uma cópia dele e o penduraram em lugar de destaque na parede de sua sede em Genebra (Suíça).

Kurt Russo e Jewell Praying Wolf James ficaram mais impressionados com a reação dos indígenas Lummi e de outras tribos. Muitos indígenas não acompanhavam o caso ou lhe tinham dado pouca importância e foram pegos de surpresa. Um experiente chefe Lummi considerou o documento uma "ponte de confiança" lançada entre indígenas e cristãos. O chefe de outra tribo disse a Kurt Russo que pela primeira vez "a confiança pode

ções para as Igrejas cristãs. Comprometemo-nos aqui a apoiar os nativos, corrigindo antigas injustiças, defendendo os esforços de seus povos no sentido de aperfeiçoar os ensinamentos espirituais nativos, estimulando os membros de nossas Igrejas a serem solidários com vocês nessas importantes questões religiosas, atuando como defensores dos nativos ou como mediadores, quando for o caso, em negociações com órgãos governamentais estaduais e federais sobre essas questões.

Que as promessas aqui contidas sejam tornadas públicas em todas as congregações de nossas comunidades religiosas e para todos os povos ameríndios da região do noroeste do Pacífico. Que o Deus de Abraão e Sara e o Espírito que habita tanto o cedro quanto o povo do salmão sejam honrados e louvados.

Sinceramente,

REVERENDO THOMAS L. BLEVINS, BISPO
SÍNODO DO NOROESTE DO PACÍFICO
IGREJA LUTERANA DA AMÉRICA DO NORTE

SUA EMINÊNCIA RAYMOND G. HUNTHAUSEN,
ARCEBISPO DE SEATTLE
ARQUIDIOCESE CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA
DE SEATTLE

REVERENDO THOMAS MURPHY,
ARCEBISPO AUXILIAR
ARQUIDIOCESE CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA
DE SEATTLE

REVERENDO DR. ROBERT BRADFORD,
MINISTRO EXECUTIVO
IGREJAS BATISTAS AMERICANAS DO NOROESTE
DO PACÍFICO

REVERENDA ELIZABETH KNOTT,
EXECUTIVA DO SÍNODO
IGREJA PRESBITERIANA

SÍNODO DO ALASKA-NOROESTE

REVERENDO ROBERT BROCK
IGREJA CRISTÃ REGIONAL DO NOROESTE

REVERENDO ROBERT H. COCHRANE, BISPO
DIOCESE EPISCOPAL DE OLYMPIA

REVERENDO LOWELL KNUTSON, BISPO
DISTRITO DO PACÍFICO NORTE
IGREJA LUTERANA DA AMÉRICA DO NORTE

REVERENDO W. JAMES HALFACKER,
MINISTRO DA CONFERÊNCIA
CONFERÊNCIA DE WASHINGTON E
DO NORTE DE IDAHO
IGREJA UNIDA DE CRISTO DOS EUA

REVERENDO MELVIN G. TALBERT, BISPO
IGREJA METODISTA UNIFICADA
CONFERÊNCIA DO NOROESTE DO PACÍFICO

substituir a culpa" nas relações entre cristãos e indígenas.

Em meados de 1988, líderes de outras tribos planejavam exigir cartas equivalentes de órgãos governamentais com que lidam, como o já citado Serviço Florestal, o Serviço de Parques Nacionais (National Park Service), o *Bureau de Administração de Terras Públicas* (Bureau of Land Management) e as secretarias estaduais de meio ambiente. Queriam exigir desses órgãos o respeito pelos usos indígenas da terra. Em fins de 1990, os líderes de Igrejas cristãs de outras regiões dos EUA (Grandes Lagos e Montanhas Rochosas) estavam preparando documentos similares para serem enviados às lideranças indígenas nelas remanescentes.

A carta dos bispos foi republicada em pelo menos 25 jornais, boletins de entidades e revistas, citada em documentários e noticiários de tevê e lida em dezenas de encontros tribais, religiosos, científicos e políticos

nos EUA em alguns outros países. Assim, apesar de o tempo ainda ser curto para conclusões, a carta pode ter representado o início de uma nova era nas relações entre indígenas, lideranças religiosas e órgãos governamentais, com repercussão na preservação das características naturais de terras sagradas.

Resta, para concluir este artigo, especular brevemente sobre as implicações que o processo descrito pode ter para a precária situação dos indígenas do Brasil. A questão da liberdade religiosa dos indígenas e de suas terras sagradas poderá contribuir para melhorar a sua situação? Note-se que, para alguns grupos nativos, o processo de perda de sua autonomia religiosa é um processo "atual", ou seja, está ocorrendo neste momento. Cabe, portanto, outra pergunta: seria viável extrair do clero cristão brasileiro, católico e não-católico, uma carta de desculpas equivalente? Nos anos recentes, muitos clérigos têm-se, de fato, identificado com os direitos políticos e territoriais dos indígenas do Brasil, mas uma carta dessas serviria para medir qual a extensão real de seu apoio? O clero cristão brasileiro apoiará até o fim indígenas míticos que rejeitam religiões históricas? Ou fica-

rão numa posição ambígua, como o famoso Bartolomeu de Las Casas, que se opunha à destruição física e à escravidão dos indígenas, mas não à sua conversão ao cristianismo?

Que pensar dos organismos governamentais ou paragovernamentais brasileiros que lidam com terras indígenas e com os recursos naturais nelas encontrados? Existirá sensibilidade para eventuais demandas indígenas fundamentadas em argumentos religiosos? O Ibama, a Eletrobrás (e subsidiárias), a Petrobrás, a Vale do Rio Doce, as secretarias estaduais de meio ambiente, o Departamento Nacional de Produção Mineral e muitas outras entidades terão abertura para apreciar o valor espiritual para os indígenas das terras em que pretendem desenvolver seus projetos? Afinal de contas, a liberdade religiosa está também inscrita na Constituição brasileira.

Essas perguntas de um não-especialista em questões indígenas e em questões religiosas se justificam diante do quadro de absoluta incerteza que parece pairar sobre o futuro dos povos indígenas do Brasil. As lutas dos indígenas brasileiros estão num nível de sobrevivência física. A sobrevivência religiosa é quase um luxo em que as energias dos ativistas não podem ser gastas sem garantia de resultados substantivos. Mas será mesmo possível pensar nas duas dimensões separadamente? Quando

um índio deixa de ser um índio? Quando perde sua terra, quando perde sua cosmogonia, ou quando perde os dois?

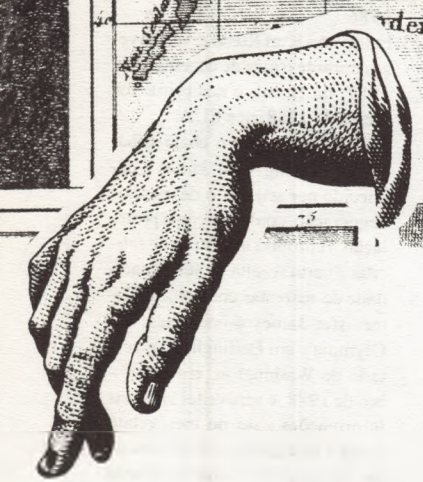
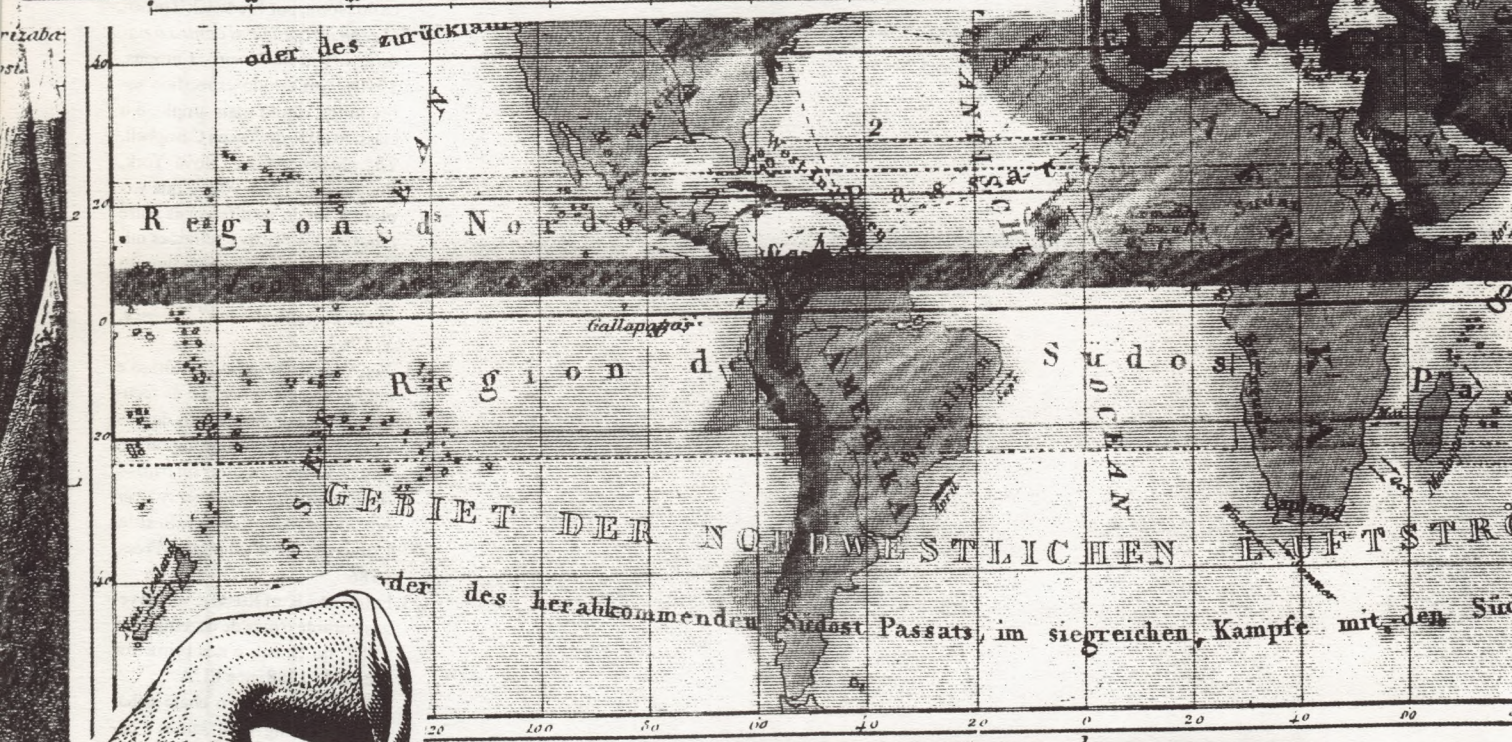
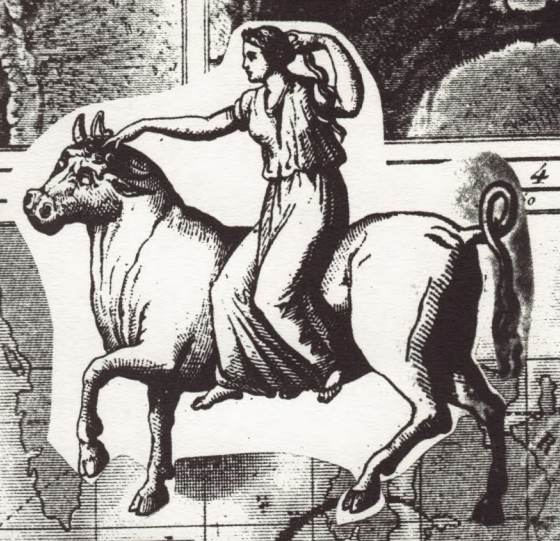
Os indígenas remanescentes do Brasil precisam de terra, de saúde e de autonomia. Séculos de tutela governamental, militar e religiosa deixaram-nos à beira da extinção física e da desintegração cultural. No seu todo, parece-me que o projeto missionário de conversão foi muito mais eficaz no Brasil do que nos EUA. Para muitos povos remanescentes é difícil imaginar o retorno a uma cosmogonia mítica. Mas só os indígenas é que podem saber se a luta pelos seus direitos religiosos esbulhados deve ser ligada à luta pelos seus direitos territoriais igualmente esbulhados. E se a sua conversão ao cristianismo está consumada, não há muito sentido em levantar a questão de seus direitos especificamente espirituais.

Minha opinião é que se os indígenas entenderem a "diferença radical" entre as suas próprias religiões e as religiões cristãs entenderão que a sua luta pela terra é também uma luta por um "conceito diferente" da terra e da posição dos homens nessa terra. Dentro do quadro atual de tutela ineficiente e de destruição física sistemática, parece que a afirmação da sacralidade das suas terras pode adicionar uma dimensão importante para a causa dos povos indígenas do Brasil.

José Augusto Drummond é professor Adjunto do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal Fluminense.

Notas

1. Este texto se originou do meu intercâmbio com Kurt Russo, antropólogo e lingüista norte-americano, que trabalha há vários anos como representante da tribo indígena Lummi (cujo território fica no litoral norte do estado norte-americano de Washington, em torno da cidade de Bellingham). Agradeço-lhe as informações prestadas e a documentação cedida na época da redação original e, mais recentemente, para a presente versão.
2. A carta, traduzida, pelo autor, está transcrita, na íntegra, no final deste artigo.
3. O embate entre a cosmogonia judaico-cristã e a cosmogonia mítica é narrado de forma dramática, com base em episódios históricos da colonização do México e da América do Norte, por Frederick Turner, *O espírito ocidental contra a natureza* (Rio de Janeiro, Campus, 1990). Um estudo específico sobre mitos, muito mais amplo, é o clássico texto de Joseph Campbell, *The masks of God* (Nova York, Penguin, 1970, 4 vols.), que explora a fundo as diferenças entre religiões históricas e religiões míticas. Ver ainda um artigo famoso de Lynn White Jr. "Historical roots of our ecological crisis", *Science*, V, 1967, p. 155.
4. Ver o excelente relato histórico e antropológico da perda e da recuperação dos direitos tribais de pesca do salmão em Washington em Fay G. Cohen, *Treaties on trial — the continuing controversy over northwest fishing rights*, Seattle, University of Washington Press, 1986.
5. Entrevistei Kurt Russo diversas vezes durante o mês de dezembro de 1987, no Brasil, e nos primeiros meses de 1988, nos EUA.
6. Vale destacar que o chefe tribal Jewell Praying Wolf James é conhecido por seu estilo de mesclar negociação, confrontação e proteção. A própria iniciativa de solicitar a carta resulta de sua capacidade de sustentar confrontos. Entrevistei James duas vezes, em Olympia e em Bellingham, no estado de Washington, em novembro de 1988, e aproveitei algumas informações suas no meu relato sobre a redação da carta. Conversei extensamente sobre o assunto com ele, em junho de 1992, no Rio de Janeiro.



O MITO REAL DA EUROPA

**A grandeza e o poder da
Europa estão na sua
história, na sua
capacidade de fazer
permanecer seus mitos
— no presente e no futuro.**

texto

RAFAEL RUIZ DE LIRA FUENTES

Os mitos são os grandes feitos heróicos remotos, de tradição oral ou escrita, considerados o fundamento da história. Os mitos não refletem a realidade dos povos, mas evidenciam a verdadeira crença dos povos neles. Nos mitos, o real é que o relato responde à realidade. Nesse sentido, a verdade destes é uma realidade histórica que responde a uma necessidade sociocultural comum.

A história não é um rosário de fatos. A história é o mito do próprio rosário. Em consequência, o mito vai mais além de ser fundamento da história: a história verdadeira não existe, o que existe na realidade é o mito.

ilustração

E
L
I
S
A

D
E

S
O
U
Z
A

Os mitos são a origem e a base principal da religião, da cultura e da história, e neles está a chave para entender as próprias crenças, a cultura, o pensamento humano e a história: da Europa e do mundo. Portanto, duvidar da verdade dos mitos — como o da Europa — equivaleria a questionar a realidade da própria Europa. Dessa nossa Europa de hoje, que continua sendo, como ontem, um eterno mito ocidental aquênida ou cretense (político-cultural) de remota origem oriental egípcia ou fenícia (econômico-comercial).

O rapto de Europa: origem e interpretação do mito

Desde o princípio dos tempos, a origem da Europa — esse vento que sopra do Oriente em direção ao Ocidente: o Euro — esteve marcada por uma profunda dualidade mítica: sua ascendência fenícia ou oriental e sua descendência grega ou ocidental.

O mito cretense, a primeira genealogia mítica do nome e da idéia da Europa, é o que melhor revela essa dualidade, fazendo-a ser, ao mesmo tempo, a filha de Agenor, rei fenício de Sídón, e a amante do próprio pai dos deuses gregos, Zeus.

Para os cretenses, Europa nasce como consequência de um rapto: o da deusa da lua e do amor — a oriental Astarté fenícia — por Zeus, o pai dos deuses gregos, convertido a si mesmo em touro mítico, ou deus solar, sendo ela levada, atravessando veloz o Mediterrâneo, desde o Sídón até Creta, berço de nossa civilização ocidental, e lugar onde Astarté já chega com o nome de Europa. Um rapto da Europa que simboliza o aparecimento e desaparecimento da própria Lua no céu e representa o culto e a cultura fenícias — do Oriente — que são tomadas, penetram e se expandem por Creta, ou seja, por todo Ocidente.

A Europa é, pois, por sua ascendência, filha do Oriente, mas assentada no Ocidente por sua descendência. Por sua descendência, ademais, porque da Europa nasceram Minos, o sábio rei de Creta, Radamante, o piedoso beócio, e Sarpedon, de Lícia, que

estenderam o sangue mestiço do Oriente e Ocidente por toda Grécia por meio de suas respectivas linhagens.

Assim, desde o começo da história, que é a origem do mito, a bela Europa fenícia foi raptada pela paixão da grande divindade grega para fazer disso seu sentido e o fundamento de sua estirpe.

Porém, segundo o mito cretense, da união dos dois sangues: da Europa e de Zeus (do Oriente e do Ocidente) nasceram, antagonicamente, tanto o bestial e sangrento Minotauro — o bárbaro e supremo deus solar Baal, babilônico e fenício, receptor de sacrifícios humanos, deus da guerra e da morte — como a bela e imortal Ariadne, amante do herói Teseu — o Hércules jônio —, a libertadora do Minotauro e, finalmente esposa de Dioniso, deus do vinho, das festas e da cultura popular do Ocidente, o deus do oculto, da morte e do orgiástico.

O mito de Ariadne representa, pois, o fecho do mito da Europa com o tríplice triunfo que aquela simboliza: a cultura ocidental humanizando a oriental (com a morte do Minotauro); a concepção hedonista e humanista da cultura perante a concepção tanática e fiscalista da civilização (Dioniso vence Baal) e, finalmente, a prevalência e imortalidade da cultura ocidental (o triunfo final de Dioniso e a divinização de Ariadne).

Porém, segundo o mito tebano, Agenor tinha outro filho: Cadmo, o vaqueiro da Lua, o Hermes fenício, deus dos comerciantes, dos ladrões, da riqueza e da sorte. Cadmo, que chegou à terra grega para averiguar o paradeiro de sua irmã Europa, acompanhado de sua mãe Telefesa,

com os dentes do combatido e vencido dragão de Ares, semeados na terra, criou a estirpe dos guerreiros, que, logo ao nascer, brigaram entre si até ficarem só cinco linhagens — as primogêneas —, que ajudaram Cadmo na fundação de Tebas.

Desse modo, Cadmo é o fundador e o rei da mais antiga cultura e estirpe de Beócia e o primeiro comerciante agricultor do Oriente no Ocidente, representado pela morte do dragão de Ares, isto é, o triunfo de Cadmo e o nascimento das cinco estirpes tebanas e a doma com a agricultura da adversa natureza do Ocidente que o dragão simboliza.

Os mitos de Europa e de Cadmo constituem um duplo rapto (embora um forçado e outro induzido), mas ambos representam uma dupla assimilação: os costumes, o culto e a cultura (no caso de Europa); e do comércio, da agricultura e da civilização (no caso de Cadmo) orientais por parte do Ocidente e o início do dualismo cultura — civilização que caracterizou Europa ao longo da história até nossos dias. Creta simboliza no mito a união política, social e cultural, a Europa democrática, dos cidadãos e da cultura; e Tebas a união econômica, comercial e militar, a Europa dos agricultores, dos comerciantes e dos guerreiros.

Assim, aparece e renasce diante de nossos olhos a velha e a atual, a eterna dualidade mítica da Europa: a Europa democrática do ilustre Péricles e (ou *versus*, talvez?) a Europa timocrática do arconte Sólon. Uma dualidade que constitui a própria identidade e a essência da história — repetida — de nosso contido continente e um anti-



quíssimo mito fazendo parte da realidade cotidiana de nosso desafortunado presente. A conjunção dessa dualidade é a de um Hermes bifronte. Um Hermes oráculo no caminho da Europa que — de novo o mito — representa e contém outro símbolo: o da indissolúvel unidade dos contrários, da diversidade e da heterogeneidade na androgenia de uma só entidade e de um só destino.

O desafio da Europa: sentido e finalidade do mito.

Mítica e historicamente, os fenícios foram os criadores do primeiro grande comércio e da navegação de longo curso: os primeiros dominadores dos mares. Desde a mais remota Antiguidade, os fenícios foram os grandes construtores navais, arquitetos, metalúrgicos, pescadores e con-

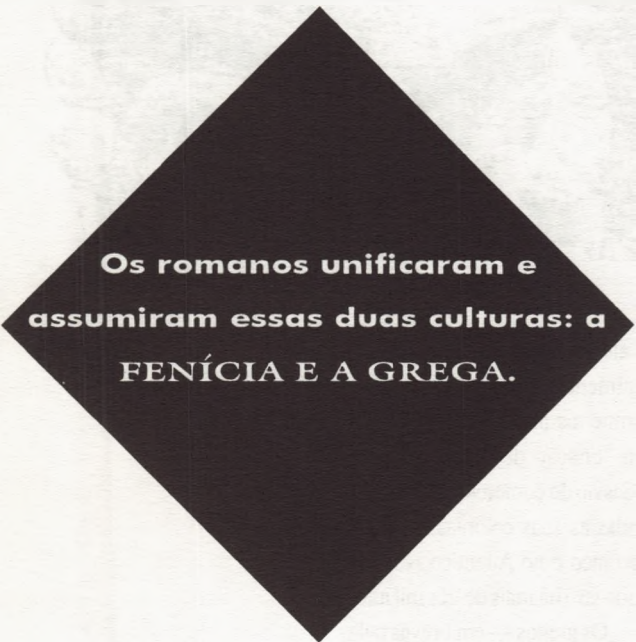
serveiros. Os inventores do primeiro alfabeto fonético do mundo — o que através do grego é hoje nosso alfabeto latino — foram também os criadores do trabalho pré-industrial em série, do uso generalizado da moeda, da própria economia monetária e do sistema bancário; iniciadores da colonização ocidental e da urbanização colonial; os primeiros criadores das primitivas economias de escala, e até os inventores do seguro de transporte e de frete (na cidade de Tiro, antes que o retomara a casa Lloyd's em Londres).

Os fenícios, além do mais, foram os impulsores da primeira burocracia comercial e exportadora, do sistema de créditos, dos empréstimos com condições e garantias, os criadores da formalização de procedimentos de devolução de empréstimos, de depósitos e de fundos de reserva e garantia; os primeiros geradores de dívida interna e externa, privada e pública,

e até da recompra da mesma. Finalmente, os fenícios foram os primeiros impulsores da primitiva “criação de comércio” e do “desvio do comércio” ao longo de todas as suas colônias no Mediterrâneo e no Atlântico Norte. E tudo isso há mais de três mil anos.

Os gregos — em breves palavras — foram, sobretudo e entre outras coisas, nada menos que os criadores da democracia, da cultura, da arte, das letras, da filosofia, do pensamento e da história ocidentais. Além disso, os gregos foram os fundadores da organização política, institucional, legal, cidadã, popular, social e religiosa em que se baseiam nossa civilização e nossa cultura atuais. E isso faz já 2.500 anos.

Os romanos unificaram e assumiram essas duas culturas: a fenícia e a grega. Da conjunção de ambas com a sua própria surgiu seu esplendor cultural, sua grande civilização e seu extenso



**Os romanos unificaram e
assumiram essas duas culturas: a
FENÍCIA E A GREGA.**

império. Os povos godos, por sua vez, também assimilaram a avançada cultura romana e a fizeram própria. Finalmente, foram os árabes que voltaram a fechar o círculo do Oriente com o Ocidente, sendo o crisol das culturas orientais, mediterrâneas e ocidentais: de árabes, asiáticos e norte-africanos, hindus, persas, egípcios, fenícios, gregos, romanos, bizantinos e godos, entre outros muitos povos, civilizações e culturas por eles unificados.

Mais recentemente, os alemães foram os criadores das primeiras associações, cooperativas e primitivos *trusts* de mercadores modernos. Esses *osterlinge* deram passagem à organização da primeira Área Econômica dos Países Bálticos, fazendo surgir com isso a primeira EFTA na Norte-Europa. Era o ano 1150. Faz mais de oito séculos. Alguns séculos mais tarde, o primeiro povo alemão — os alemães do sul — criava e institucionalizava a primeira federação comercial monopólica, hegemônica e protecionista da Europa: a Liga Hanseática. Em sua natureza transurbana e transnacional abarcava as principais cidades distritais do Império Germânico (Lubeck, Hamburgo, Colonia, Rostock, Wismar, Leipzig, entre outras muitas até um número superior a duzentas), com os acordos federados de Veneza, Gênova, Flandes, Polônia, Lituânia e com feitorias em Londres e Novgovod. Surgia com isso a primitiva CEE na Europa, como o prova sua complexa organização e seu imenso volume e tráfego comerciais. Era o ano 1358. Faz já mais de seis séculos.

A memória dos fatos revela-nos entre outras coisas, que, talvez, não haja nada novo sob o contínuo Sol da história, nem sob a Lua errante do mito. História e mito que são a base de conhecimento de nossas origens e de nosso sentido e finalidade individual e coletivo.

A história, assim como o mito, mostra-nos que, em todo momento, a Europa foi uma simbiose de civilização do Oriente e do Ocidente unida pelo comércio e pela cultura. Os fenícios e os gregos — e com posterioridade os alemães — estiveram conformando no passado, estão marcando o presente e, sem dúvida, estarão configurando o futuro da Europa. A nova Europa de hoje não é mais que o fruto maduro de sua velha história. A Comunidade Européia também o é. A finalidade da história é o sentido do mito.

Por isso, tampouco idéias como a de uma Europa fortaleza são novas. A idéia mesma da Europa é, desde a antiga Roma, a de uma Europa fortaleza, erigida como centro do mundo e diante do resto do mundo. A fortaleza econômico-comercial e militar e

a fortaleza democrática e da cultura unidas fizeram, desde então, da Europa um império. Ou uma sucessão temporal de impérios, somente interrompida pela ingerência de impérios europeus nas lutas fratricidas intra-européias (mongóis, árabes, turcos, estadunidenses).

Uma Europa dos mercadores, uma Europa do Mercado Único ou a Comunidade Econômica Européia, não será por si só nunca um perigo para os Estados Unidos nem para o Japão. A mera União Econômica Européia não representará um grave prejuízo ou um sério perigo nem para os “sócios” principais nem para os secundários do mundo exterior à Europa. Uma Europa só dos mercadores jamais será uma verdadeira ameaça para o mundo exterior.

O verdadeiro “perigo” da Europa, isto é, sua verdadeira força, perante si mesma e perante outros países e grupos de países, está em dar sentido a seu próprio mito: na estreita vinculação da Europa dos mercadores — comercial, econômica e militar, a Europa fenícia ou a Europa timocrática — com a Europa dos povos, da civilização

e da cultura, a Europa grega ou a Europa democrática.

O grande poder da Europa reside em sua unidade política. Uma Europa política e econômica, comercial, militar, social, cultural, democrática, pacífica e cooperante unida — inclusive mais além das fronteiras da CE, numa confederação de Estados da Europa em direção à grande Europa de Gibraltar aos Urais — faria girar o centro de gravidade do mundo.

O papel da Europa, no presente e no futuro, será o de erigir seus próprios mitos desde sua própria história e o de fazer sua história com seus próprios mitos. Exercer seu velho papel nestes novos tempos, num papel que une a realidade de seu poder efetivo com a dignidade de sua profunda cultura, na busca do que De Gaulle denominaria *la grandeur de l'Europe*, o mito da Europa feito realidade histórica: o mito real da Europa.

Rafael Ruiz de Lira Fuentes é historiador e demógrafo, coordenador da cooperação espanhola no Brasil.

PANTANAL

ESTE ESTUDO MOSTRA QUE A

MATO-GROSSENSE

PRESERVAÇÃO DO PANTANAL

E SUA BORDA:

ESTÁ CONDICIONADA AO DESEN-

ÁREAS

VOLVIMENTO FUNDAMENTADO

AMBIENTALMENTE

NO CONCEITO DE SUSTENTA-

COMPROMETIDAS

BILIDADE AMBIENTAL.

TEXTO MARIA NOVAES PINTO

ILUSTRAÇÃO VICENTE MARTINEZ

Peculiaridades do Pantanal Mato-Grossense

A área tradicionalmente conhecida como Pantanal é uma depressão localizada no curso superior do rio Paraguai, na parte da bacia fluvial denominada Alto Paraguai, situada na extremidade oeste do Brasil e parte central da América do Sul. Possui uma superfície de 154.884 km², sendo que dois terços (parte sul) pertencem ao estado do Mato Grosso do Sul (MS), e um terço (parte norte) ao estado do Mato Grosso (MT). Apesar da divisão política, o Pantanal é uma área homogênea com suas próprias características, com uniformidade em seu interior, e com fortes diferenças em relação à sua periferia.

O meio ambiente pantaneiro resulta da interação e da interdependência em alto grau de todos os elementos desse meio. Trata-se de uma bacia de recepção de topografia plana com altitude média de 120m, declividade geral baixa, sem contrastes topográficos, solos predominantemente hidromórficos, intenso alagamento e ativa sedimentação, para onde fluem o rio Paraguai e seus afluentes que têm suas nascentes nas terras altas da borda. Após descerem as encostas, os rios perdem energia, passando a fluir lentamente através da planície aluvial da depressão. A única saída do Pantanal, o estreito vale do rio Paraguai na confluência com o rio Apa, nas proximidades de Forte Coimbra (Porto Murtinho), não é suficiente para drenar todo o fluxo aquoso.

Os principais recursos ambientais pantaneiros são a água, o solo e a fauna. A água é o mais importante recurso devido a alternância anual de cheias, que é gradual de norte para sul, e de vazante. As cheias ocorrem durante o período de chuvas, entre os meses de outubro e março, quando a pluviosidade é contínua. A ocupação pelas águas da extensa planície é totalmente dependente das flutuações do nível dos rios. Em consequência, existe variedade na paisagem, constituindo numerosos “pantanais” com suas próprias influências, demonstran-

do situações ambientais específicas e diferentes estruturas fitossociológicas e zoogeográficas.

Os solos são arenosos e fortemente susceptíveis à erosão, por isso vulneráveis em relação ao processo de ocupação da terra e à utilização dos recursos naturais. Durante grande parte do ano ficam encharcados, facilitando o desenvolvimento de pastagem natural. A fauna é variada e abundante em virtude da diversidade de vegetação, das numerosas baías, lagos e rios, e também da baixa densidade populacional. Sua distribuição depende das flutuações do sistema fluvial. Durante a vazante ocorre uma verdadeira explosão de vida. No mês de abril tem início o fenômeno da “lufada”, que é o movimento de peixes para as baías e os leitos de rios.

O sistema socioeconômico baseia-se na pecuária extensiva e primitiva com uso de pastagem natural. A agricultura é pouco difundida, mesmo em caráter de subsistência. A estrutura fundiária, desenvolvida com base em estabelecimentos rurais de grande extensão territorial, mantém-se até hoje. O extrativismo é exercido tradicionalmente com finalidades de subsistência, como a pesca e a caça. Recentemente, a exploração ilegal dessas atividades tem assumido um caráter predatório, especialmente a pesca e a caça de animais silvestres. A mineração e as indústrias têm expressão localizada, sobretudo em Corumbá, onde ocorre exploração de minério de ferro e de manganês, e produção de cimento e de ferro gusa. No setor de serviços, além das atividades comerciais, bancos, etc., têm-se desenvolvido ultimamente aquelas relacionadas com o turismo.

Na borda do Pantanal, a agricultura vem sendo implantada em larga escala, juntamente com pastagens, em um processo de exploração intensiva. Predominam plantios de soja, arroz, cana-de-açúcar, milho e outros produtos. Geralmente os agricultores e empresas agrícolas provenientes das regiões Sul e Sudeste do país estabelecem grandes plantações, utilizando recursos modernos de mecanização e aplicação de insumos.

O objetivo deste estudo é identificar processos de alteração ambiental no Pantanal Mato-Grossense e sua borda. Fundamenta-se na sustentabilidade com produção ecológica aceitável, onde a matéria removida deve ser substituída para que o sistema ecológico não seja enfraquecido, e assim mantenha as comunidades vivas. Utiliza os conceitos de sustentabilidade ambiental (*environmental sustainability*) e de criticidade ambiental (*environmental criticality*) propostos pelo Grupo de Estudos da Universidade de Clark, EUA, sobre zona crítica em mudança ambiental global, aprovado e integrado à União Geográfica Internacional — UGI — durante o Congresso Internacional realizado em Washington, DC, em 1992.

O conceito de sustentabilidade ambiental refere-se a situações nas quais as relações natureza-sociedade são tão bem-estruturadas que o meio ambiente pode suportar a continuidade dos sistemas de uso humano e a preservação dos recursos ambientais. O conceito de criticidade ambiental refere-se a situações nas quais a extensão e a velocidade da degradação já alcançaram o nível em que os atuais sistemas de uso humano são impedidos de ter continuidade, em virtude dos prejuízos que provocam à qualidade de vida, necessitando adaptações possíveis para atender às necessidades da sociedade.

Os conceitos de sustentabilidade ambiental e de criticidade ambiental correspondem a situações extremas. Entre elas estão fases intermediárias, definidas como comprometimento ambiental (*environmental endangerment*) e empobrecimento ambiental (*environmental impoverishment*). O comprometimento ambiental refere-se a situações em que a trajetória da degradação ambiental constitui uma ameaça a curto prazo (a esta e à próxima geração). Já o empobrecimento ambiental se refere a situações nas quais a trajetória da degradação ambiental representa uma ameaça a médio e longo prazos (além da atual e da próxima geração).

Buscando uma aproximação com o modelo metodológico proposto pela UGI



procurou-se detectar e definir a ocorrência de alteração ambiental no Pantanal Mato-Grossense e seu entorno. Essa determinação foi feita a partir de análise qualitativa dos processos degradacionais que ocorrem na área, utilizando-se técnicas de sensoriamento remoto, de documentação bibliográfica e cartográfica, e trabalhos de campo (terrestre, fluvial e aéreo) durante períodos de cheias e de vazante.

Indícios de alteração ambiental

Até o início dos anos 1970 não havia, no Pantanal Mato-Grossense, risco ou ameaça ambiental. Entretanto, o avanço da frente pioneira provocou a ocupação das terras altas que envolvem a depressão por meio da agricultura mecanizada. Cresceram as atividades industriais e a urbanização. A partir de então o Pantanal, ano após ano, precisa adaptar-se a novas condições ambientais, como consequência do recebimento de águas contendo excesso de sedimentos e de substâncias tóxicas procedentes das terras altas do entorno.

Atualmente o Pantanal mostra sinais de degradação do seu meio ambiente, porque as atividades humanas estão deteriorando os recursos hídricos e biológicos. A água apresenta alterações em qualidade e quantidade, e os poluentes espalham-se pela planície aluvial provocando danos ecológicos e econômicos.

O processo de erosão tem aumentado assustadoramente pelo desmatamento e pelo mais intenso uso da mecanização; o aparecimento de plantas invasoras pela prática intensiva de culturas temporárias tem intensificado o uso de herbicidas. O processo erosivo, aliado à dependência total do Pantanal ao sistema hidrográfico que o circunda, constitui uma das suas mais sérias ameaças. Em virtude

dessa dependência, o desenvolvimento econômico verificado no seu entorno agride a estabilidade dos diversos ecossistemas pantaneiros, tanto pelo progressivo assoreamento como pelo crescente despejo nos rios de resíduos domésticos, industriais, agropecuários e de garimpo.

Em consequência de dificuldades por que passa a pecuária pantaneira e da política de ocupação das terras no seu entorno, várias propriedades no interior do Pantanal estão sendo vendidas parcial ou totalmente. Observa-se o surgimento de uma classe empresarial com aplicações de técnicas modernas no uso da terra, geralmente sem se preocupar com as agressões ao meio natural. É o caso de diques, aterros e canais de irrigação com a finalidade de criar pastagens artificiais e tentar introduzir a cultura do arroz irrigado e da soja. A utilização de agrotóxicos está integrada ao sistema de produção.

Processos de alteração ambiental

A agricultura, a indústria e o garimpo, bem como o desenvolvimento urbano, comprometem a qualidade ambiental no Pantanal Mato-Grossense, em virtude dos processos degradacionais que provocam alterações ambientais. Os rios navegáveis vêm tendo suas condições modificadas em virtude do assoreamento e das mudanças nos leitos e de irregularidade das vazões. A água transporta fertilizantes e outras substâncias, encharcando os solos, cobrindo-os total ou parcialmente, e assim favorecendo ou comprometendo o crescimento das pastagens.

Processo de sedimentação

A queimada é praticada normalmente no Pantanal pelos fazendeiros. Na época da seca (agosto—outubro), as nuvens de fumaça elevam-se a ponto de impedir o tráfego aéreo normal. Por sua vez, o desmatamento é intenso, tanto nos divisores topográficos como ao longo dos canais fluviais. A derrubada visando transformar as áreas de vegetação nativa de cerrado em campos agrícolas tem provocado assoreamento das cabeceiras e aterro de leito dos rios, dificultando ou mesmo impedindo a reprodução de peixes. Tanto a queimada como o desmatamento vêm contribuindo para a redução de populações de animais silvestres e para a modificação de habitats naturais.

Grandes quantidades de sedimentos são carregadas das partes mais íngremes da bacia. O transporte desses sedimentos é contínuo e significativo. Segundo medições de descarga sólida, efetuadas pelo Departamento Nacional de Obras de Saneamento — DNOS, a produção anual média de sedimentos no Pantanal é a seguinte:

Ao atingirem as áreas mais planas, parte desses sedimentos é depositada nas margens dos rios, formando diques naturais que, consolidando-se com o crescimento da vegetação, passam a direcionar o fluxo das águas. Durante uma cheia maior, o rio rompe esses diques em pontos mais frágeis, passando a perder água por um defluente, que pode chegar a atingir outro curso de água, ou retornar ao leito original.

Contaminação e poluição da água

O garimpo, além de contribuir para o assoreamento dos rios, lança nos cursos da água o mercúrio, substância altamente tóxica. Quando atinge o sistema hídrico, o mercúrio é incorporado ao sedimento e à cadeia alimentar. Usinas de álcool são responsáveis pela poluição causada pelo vinhoto e pelas águas de lavagem de cana (com altíssimo DBO) que são lançados aos rios, chegando a eliminar totalmente os peixes dos cursos de água à jusante dos pontos de descarga.

O rio Cuiabá, que é um dos mais produtivos da região, encontra-se entre os mais

RIO	ÁREA DRENAGEM	DESCARGA LÍQUIDA MÉDIA	DESCARGA SÓLIDA TOTAL (t/ano)
PARAGUAI	363,500	1,702	6,844,843
TAQUARI	27,040	271	4,939,712
CUIABÁ	22,037	343	1,917,426
S. LOURENÇO	21,800	358	5,901,957
AQUIDAUANA	15,200	104	1,511,986
MIRANDA	11,820	77.8	1,403,428
ITIKUIRA	5,100	63.8	783,021
PIQUIRI	3,240	24.6	200,014

condenados pela degradação ambiental. A cidade de Cuiabá, implantada às suas margens, despeja-lhe grande volume de esgoto doméstico e efluentes industriais sem tratamento. As mesmas condições ocorrem no rio Paraguai pela cidade de Corumbá. Em vários outros rios a agricultura e os garimpos alteram a composição química da água e causam uma série de alterações físicas prejudiciais à vida aquática.

No Pantanal já se encontram instaladas grandes fazendas que se dedicam à pecuária e à produção de grãos, com uso de herbicidas e inseticidas. Análises conduzidas por vários órgãos de Mato Grosso do Sul já evidenciaram altos índices de agrotóxicos nas águas dos rios do estado. Exemplo é a grande mortandade anual de peixes no médio alto rio Miranda, entre Miranda e Nioaque, logo após a preparação das terras para o plantio de grãos. O plantio da soja ocorre no início das chuvas, coincidentemente durante a piracema, que é a época em que os peixes sobem os rios para a desova.

Implicações de mudanças ambientais futuras

Constata-se que os recursos e o meio natural do Pantanal Mato-Grossense são regidos por condições de equilíbrio e estabilidade vulneráveis. Há evidências, atualmente, de que o Pantanal poderá ser profundamente atingido por fatores, principalmente externos, capazes de provocar o desequilíbrio e a desestruturação do seu sistema produtivo e do seu meio natural. Isso porque o Pantanal é uma imensa bacia de pouca declividade em processo paulatino de acomodação, propiciando a retenção e a concentração de substâncias tóxicas. A estreita saída para o escoamento contribui para a extensão e a duração das inundações cíclicas. É um ambiente dependente do sistema hidrográfico das terras altas que o contornam, por isso sujeito às influências do processo de ocupação que lá se desenvolve.

O uso indiscriminado da água e dos solos, principalmente da borda do Pantanal, já

constitui uma séria ameaça aos recursos naturais, em especial à fauna pantaneira. A permanência ou intensificação desses efeitos, difíceis de serem quantificados, poderá significar a aceleração do processo de alteração ambiental, tanto no que se refere à paisagem pantaneira como nas formas de vida que caracterizam o Pantanal Mato-Grossense.

O presente estudo demonstra que em virtude do avanço da frente pioneira com subsídios oficiais para o plantio de grãos e a produção do álcool, alterações ambientais passaram a ocorrer de forma muito rápida no Pantanal, como consequência de mudanças do sistema socioeconômico do seu entorno. Apesar da diversidade dos sistemas produtivos, o Pantanal e a sua borda encontram-se na fase de comprometimento ambiental, apresentando situações em que a extensão e a velocidade da degradação (erosão na borda, assoreamento e poluição na depressão) constituem ameaças a curto prazo, necessitando de adaptações possíveis para deterem a continuidade do processo degradacional.

À medida que se processa a alteração ambiental pode-se prever uma rápida desagregação do sistema sociocultural. Para que esse sistema evolua sem se desarticular ou descaracterizar é necessário que siga os mesmos padrões de sustentabilidade ambiental que prevaleceram durante toda a história pantaneira até a década de 1970, e que as características básicas da natureza do Pantanal sejam preservadas. A exploração dos recursos naturais, tanto no Pantanal como nas terras altas da borda, deve ser compatível com as peculiaridades do meio ambiente e com a preservação de suas características. Portanto, para o Pantanal Mato-Grossense, a estratégia de desenvolvimento deve continuar fundamentada no conceito de sustentabilidade ambiental, compatibilizando a utilização racional dos recursos com a conservação do meio ambiente.

Maria Novaes Pinto é professora titular do Departamento de Geografia da Universidade de Brasília e pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq.

PÓS-GRADUAÇÃO

HIC

Em outras oportunidades, já se discutiram aspectos da pós-graduação em saúde em nosso meio (Gonçalves e Vanucchi, 1988; Gonçalves et al., 1988), quando se apreciaram questões mais gerais, como distribuição geográfica ou impacto para avanço da fronteira do conhecimento humano. O que se propõe aqui é reativar uma discussão sobre critérios e procedimentos que estão

caracterizando essa fase terminal, já tornada bastante freqüente, do aprendizado de terceiro grau e da formação de recursos humanos para a pesquisa, em nosso meio, neste último quarto de século, procurando-se evitar redundâncias com as observações paradigmáticas de Beiguelman (1987). Por não se referir a nenhuma instituição ou área em particular, enfocamos aspectos correntes em muitas delas. O que se pretende, em última análise, é, pragmaticamente, contribuir para melhorar o sistema existente de cultivo das vocações mais brilhantes para a pesquisa. Nesse esforço em direção ao generalizador, toma-se como pressuposto inicial a assertiva de Sérgio (1988), de que **ET** “é preciso desclientilizar, logizar e despartidarizar”

desburocratizar, desidiologizar a vida universitária, reconhecendo, nesta, especificidades, que, caracterizando sua identidade, distinguem seus procedimentos daqueles do exercício da cidadania na sociedade civil. Na medida em que esta precisa se pautar pela realidade partidária pluralista, aquela deve fazê-lo pela produção científica socialmente comprometida, mediadas por uma relação de complementaridade: vale dizer que, se a legitimidade social, a competência específica e o respeito pela liberdade criadora do pesquisador não podem ser tomados como oásis de equilíbrio na acidez desértica de subdesenvolvimento terceiro-mundista, também não podem ser asfixiados pela imobilidade setorial ou pela negligência para com sua existência. No dizer de Wanderley (1986), não se pode descuidar da “necessidade de se buscar uma visão da totalidade que apanhe as relações entre a universidade e as estruturas e os processos sociais da sociedade onde ela está inserida, que mostre como ela foi e está sendo produzida”.

Paradoxal e historicamente, inobstante, é de se registrar a natureza dita medieval da estrutura de poder que caracteriza as relações que se dão no interior da formação pós-graduada, já apodada, por alguns, de centralismo obscurantista: de modo geral, todos os atos burocráticos do mestrando/doutorando têm de ser ratificados pelo endosso do

O S P R O C E D I M E N T O S E P R E S -
S U P O S T O S D O S I S T E M A D E P Ó S -
G R A D U A Ç ã O P R E C I S A M P A S S A R
P O R R E A J U S T E S A P Ó S U M A A N Á L I S E
C R Í T I C A E U M A A M P L A D I S C U S S ã O
S O B R E A F O R M A Ç ã O D E R E C U R S O S
H U M A N O S P A R A A P E S Q U I S A .

NUNC

ilustração VICENTE MARTINEZ

AGUINALDO GONÇALVES
FLÁVIA MARIA SERRA GHIOTTO
PAULO CÉSAR T. VIEIRA



orientador. Exemplificadamente é curioso, mas o aluno de graduação compõe livre e exploratoriamente sua grade acadêmica e quando ele amplia seus conhecimentos e amadurece suas opções, chegando à pós-graduação, só pode fazê-lo mediante a referida autorização. A “autonomia” universitária gera numerosos mecanismos que se caracterizam pela implementação e instância de recursos apenas “inter pares”, fato que permite e legitima, por exemplo, a possibilidade já vivida de, após mais de cinco anos de convívio científico e pessoal, o orientador pedir o desligamento do orientando do programa de pós-graduação a semanas do prazo final para apresentação da tese!

Ao se admitir o conhecido e vivenciado no âmbito acadêmico entre nós, identifica-se como altamente improvável a reversão dessa realidade, a partir apenas de gestões eliciadas de cima para baixo, sem decorrer da mobilização dos interessados. Cumpre, pois, aos progressistas experientes instrumentalizá-los com informações que lhes permitam acessar fundamentadamente o sistema.

O acesso ao sistema

Como se tornar aluno de pós-graduação constitui-se na primeira questão controversa para o ingresso na academia. O esquema anterior de escolha direta e pessoal entre os dois diretamente envolvidos — orientador e orientando — vem sendo gradualmente rechaçado no país, embora ainda bastante em uso no exterior. Argumenta-se que o subjetivismo aí envolvido compromete a qualidade científica do processo. Na rea-

lidade, o extremo aumento da demanda vem exigindo formas mais sofisticadas e massivas para recusar, surgindo, então, mecanismos tão pleiomórficos de provas de seleção, como entre outros, formulação de projetos, cartas de recomendação, exames de conhecimentos, como se, pseudo-impersonalizados, camuflassem a escolha pessoal do orientador.

Ao menos dois aspectos fulcrais aí precisam ser discriminados. Por um lado, nenhum desses mecanismos, por mais perfeccionado que possa ser, substitui a inelutável atribuição da escolha pelo orientador: numa relação tão direta como essa que se estabelece, a empatia e o entendimento pessoais são absolutamente indispensáveis e não podem ser negligenciados ou camuflados na decisão inicial. Oliveira (1985) afirmou que essa relação constitui um mecanismo de transmissão de conhecimentos, perspectivas, valores, atitudes, conceitos e preconceitos a respeito do trabalho científico, básico para a socialização da atividade científica, estando a senioridade definida não pela idade cronológica, nem pelo nascimento, mas pelo mérito.

Mesmo numa fase tão tecnologicizada e compartimentalizada da prática científica em que vivemos, a natureza artesanal e personalizada de seu processo criativo impõe, antes de tudo o mais, profundo respeito pelas habilidades desenvolvidas nessa aventura a dois pelos caminhos da descoberta e exploração do novo. Como dizem Vieira e Hossne (1987), vale relembrar o princípio áureo de Claude Bernard: “Aqueles que podem apenas prejudicar são proibidos, aqueles que são inocentes são permitidos e aqueles que são

benéficos são obrigatórios”.

Ademais, os procedimentos mencionados, os mais usuais, não se subtraem a críticas bastante procedentes: o aluno que busca o mestrado, em princípio, o faz em demanda de qualificação técnica — vale dizer, se soubesse necessariamente proceder à formulação de projetos não estaria onde está; as cartas de recomendação, como seu nome está a conotar, devem recomendar e... habitualmente só recomendam pessoas brilhantes, dedicadas, operosas, notáveis, pois, se assim não for, o recomendado procurará outro recomendador! Por seu lado, a maioria dos ementários para acesso aos cursos de pós-graduação é constituída pela nominata de questões que serão estudadas no próprio curso.

Gradualmente, parece que vai se tornando consensual que esse processo se torne multifásico, até em decorrência dos imperativos da sua economicidade endógena, dado que em cada barreira vai se reduzindo o contingente de aplicantes. Assim, num primeiro momento, a divulgação pública de um perfil minimamente desejável dos candidatos, desenhado pelo colegiado do mestrado, permite a este melhor contextualização de expectativas e, certamente, redução do número de arrivas-tas, conduzindo a um primeiro estágio razoavelmente frutuoso; naturalmente, essa fase do processo seletivo pode se complementar com outros procedimentos que não impliquem presença física do candidato, como apreciação de carta de intenções ou a produção de um texto de delimitação de questões de interesse científico recortado na área de investigação a que pretende se inclinar. O deslocamento

dos candidatos já se daria numa fase numericamente compacta, em que se processaria a avaliação de conhecimentos específicos e a entrevista dirigida.

Uma última consideração, a esse propósito, envolve procedimento óbvio, porém de cardinal importância. Trata-se da necessidade da adoção pública e divulgação dos critérios eleitos, no sentido de que todos saibam que, independentemente dos resultados finais da escolha, acolhidos e preteridos submeteram-se às mesmas regras do jogo. Embora a procura da perfeição seja tão imperati-

universitária; vale dizer, o ato isolado da inscrição, baseado na ilusão do impersonalismo, torna-se um processo consciente de aproximação.

Bolsas de estudo

Bolsas de estudo são concebidas e implementadas para apoiar bons projetos de pesquisa (Gonçalves e Gonçalves, 1987), sobretudo os que conduzem ao doutorado, “que constitui o treinamento inicial mínimo para um carreira científica autônoma e produtiva” (Schwartzman, 1989). Auxílios sociais são concebidos e implementados para contribuir para

É bem verdade que, num processo absolutamente meritocrático, bons projetos desembocam na obtenção e renovação de suportes e incentivos, mas torna-se imprescindível não tomar a consequência pela causa, equívoco que até instituições de desenvolvimento científico podem legitimar, quando relegam bolsas de pesquisa (seja de aperfeiçoamento, mestrado ou doutorado) em detrimento de bolsas para cursos muitas vezes voltados essencialmente à formação de especialistas (dado que se caracterizam como cursos de especialização) e não para a formação de pesquisadores.



va ao cientista quanto a da verdade, normas razoáveis, ainda que não perfeitas ao todo num primeiro momento, são melhores que normas ótimas, porém não de domínio público. Ainda que este deva ser um princípio áureo em todas as atividades setoriais das sociedades livres e democráticas, é particularmente indispensável para a vida saudável de agências de fomento científico e centros de excelência para a formação de pesquisadores. Nesse caso, traz uma consequência prática apreciável: leva a uma atitude mais pragmática e realista dos candidatos, transformando a demanda pela pós-graduação numa busca pela vivência

o desenvolvimento social de grupos ou apoio pessoal para indivíduos conjuntamente em dificuldades financeiras. Ainda que se tratem ambos de conceitos claros e até organizacionalmente diferenciados, os primeiros provenientes de agências de fomento à ciência e tecnologia e os segundos de órgãos assistenciais, é extremamente comum a confusão entre ambos, julgando o aluno ser do âmbito das atribuições do professor assumir o papel paternal de diligenciar sua obtenção, ao invés de propor temas fustigantes ou instrumentalizar metodologias para o desenvolvimento de questões científicas.

Dificuldades operacionais existem, até porque muitas bolsas exigem, formalmente, o pré-requisito de “dedicação exclusiva à pesquisa” e aí pode residir a gênese do distanciamento do pesquisador para com o mundo do real, aquele onde se concretiza e opera a tessitura das forças e dos fatos sociais, cuja dinâmica não é de “dedicação exclusiva à pesquisa”. Outro risco embutido nessa prática é que, se realmente cumprida, faria com que não pudéssemos contar com pós-graduandos mais amadurecidos, dado que os valores das bolsas são calculados a partir de indicadores aplicados a salários de início de carreira.

Os créditos disciplinares

Correntemente, é muito difícil docentes e alunos procederem e entenderem os créditos disciplinares como fases de um processo longo, penoso, mas gratificante, de formação de recursos humanos qualificados para a pesquisa. Pelo contrário, já houve quem dissesse tratar-se de uma “corrida aos créditos”, onde o caudatário é tomado pelo cardinal, banalizando-se seus respectivos conteúdos e essencializando sua contabilidade. De fato, é bastante infrequente conseguir-se detectar uma racionalidade técnica como arcabouço de sustentação para a maioria dos elencos de disciplinas cursadas. E nesse aspecto o processo circular cumulativo do autoritarismo se realimenta: o oferecimento das disciplinas e seus conteúdos temáticos, metodologias pedagógicas, referências bibliográficas constituem decisão absolutamente intransferível do docente responsável, que se torna o senhor da disciplina, sem maiores responsabilidades da unidade universitária que o permite, de tal sorte que viagens, impedimentos ou ... indisposição daquele elemento descontinuam a ministração da mesma.

Curiosamente, esses são fatos constatados em universidades estatais! Nas privadas, o contexto facilmente se complica, pois há que conciliar o inconciliável, na medida em que o fator lucro não pode, de modo algum, ser negligenciado.

É bem verdade que essa caricatura é provocativa, não sendo, por nenhuma razão, representativa da realidade universitária brasileira. Inobstante, ante o risco de sê-lo, importa advertir.

Na área aplicada, a coisa pode ser ainda mais séria, pois a disciplina de pós-graduação *stricto sensu* pode, no fundo, não passar de uma pretensa super-residência, que, galhofamente lembra a mulher maravilha, que, ao assim pretender-se, se descaracteriza como mulher e como maravilha! Trata-se de séries de casos clínicos que são discutidos em seus minudientes e rarissimamente “filatélicos” diagnósticos diferenciais, mas que, para vê-la, o pós-graduando precisa competir com o quartanista, o interno, o residente, o preceptor e, eventualmente, até o docente.

A não se descuidar, a propósito, é uma consideração para com as disciplinas ditas obrigatórias, isto é, aquelas que conformam o núcleo básico considerado indispensável para a área de conhecimento em que se trava a pós-graduação. Dada, portanto, a importância intrínseca que as distingue das demais, precisam ser oferecidas em quantidade suficiente para que não impeçam a realização flexível e pertinente da formação do mestrando/doutorando. Nesse sentido, o cuidado na escolha de sua formação temática, na frequente periodicidade de seu oferecimento e na adequação de seu formato pedagógico torna-se absolutamente prioritário no rol de atribuições que constituem o dia-a-dia do corpo técnico dirigente da normalização e implementação da pós-graduação.

Exame de línguas

Pouco há a discutir quanto ao mérito: ninguém há de objetar que para o pesquisador poder ler, atualizar-se, conhecer seu universo, precisa ter acesso a periódicos de

circulação e linguagem internacionais. De considerarem-se são apenas alguns aspectos operacionais:

a) Quais idiomas escolher? A aparente imprescindibilidade da língua inglesa parece inquestionável. A questão surge em decorrência à segunda a ser exigida. Naturalmente, aqui parece que sua identidade deve ser ditada pela natureza da área técnica em que o curso se insere, não se esquecendo, porém, que, como sabem todos aqueles que militam com a questão, algumas línguas, sobretudo latinas, mesmo que atualmente distintas, têm origens comuns e sua tradução/versão, sustentada numa lógica de aparências, pode se dar sem muita propriedade.

b) Quando aplicar? O argumento acima reitera a necessidade de sua execução o mais precoce possível, segundo alguns, até mesmo durante o primeiro semestre do curso, embora em numerosos centros ainda se o faça após a integralização dos créditos disciplinares.

c) Quem aplicar? Em certos locais, constitui prática corrente atribuir-se a incumbência a colegas que tenham estudado ou trabalhado em país onde o idioma em tela seja oficial. Às vezes nem isso: basta voluntariar-se ou aceitar a indicação “inter pares”! Embora esse procedimento possa encerrar o aspecto potencial positivo de permitir avaliação não só da adequação lingüística do exercício, mas também sua propriedade na matéria de atuação, há o risco de repetibilidade dos mesmos quesitos, como em qualquer outra atividade centrada em pessoas e não em processos. Registra-se tendência contemporânea de delegar tal

execução a institutos de idiomas que lidam profissionalmente com esse tipo de demanda, decisão esta indubitavelmente mais adequada, principalmente tendo-se em conta possível segundo momento em que haja interesse para estudo no exterior e, assim, já se disporá da devida credencial.

Uma sugestão final a respeito, colhida entre alunos pós-graduandos e, portanto, de importante registro, dado resultar legitimamente de necessidade sentida, é em relação ao papel mais ativo que as unidades universitárias podem tomar em relação ao treinamento da suficiência em línguas. Dada a inexistência, natural, de cursos de idiomas em temáticas técnicas específicas, os docentes mais experientes poderiam se dispor a orientar ou assessorar iniciativas nesse sentido, no âmbito de sua atuação, contribuindo, assim, para minimizar o espontaneísmo ou autodidatismo dos ensaios de tentativa e erro encontráveis em campo.

Exame de qualificação/ Defesa pública da tese

Da observação de vários procedimentos a respeito, disponíveis em nosso meio, que vão do exame de qualificação como forma de familiarização com a defesa pública da tese e esta como um ritual repetitivo, um modelo que parece ser bastante interessante consiste em:

a) Entender o exame de qualificação como uma prontidão, uma suficiência do aprendido na área. Nesse sentido, poder-se-ia constituir uma listagem de algo como vinte temas básicos. Para

que à capacidade de síntese se some a de aprofundamento, tais temas podem ter apensos a sua enumeração um corte para uma questão específica que nele está contido. Assim, por exemplo em saúde coletiva, um tema poderia ser “Epidemiometria — construção de curvas de Nelson de Moraes”; em Educação Física, “Biologia do Movimento — Microtraumatologia”; em Dermatologia, “Estrutura epidemiológica da hanseníase — Aspectos bioquímicos dos fatores ligados ao agente”. Tais temas seriam de conhecimento público, cabendo ao candidato sua escolha em 24 a 48 horas antes da exposição verbal para poder proceder, com tranquilidade, à sistematização final de seu material já previamente preparado. Sugestão colhida a respeito consiste na consideração que o elenco dos vinte temas a constituir o conteúdo do exame de qualificação poderia ser dividido em dois segmentos: o primeiro, correspondendo a, digamos, três quintos do total, composto a partir das disciplinas obrigatórias do curso, tornando-se, assim, único para todos os profissionais inscritos no programa; o segundo, complementar em extensão, seria variável, formulado pela área de concentração do aluno. Evidentemente reajustável com os avanços das concepções e dos conhecimentos técnicos, tenderia a constituir uma nominata estável para as diferentes estruturas do conhecimento existentes no interior da unidade universitária.

b) Implementar a defesa pública da tese bifasicamente. Num primeiro momento, os membros da banca entrevistariam individualmente o candidato

to, apresentando-lhe verbalmente suas apreciações sobre o exemplar recebido da primeira forma da tese, enviando, a seguir, parecer escrito à comissão de pós-graduação acerca da conveniência, ou não, da realização da seção pública de defesa, ou condicionando-a à satisfação de algum pré-requisito julgado impostergável. Em condições normais, essa se efetivaria durante um prazo não muito curto que impedisse reajustes e nem muito longo que permitisse solução de continuidade. Talvez algo variável de seis para doze meses, no máximo, a depender das diferentes realidades locais. A seção de defesa seria, então, a oportunidade de o candidato demonstrar agilidade intelectual para incorporar contribuições anteriormente não descortinadas, e sua firmeza para recusar improcedências. Uma possível alternativa para essa dinâmica, caracterizada por uma coordenação de intercâmbio nacional, já foi apresentada em comunicação anterior (Gonçalves, 1987), embora se conheça à saciedade a coesão dos grupos específicos na defesa de suas prerrogativas.

De fato, as reservas que se têm ouvido acerca desse modelo não têm sido de todo consistentes. Argumenta-se, por um lado, que pode ser muito tenso, ansiogênico mesmo; ora, já dizia Tancredi (1979) que a ansiedade é uma forma “saudável” e defensável de reação do homem moderno diante do novo. Áreas interdisciplinares têm reunido vozes que apontam dificuldades conceituais e operacionais para a formulação do temário dos assuntos gerais da área! Exatamente, é óbvio, para tais situações o

modelo pode ser particularmente salutar, na medida em que possa se constituir na exata oportunidade de produção de discussões e convergências para a definição do universo temático setorial.

Aparentemente o mesmo equívoco seria o móvel de outra ordem de argumentos que aportam em comum o fato de rechaçar a aplicação da proposta para centros universitários onde as disciplinas cursadas sejam muito heterogêneas ou recentes, a prenunciar eventual fragilidade para adequada eleição da temática central: a qualificação seria exatamente um possível momento frutuoso para superação dessa limitação potencial.

Finalmente, há os que defendem a referida prova como uma prévia da defesa de tese, seja no sentido de prevenir surpresas desagradáveis na sessão pública, seja para ampliar ou aprofundar as abordagens propostas e trabalhadas ou, por último, seja como oportunidade para socializar ou coletivizar a discussão prévia do conhecimento a ser gerado. Como se observa, estão tais argumentos na direção da defesa da apresentação bifásica da tese e não contra. A menos que incorporem as críticas já anteriormente mencionadas e apreciadas sobre o exame de qualificação sob discussão.

Evidentemente, outros aspectos, igualmente ou mais relevan-

tes, permanecem quiescentes, merecendo abordagens menos perfunctórias. É o caso, por exemplo, da extensa duração que mestrados e doutorados podem atingir, excédendo, não raramente, os dois dígitos. As exigências de número máximo de orientandos para cada orientador também precisam ser revistas realisticamente. É habitual encontrarem argumentos que enlaçam as duas questões mencionadas acima, segundo uma relação de causalidade: a primeira circunstância ocorreria por não-observância da segunda. Mais ainda, a pequena quantidade é que garantiria a boa qualidade.

Atreve-se, inobstante, constatar o inverso, no sentido de que é da quantidade que surge a qualidade! Aparentemente, por maior que seja a dedicação do orientador, não é sempre a maior parte que vem se tomar cientistas da clareza, alguns se quedam no rés-do-chão e a maioria na mediocridade. À parte o simplismo do reducionismo, quantos mais são treinados, maiores as possibilidades de avanços. Além do que, admitamos, para um docente realmente em regime de tempo integral e dedicação exclusiva ao ensino e pesquisa, já na maturidade mínima de sua evolução intelectual (correspondente ao patamar de assistente doutor), a orientação simultânea de, no máximo, quatro ou seis orientandos parece ser

muito pouco, se tomada como regra inapelável.

Também de se destacar são os julgamentos institucionais que se procedem a respeito dos diferentes programas e que uma vez exarados passam a assumir o papel de instrumentos balizadores da qualidade e adequação dos mesmos, não se subtraindo ao todo, de possíveis vieses decorrentes de influências regionais, ideológicas ou de rede de influências. Retoma-se, assim, mais uma vez, a velha questão de quem fiscaliza o fiscal, tão pertinente ao trato do problema em tela, sobretudo quando se tem em mente que cientistas bem-sucedidos, habitualmente, são vistos como pessoas bastante autodefensivas, não só para si, mas sobretudo para seu grupo, o que os leva a ser considerados por alguns como corporativos, competitivos, centralistas ou egoístas.

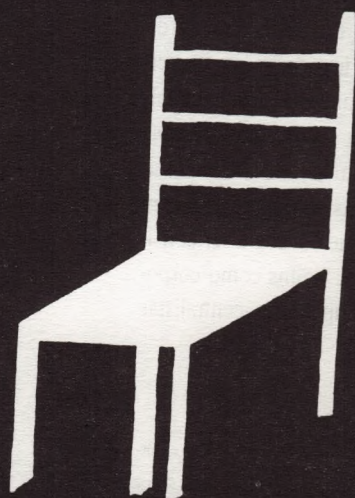
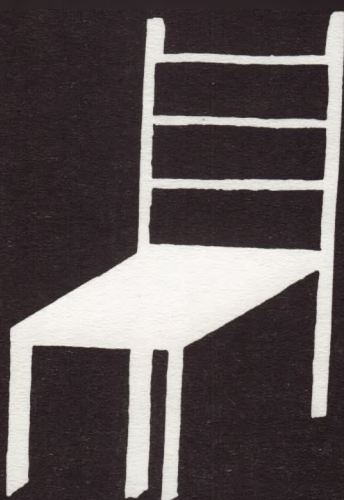
Aguinaldo Gonçalves é orientador externo na pós-graduação da Faculdade de Ciências da Saúde (UnB) e professor-adjunto da Faculdade de Educação Física da Unicamp.

Flávia Maria Serra Ghilotto é professora da Faculdade de Educação Física de Sorocaba e da Universidade São Judas Tadeu.

Paulo César T. Vieira é bolsista de aperfeiçoamento da FEF/Unicamp.

Referências bibliográficas

- BEIGUELMAN, B. "O ensino da pós-graduação". *Conferência, 39ª Reunião Anual da Soc. Bras. Progr. Ciência*. Brasília, 1987.
- GONÇALVES, A. "Vestibular específico para a Educação Física: subsídios para uma decisão". *Rev. Bras. Ciências do Esporte* 8 (2 e 3), 1987, pp. 181-184.
- GONÇALVES, A. e GONÇALVES, N. N. S. "Desenvolvimento científico fomentado pelo CNPq no Brasil em dermatologia: análise de uma série histórica trienal". *Anais Bras. Dermatol.* 62 (5/6), 1987, pp. 337-344.
- GONÇALVES, A.; ALBUQUERQUE, R. H.; LINS, M. C.; NEIVA, D. S. e SOUSA, G. F. "Avaliação exploratória de atuação bienal do Programa Integrado de Doenças Endêmicas do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - PIDE/CNPq". *Rev. Inst. Med. Trop. São Paulo*, 30 (2), 1988, pp. 109-117.
- GONÇALVES, A. e VANUCCHI, H. "Aspectos da produção científica na área de nutrição no Brasil — análise do biênio 1984-1985, fomentado pelo CNPq". *Ciência e Cultura*, 40 (10), 1988, pp. 1015-1018.
- OLIVEIRA, I.B.A. *Ilhas de competência. Carreiras científicas no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- SCHWARTZMAN, S. "Ciência e tecnologia na Nova República". *Ciência Hoje*, 9 (50), 1989, pp. 62-69.
- SERGIO, M. "O dirigente desportivo". *Rev. Bras. Ciências Esporte*, 9 (2), 1988, pp. 35-39.
- TANCREDI, F. B. *Aspectos epidemiológicos do consumo de medicamentos psicotrópicos pela população de adultos do Distrito de São Paulo*. Dissertação de mestrado, Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, 1979.
- VIEIRA, S. e HOSSNE, W. S. *Experimentação com seres humanos*. São Paulo, Moderna, 1987.
- WANDERLEY, L. E. W. *O que é universidade*. São Paulo, Brasiliense, 1986.



O VELHO NA UNIVERSIDADE

UM RELATO DE EXPERIÊNCIA NO VELHO MUNDO

ALTAIR MACEDO LAHUD

O idoso precisa ser respeitado e ter oportunidade de ocupar espaços nos quais tem plena condição de dar e receber; longe de posturas estereotipadas e preconceituosas.

Os avós desenrugam-se nos anfiteatros... O auditório está atento... Alguns tomam notas, outros escutam... Na aparência, nada mais que o banal... mas estes estudantes não são como os outros. Seus rostos testemunham uma vida já "bem-vivida". Eles não estão lá para receber um diploma, nem assegurar um futuro profissional. Eles vêm pelo prazer de aprender... A formação hoje é uma viagem tão longa quanto a vida. Eles são sempre mais numerosos.¹

Em 1991, efetuei estágio na Europa como parte intercalada no currículo do curso de pós-graduação da Universidade de São Paulo — USP. Obtive o que se denomina "bolsa sanduíche" (CAPES/MEC), que significa, como na imagem que a palavra induz, fazer primeiramente uma parte do curso no Brasil, "recheá-lo", num segundo momento, com estudos, estágios e pesquisa no exterior e, no retorno, completar o programa da pós-graduação do curso de origem, apresentando e defendendo a tese. Foi o que fiz. Com esse privilégio, conquistado após estudos teóricos no país sobre o fenômeno da velhice, pude, no exterior, visitar, observar e analisar o discurso e a

prática em instituições educativo-culturais preocupadas com a "terceira idade": universidades da terceira idade, assim chamada por Pierre Vellas. Essa denominação, no entanto, tem se alterado pelo termo "toda idade", "universidade do tempo disponível", "para todos", "inter-âges", "da cultura permanente", etc., ao que o fundador da mesma crítica, julgando "inutilmente pudicas... arriscando perder de vista a missão inicial dessa universidade". George Fargeas defende a alteração do nome, dizendo que a mudança "corresponde a uma realidade social", pois recebe muitas mães de família ou pessoas disponíveis, e que "a mistura das idades e das culturas é benéfica"; René Frenzt diz que "envelhecemos em todas as idades da vida" e que "a mistura das populações permite evitar a idéia de gueto".²

ilustração

VICENTE MARTINEZ

O nome, na realidade, não me parece o mais importante nesse assunto. O que preocupa é a postura estereotipada que a sociedade em geral, e em especial a brasileira, cunhou para a velhice, bem como a forma de organização dos órgãos com ela preocupados.

Os tabus vêm sendo, aos poucos, derrubados por estudos aprofundados dos fenômenos, mas a velhice permanece pouco considerada, aquém do desejado como objeto de análise e pesquisa, principalmente no ângulo socioantropológico e menos ainda estudada na visão da antropologia do imaginário.

O homem,³ este “neóteno neguentropo”,⁴ este “sistema aberto”,⁵ tem sido estudado, numa predileção dos antropólogos, na infância e adolescência — o que se louva e almeja a continuação necessária —, porém, a atenção dispensada à velhice tem-se resumido a algumas raras experiências, nem por isso diminuídas de importância; sem notícias da sua consideração, na visão que enfoco na tese, na antropologia do imaginário como um aspecto na totalidade “transdisciplinar”.

Infância e adolescência talvez sejam mais simpáticas como fenômenos a pesquisar, lembra Gutton;⁶ digo que a preferência pode resultar por envolverem essas fases da vida a evidência mais provável da esperança do porvir; mas convém não esquecer que o mesmo homem, menino de pele rosada de antontem, homem adulto de articulações fortes e hígidez muscular de ontem, pleno de alegria, vigor e planos, é hoje o homem velho! É um velho, mas continua ainda um

homem e, como tal, precisa ser considerado e estudado na sua busca eterna da completude — como um “neóteno” que se desarmônica e harmoniza-se sempre de maneira contínua.⁷

Considerando, ao lado dessa situação, a curiosidade em saber como o idoso, professor aposentado que vive em Brasília, sente o passar do tempo e a angústia da morte, escolhi realizar a pesquisa sobre esse pano de fundo: a velhice. Tendo a Teoria do Imaginário de Gilbert Durand⁸ a preocupação em dominar a angústia temporal, e tendo sido criado por Yves Durand, sobre essa teoria (a heurística culturalanalítica), o teste A.T.⁹ (Arquétipo Teste de Nove Elementos),⁹ instrumento capaz de mapear imagens (de vida e de morte), debruçei-me sobre o assunto. Com essa intenção e com o apoio teórico explicitado, realizei a pesquisa que ofereceu os dados (as imagens da vida e da morte) para a análise da estrutura antropológica do “grupo em fusão”¹⁰ de idosos e o traçado da sua paisagem mental a ser considerada numa organização — organizacionalidade antropolítica.¹¹

Assim preparada, segui para o estágio nas universidades da terceira idade na Suíça e na França onde, além da consulta em documentos oficiais, programas, regimentos e obras escritas em geral, colocados ao meu dispor nas várias bibliotecas das casas visitadas, *in loco* pudemos presenciar e participar de atividades, interagir com alunos idosos (e não-idosos), dirigentes, professores e funcionários das mesmas.

Na Suíça, na Fondation de

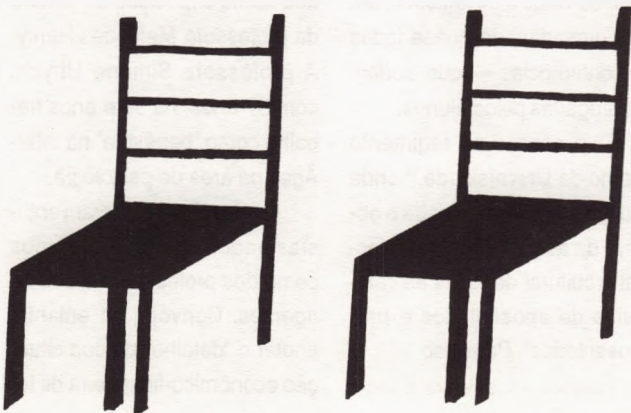
L'Université Du 3e Âge — Uni 3 — criada em 1975, seguindo o traçado da primeira universidade da terceira idade, em Toulouse, que se tornou internacional —, os idosos, adeptos dessa nova maneira de ocupar o tempo livre, têm a possibilidade de “soltar suas vozes”, além dos limites, “por novos conceitos sociais e culturais”. A “Uni 3”, de Genebra, reúne os mais velhos da cidade, que ainda estão abertos a novos interesses e ao aperfeiçoamento dos seus conhecimentos, ávidos de contatos humanos e de um espaço onde possam se expandir.¹² Nessa instituição, organizada para a terceira idade, conversei com o professor “*monsieur*” G. Lambert Lamond — com quase noventa anos de idade, encarregado da informação e da colaboração da Uni 3 com os organismos internacionais, dos quais a sede está em Genebra (ONU — BIT — OMS) —, que, afirmando falar em português na nossa próxima entrevista na Suíça em anos vindouros, nos informou sobre seu pessoal discente, docente, “benévolo” e administrativo; nos documentos apresentados pela sua secretária, madame Friedlich, conheci a organização e o registro do desenvolvimento das atividades da Uni 3.

A Universidade da Terceira Idade de Genebra, onde fui recebida para estágio, atende a uma elite de idosos sadios, genebreses ou não (não somente suíços), de uma classe privilegiada que, na aposentadoria, pode usufruir e pagar individualmente pelas atividades em que se inscrevem. Por outro lado, a Uni 3 conta com um grupo de “benévolos” — pessoas também

já com tempo livre, formação especializada em várias áreas do conhecimento, ou em atividades que exerceram por muitos anos e da qual têm um conhecimento ímpar — que gratuitamente participam, integrando-se às conferências programadas, aos ateliês, às oficinas, às visitas, dentro e fora da cidade e do país, às comissões, aos projetos de pesquisa.

A Uni 3 de Genebra mantém relações estreitas com as outras instituições similares da Suíça, por intermédio do Comitê de Ligações das Universidades Suíças da Terceira Idade (criado em 1980 por três universidades: de Genebra, de Neuchâtel e de Bâie). Mantém também ligação com L'Association Intercantonale des Universités du 3e Âge (AIUTA), fundada em 1977, composta por quatorze países. No seu planejamento, inclui e efetua na prática atividades como: conferências nos anfiteatros da universidade, abertas ao público em geral, que pode participar, mediante pagamento de ingressos. O número de participantes está limitado ao número de poltronas na sala, e a prioridade da ocupação destas é dos alunos matriculados na Uni 3 — portadores de carteirinha da universidade.

Em um prospecto da Uni 3, encontramos o que sintetiza sua ação: “Você, que atingiu a idade da aposentadoria, como utiliza, com proveito, o tempo de que dispõe?” Logo após a essa pergunta dirigida às pessoas aposentadas, encontramos: “Para ajudá-lo, a Fundação da Universidade da Terceira Idade oferece-lhe: conferências (e aí arrola horário, local, número de vagas e caracterís-



ticas das atividades: artística, econômica e social, histórica, literária, médica, religiosa, filosófica e científica); grupos e comissões: arte e música, etnografia, história, informática, informações literárias em línguas estrangeiras, informações científicas e técnicas, clube de domingo, comissões sociais e de saúde; excursões ocasionalmente fora do *canton*; visitas comentadas a diversas instituições, museus e empresas de Genebra e cursos universitários com inscrição “gratuita” em todos os cursos abertos aos idosos. Diz ainda o prospecto que a Uni 3 permite: “alargar seus conhecimentos, manter seu espírito atento, distraí-lo, proporcionar novas relações e melhorar a qualidade de sua vida”. Ainda no referido *folder*, registra-se que: “Graças ao valor dos seus programas, as universidades da terceira idade conhecem um sucesso crescente”; a seguir pergunta: “Por que você não aproveita também?” A Uni 3 de Genebra está aberta para você: não hesite em se inscrever! Idade mínima: 60 anos; preço da cotização: 65 francos por ano”. O prospecto inclui endereço, telefone e horário de atendimento para a inscrição.

A Uni 3 distribui ainda panfletos, que apresentam as programações das citadas atividades, explicitando os horários, datas, professores, locais. É importante anotar que todas as conferências são gravadas e as fitas colocadas à venda.

Quanto à parte do estágio realizado na França, interagi com a Université Inter-Âges Du Dauphiné, no início chamada Université du Troisième Âge de Grenoble. Criada por Louis Moreau, em 1976, atualmente conta com quase quatro mil adeptos e

mais de sessenta atividades diferentes;¹³ funciona, quase unicamente, graças aos “benévolos” e está organizada com uma secretaria e uma tesouraria. Encontra-se nos programas impressos do ano de 1991 e 1992 o oferecimento de atividades para os idosos: conferências, cursos e atividades livres gratuitas, assim como cursos pagos e a oferta de cursos de línguas, grafologia, história da pintura, jardinagem, psicologia, informática e, entre as atividades livres, aperfeiçoamento em idiomas (alemão, espanhol, esperanto, italiano, latim e grego), literatura inglesa, apicultura, arte floral, astronomia, botânica, cartografia, cinema, coral, comunicações e correio (história), conto (aplicação prática), costura, história de Dauphiné, geografia, geologia, história, leitura, leitura labial, lingüística e toponímia, matemática, ateliê de memória, história da música, filosofia, ortografia, utilização das plantas, reflexões intergerações, história das religiões, ciências (amigos da) e escultura sobre madeira. Também entre as atividades programadas: visitas e passeios culturais.

Na Universidade Inter-Âges de Grenoble, funciona uma biblioteca que, além do acervo relacionado aos cursos, possui um setor de vídeo e os registros, em fitas gravadas, de quase todas as conferências — que podem ser alugadas pelos alunos.

Tive acesso ao regimento interno da Universidade,¹⁴ onde seu artigo primeiro registra o objetivo da associação: “... intelectual e cultural de todas as categorias de aposentados e pré-aposentados”. Para isso

a associação organiza o aten-

dimento e a informação dos aposentados e aposentáveis, desejosos de participar nas atividades propostas; ... coloca em contato com os organismos concernentes as pessoas idosas (ou inativas), manifestando um interesse pelas atividades socioculturais; ... colabora com o Centro Pluridisciplinar de Gerontologia — CPDG na pesquisa e no exercício da pedagogia; ... desenvolve todas as atividades consoantes ao seu objetivo; pesquisa a participação do CPDG e de outras universidades de Grenoble, assim como de todos os outros organismos de sua escolha; ... procura os recursos financeiros úteis ao seu funcionamento, gere as receitas e despesas. Compõem a associação: membros ativos, benfeitores e honorários.¹⁵

Nessa universidade Inter-Âges, entrei em contato com alunos idosos, professores e dirigentes. Em entrevista com madame Ravanat — aluna que começou na Inter-Âges com 75 anos, na oportunidade da visita com mais de 80, que, após vinte anos de atividades no comércio, agora pinta com entusiasmo — escutei da mesma: “neste ano eu farei muito progresso”; e madame Jeanme Hue, que em 1991, ano da realização do meu estágio na Universidade, tinha 93 anos e estava sendo homenageada numa exposição de pintura da professora Mercedes Henry. A professora Simone Ulrych, com 87 anos, há sete anos trabalha como “benévola” na Inter-Âges na área de psicologia.

Os depoimentos foram entusiasmados, tanto dos alunos como dos professores e dos dirigentes. Convém, no entanto, anotar o “detalhe” da boa situação econômico-financeira de to-

dos.

O CPDG, ligado à Universidade das Ciências do Homem e da Sociedade, no seio da Université Pierre — Mendes — Grenoble/France (Ciências Sociais), foi criado em 1972

tendo como missão essencial a formação e a pesquisa em gerontologia na ótica pluridisciplinar. Por um *approche* global e coerente do envelhecimento e da velhice, ele se esforça em contribuir na renovação das idéias e das práticas no seu domínio.¹⁶

O CPDG é gerido pela universidade e seu conselho de orientação é formado metade por universitários e metade por profissionais de ação gerontológica (médicos, psicólogos, assistentes sociais, responsáveis da ação social). O ensino é efetivado com a colaboração de numerosos *vocataires*, elemento primordial do funcionamento do centro, que desenvolve também atividades de pesquisa, de orientação e de estudos. No centro existe, à disposição do público (o que utilizei em larga escala), um serviço de documentação sob a orientação de uma "documentalista". O essencial da atividade do CPDG "é a formação de profissionais para trabalhar junto às pessoas idosas", em todos os setores dessa especialidade, "e dos responsáveis da ação médica e social. Preocupa-se igualmente com a formação dos futuros e novos aposentados, com o objetivo de educação e de prevenção".¹⁷ Para tal, o CPDG organiza seus programas em seções, endereçadas ao atingimento de objetivos específicos, como conhecimentos, instrumentos metodológicos, dinâmica relacional e institucional,

formação pessoal, e seções endereçadas a todo o tipo de pessoa ligada à vida quotidiana de idosos, ou que exerça, profissional ou voluntariamente, tarefa relacionada com o idoso.

No centro, por meio das orientações da professora Marie Annick De La Batie e da "documentalista" Sylvie Raphay, tive, durante o estágio, a oportunidade de verificar o seu funcionamento, bem como consultar os documentos que registram a aparição das universidades da terceira idade, na França: "sua criação, por Pierre Vellas, em Toulouse em 1973, bem como sua multiplicação rápida nas cidades universitárias ou não".¹⁸

Registro, assim, o resultado do meu estágio nas instituições educativo-culturais, de pesquisa, ensino e lazer, com o intuito de divulgar, de dividir com os leitores essa experiência, esperando que essa leitura possa trazer alguma informação útil para aqueles que também se preocupam com a velhice. Claro fica que a realidade relatada é "estrangeira", pertence a um outro mundo, ao velho mundo europeu.

Oportuno registrar aqui as louváveis intenções de melhoria da qualidade de vida dos idosos também no nosso país, sempre observando que tudo o que se fizer pelo idoso é ainda pouco e é urgente maior consideração.

Conselhos do idoso oficializam-se e universidades já incluem, entre suas tarefas, atividades com velhos. Recentemente, para nossa satisfação, foi criado, no Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares (CEAM), na Universidade de Brasília (UnB), o Núcleo de Estudos e Pesquisa da Terceira Idade

(NEPTI). Essa é uma atitude sensata que merece respeito, admiração e participação efetiva. Várias atividades já se desenvolveram no núcleo, mesmo em sua fase anterior à oficialização.

Talvez seja desnecessário lembrar, mas mesmo assim lembro que o importante não é o quantitativo que se possa atingir com a elaboração de programas de atividades, mas, como afirma Pierre Vellas, o que interessa é "com eles efetuar pesquisas sobre o que seria útil fazer com o número maior";¹⁹ e, como escreve G. Fargeas, defendera a integração dos velhos em pesquisas efetuadas por professores universitários numa intergeracionalidade.²⁰ O que se deseja é a integração, a atitude dinâmica construtiva, e não passiva, do velho na universidade, como bem sugere Jacqueline Lamoreaux ao dizer que "se a gente não traz nada, a gente não recebe nada. Não se contentar em consumir, mas também ser capaz de dar um pouco de seu tempo, tornar-se útil, dividir um saber, são igualmente razões de vir a uma universidade Inter-Âge. (UIA)",²¹ ou, como prefiro, a um espaço cultural formado com idosos em uma universidade.

Chamamos a atenção para o "com" idosos e não "para" idosos, o que denuncia a intenção de trabalho conjunto, não de oferta, mas de criação, construção e inovação. Foi nesse sentido que realizei a pesquisa para conhecer os simbolismos emergentes do grupo, com o qual utilizei o teste A.T.-9. Conhecer as imagens da vida e

da morte do grupo pesquisado dá a possibilidade de — de forma holonômica, reparadigmatizada, respeitando suas imagens-desejo — ir cotidiana e permanentemente construindo o espaço (o núcleo) cultural com os idosos de Brasília, permitindo-lhes trânsito livre, integração ampla e simbiose nas atividades curriculares e co-curriculares da universidade, que deverá se preocupar em condicionar os meios do envolvimento dos idosos no seu espírito acadêmico já formado, mas com a possibilidade de constante refazimento. Um espaço na universidade, destinado ao convívio participativo, “pertencente”,²² interacional e intergeracional dos idosos com a comunidade acadêmica: a idéia da organizacionalidade antropolítica com idosos; um espaço cultural, não apenas localizado fisicamente na universidade, mas inserido no contexto universitário; uma idéia organizada com as mediações simbólicas, que prestigie uma nova clientela, os alunos velhos (os idosos).

Nada impede que esse espaço cultural se preocupe também com o “planejamento indicativo”²³ de atividades culturais e de ensino, na medida em que, como núcleo temático, cumpra seu objetivo na estrutura organizacional da universidade, completando ou complementando as lacunas porventura deixadas ou encontradas nos currículos regulares dos cursos relacionados ao tema. A preocupação, no entanto, não deverá ser com um diploma. A referência às brechas curriculares não significa que, numa avaliação crítica precipitada, considere os currículos falhos. Mas, consciente da evolu-

ção dos conhecimentos nesta época e da burocracia que quase sempre impede ou emperra sua alteração no sentido desejado e necessário, considero a possibilidade de por meio de um núcleo, ou espaço cultural, a universidade (com as atividades de ensino, pesquisa e extensão) continuar no cumprimento de suas tarefas, agora preocupada com os “mais vivos”, com os velhos.

Talvez possamos aproveitar, a exemplo da Uni 3, as atividades já planejadas e em desenvolvimento na universidade, abrindo a possibilidade e a permissão para que os idosos matriculados no espaço cultural, ou núcleo da terceira idade, participem dessas atividades pela apresentação de “carteirinha”.

Para tal, naturalmente, há a necessidade de um acordo entre aqueles professores, conferencistas, pesquisadores de toda a universidade, dispostos a terem em suas atuações acadêmicas (didáticas, de investigação e de estudo) a presença e a participação dos alunos - mestres - pesquisadores idosos.

Concluo que a preocupação da universidade com os velhos, seu envolvimento na questão, por meio das suas precípuas funções, representa a satisfação de um desejo importante para a sociedade, porque

em todas as idades da vida existem competências que podem ser aumentadas, porque é quando se cessa de aprender que se começa a envelhecer; porque se investir num projeto é continuar a se sentir útil. Por outro lado, as pessoas idosas possuem um grande número de competências, as quais seria verdadeiramente pena não aproveitar.²⁴ Na África, quando um velho morre, diz-se que é uma biblioteca que desaparece...²⁵

Portanto, é importante, além de trabalhar novos conhecimentos com os alunos velhos, ter dos mesmos as recordações que fizeram a história; ter ao

vivo, na voz do protagonista ou observador direto dos fatos passados, a notícia lembrada, contada, talvez com a dificuldade de uma pronúncia cansada, para o registro na memória também dos mais novos. São os velhos, arquivos vivos, a se deixarem, com prazer, folhear; os idosos gostam e precisam falar, participar, “pertencer”. É a oportunidade de ainda viver.

Fotografemos ou fotocopiemos as páginas amareladas pelo tempo desse arquivo, peça valiosa de antiguidade ímpar, que se abre a nós, e ao lado disso demo-lhes a oportunidade de rejuvenecer seus conhecimentos, não num sentido de volta à juventude física — que pode ter sido linda —, mas de movimentar sua existência, agora velha, nem por isto necessariamente feia ou menos linda, articulada com a postura moderna dos jovens colegas, com idéias apenas diferentes das suas antigas idéias, talvez de seus netos, no ambiente da universidade. Rejuvenecer no convívio com situações novas, autotestando sua capacidade de mudar, confirmando sua neotenia neguentrópica — harmonizando e desarmonizando-se constantemente — sem a conotação estigmatizada²⁶ de juventude ou velhice.

Ele, o homem idoso, é um velho, mas ainda é um ser humano e, repetimos, precisa ser respeitado e considerado.

Acredito ser importante para o homem idoso poder ainda dar e receber — na reciprocidade constante do viver saudável e digno; ter esperança de ainda poder ser feliz, sem esquecer de fazer feliz; ser ainda um elo necessário na corrente do sorrir e do viver em paz, consigo mesmo e com os demais; ser ainda um produtor, mas um produtor de felicidade.

Este é o “possível” pretendido, para uma categoria etária de homens, não mais jovens, mas ainda vivos.

Nota sobre o artigo

Este artigo é parte da tese de doutorado da autora.

Notas

1. Nathalie Miekus, “Les papés se derudent dans les Anphis”, *Avenirs*, Suíça, fevereiro, 1991, p. 21.
2. Pierre Vellas; R. Fargeas e R. Frenzt, *Avenirs*, op. cit, p. 22.
3. Ao falar homem, refiro-me à espécie humana; ao ser humano englobando seus gêneros.
4. José Carlos de Paula Carvalho, *Antropologia das organizações e educação. Um ensaio holonômico*, Rio de Janeiro, Imago, 1990, pp. 215-216.
5. Edgard Morin, em Maria Cecilia Sanchez Teixeira, *Antropologia, cotidiano e educação*, Rio de Janeiro, Imago, 1990, p. 16.
6. J. P. Gutton, *Naissance du Vieillard*, France, Aubuir, 1988.
7. Altair Macedo Lahud, *Imagens da vida e da morte: vetores culturais de um grupo de idosos e pistas para a criação de um espaço cultural*, São Paulo, 1993 (mimeo), p. 120.
8. Gilbert Durand, *As estruturas antropológicas do imaginário*, Lisboa, Presença, 1989 (e outras obras).
9. Yves Durand, *L'exploration de l'imaginaire. Introduction à la modélisations des univers mythiques*, Paris, L'espace bleu, 1988 (e outras obras).
10. O grupo, digo com Sartre, “grupo em fusão” por se encontrar ainda difuso, não-organizado e localizado espacialmente tendo apenas o germe, a potência para vir a se tornar um grupo.
11. A organização, com Paula Carvalho, digo organizacionalidade antropolítica, por querê-la respeitando as especificidades e diferenças pelas mediações simbólicas: alteridade e alternatividade.
12. René Jeanneret, “L'Université du 3e Âge de Genève aux Confins de la Culture et du Devoir” *Aines*, nº 5, Genebra, maio de 1988.
13. Louis Moreau, *Association pour l'Université du Troisième Âge de Grenoble*. Discours prononcés lors de la célébration de son dixième anniversaire, Grenoble, 1986.
14. Regimento Interno. Universidade Inter-Âges du Dauphiné, Grenoble, 1987.
15. Idem.
16. CPDG, Programme de Formation et Activités du Centre Pluridisciplinaire de Gerontologie. UFR Sciences de l'Homme et de la Société, 1991.
17. CPDG, Programme de Formation..., 1992.
18. Pierre Vellas, *Fondateur de Universités du Troisième Âge. Le Troisième Souffle*, Paris, Bernard Grasset, 1977 (Collection L'homme, a homme).
19. Pierre Vellas, *Avenirs*, op. cit, p. 22.
20. R. Fargeas, *Avenirs*, op. cit, p. 22.
21. Jacqueline Lamoureux, *Avenirs*, op. cit, p. 22.
22. Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Pres Universitaires de France, 1963.
23. J. Dumazedier, *Sociologia empirica do lazer*, tradução. São Paulo, Debates, Perspectiva, 1979.
24. Jacqueline Lamoureux, *Avenirs*, op. cit, p. 22.
25. Patrick Morand, *Avenirs*, op. cit, p. 22.
26. F. Goffman, *Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, 4ª ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1992; Dante Moreira Leite, “Caráter nacional do brasileiro” *Boletim FFLCHUSP* (230), nº 7, São Paulo, 1959 (Estereótipo); Jean-Pierre Roy, *Bachelard ou le concept contre l'image*, Canadá, Les Presses de l'Université du Montreal, 1977 (Complexo de Cultura).

Altair Macedo Lahud é doutora em educação (USP) e professora da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília.

a Cabeça do corpo

A construção masculina da

DEIS SIQUEIRA
LOURDES BANDEIRA
SILVIA YANNOULAS



[REFLEXÕES A PARTIR DA OBRA AO SUL DO CORPO]



A obra *Ao sul do corpo. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*, de autoria da historiadora Mary Del Priore, publicada em co-edição pela José Olympio e Editora Universidade de Brasília, em 1993, cobre uma enorme lacuna existente para o estudo da condição feminina na Colônia, povoada sobretudo por “mestiças” e marcada pelo entrecruzamento de etnias diversas, caracterizadas pela alteridade: brancas, negras e índias. Além de demonstrar grande trânsito com a bibliografia internacional, a autora realizou excelente pesquisa de documentos, muitos deles certamente inéditos: fontes manuscritas e impressas (Arquivo Nacional e do estado de São Paulo e da Cúria Metropolitana de São Paulo; Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e de

Tratava-se de organizar as gentes e o povoamento da Colônia, marcada nos três primeiros séculos pelos fluxos e refluxos humanos, isto é, por uma convulsiva mobilidade, especialmente dos homens. Em lugar de condutas individuais (noção de privacidade do eu), identifica-se, no período, uma enorme disponibilidade sexual, contaminada pela exploração sexual do escravismo, por um amolengamento moral e, como diria Caio Prado Jr. em *Formação do Brasil contemporâneo*, por “falta de nexo moral” e “irregularidade de costumes”. Predomínio de ligações consensuais, chamadas de “tratos ilícitos”, de filhos gerados em amasiamento de brancos com índias e em concubinato (trazido pelos portugueses e amplamente divulgado nas classes subalternas) e de famílias matrifocais: a mãe integradora de seu fogo doméstico, ou seja, mantenedora, gestora e guardiã dos seus e de outros filhos ilegítimos.

A reflexão sobre o processo de normatização e adestramento da mulher na Colônia é feita, sobretudo, a partir da análise dos discursos e práticas da Igreja e dos médicos.

A ação moralizante da Igreja após o século XVI, que teve como alvo o combate às sexualidades alternativas, ao concubinato, às religiosidades desviantes e a valorização do casamento e da austeridade familiar, vai se erigir na Colônia por razões do Estado: necessidade de povoamento das capitanias, de segurança e de controle social. As mães, em sua função social e psicoafetiva, transformam-se, no período em estudo, num projeto do Estado e principalmente a Igreja encarregar-se-á de disciplinar as mulheres da Colônia, fazendo-as partícipes da cristianização das índias. Os filhos nascidos fora do casamento comprometiam a ordem do Estado metropolitano, pois implicavam incremento de “bastardos” e “mestiços”, colocados pelo próprio sistema nas fimbrias da marginalidade social.

As mães, chefes da maioria das casas e das famílias — mantenedoras de seus fogos domésticos —, foram eleitas como responsáveis pela interiorização dos valores tridentinos. O casamento insolúvel, a estabilidade conjugal, a valorização da família legítima — espécie de fermento da cristandade —, apresentados como recompensa e conforto diante da generalizada situação de abandono por parte dos homens-maridos-companheiros-pais.

O modelo europeu é trasladado à Colônia, pois aqui, no “tópico dos pecados”, morava por excelência, o diabo. Daí a maior necessidade de ordena-

condição feminina

Lisboa; Arquivo Nacional da Torre do Tombo).

Del Priore referencia sua reflexão no processo civilizatório europeu de normatização da mulher que atinge toda a cristandade ocidental, sobretudo a partir do Concílio de Trento (1545-1563) e que é elemento central do movimento de reorganização das funções do corpo, dos gestos e dos hábitos, traduzidos em condutas individuais, as quais deveriam refletir a pressão organizadora moderna dos jovens Estados burocráticos sobre toda a sociedade. Ou seja, tratava-se da privatização do eu e, simultaneamente, da apropriação privada dos meios de produção. Essa nascente ética sexual assentada no adestramento, sobretudo da mulher, fez-se, nos trópicos, a serviço do processo de colonização.

ção e de normatização. O alvo preferido foram as mães solteiras, pois estas não conheciam as benesses do casamento.

A maternidade passa a ser a remissão das mulheres e o preço da segurança do casamento o “portar-se como casada”. A identidade da mulher, que se constituía de uma gama de múltiplas funções (mãe de filhos ilegítimos, companheira de um bigamo, manceba de um padre), deveria passar a introjetar-se apenas nas relações conjugais.

A Igreja contou, para a implantação de tal projeto, com a fabricação generalizada da culpa (pastoral de culpabilização dos fiéis), do medo (pedagogia do medo), da vitimidade e da intensificação da polaridade mãe-santinha X puta. Esta última tornou-se o bode expiatório do projeto de normatização, enquadrável como tal toda a mulher que não se “portasse como casada” e como “mãe-santinha”: ambigüidade dos papéis de lascívia e de pobreza que confundiam a vida sexual irregular com prostitutas, identificadas ainda no século XIX pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro com “cancro”, “chaga”, “úlcera” e “gangrena”.

As não-casadas e o aborto associados à luxúria, ao demônio, ao inferno. O parto sem dor como parto sem pecado: maior devoção, melhor parto. O filho imperfeito, resultado da prática do sexo em dias proibidos ou com animais, ou então resultado da “imaginação feminina”. Os filhos gerados fora do casamento, comparados à “imperfeição da cristandade” e “aleijados da natureza”.

Destacam-se a eloquência dos sermões difundindo a idéia de mulher como naturalmente sereia, diaba e perigosa, e impondo a devoção a Nossa Senhora com vistas a comportamentos ascéticos, castos, pudi-

bundos e severos, além do culto à virgindade e o confessionário como instrumento potente de controle de intenções.

Por sua vez, o discurso normativo médico sobre o funcionamento do corpo feminino apoiava o discurso da Igreja na medida em que indicava como função natural da mulher a procriação. Fora desta, restava-lhe o lugar da exclusão: a melancolia ou a luxúria. Ao estatuto biológico da mulher, o discurso médico procurava associar outro, moral e metafísico: ela tem um temperamento comumente melancólico, é um ser débil, frágil, de natureza imbecil e enfermeira.

O critério do útero como regulador da saúde física e mental da mulher irradiava-se da Europa do Antigo Regime, difundindo a mentalidade de que a mulher era física e mentalmente inferior ao homem. A concepção e a gravidez como remédio para todos os “achques femininos”. A medicina comprazia-se, ainda no século XVIII, em enxergar nos males físicos sinais de transgressão sexual. Assim, histeria guardou o nome grego de útero (*hyster*) e um corpo histérico era denotativo de desordem moral.

A menstruação era associada à magia, a transformações e a veneno, atualizando as proposições de Santa Hildegarda de que aquela era um castigo decorrente do pecado original. Esse sangue envenenado tinha o poder de estragar o leite, o vinho, as colheitas e os metais: pelo excesso de secreções e odores, a mulher deveria se isolar em seu cotidiano.

Se menstruada, a mulher era ameaçadora, e grávida, vulnerável, conclui-se pela urgência de novas maternidades.

A autora localiza, inclusive, anotações médicas indicando o mal-estar dos homens diante das feitiçarias, capazes de adoecê-los, mas também de curá-los com seu sangue poderoso. Só a partir de 1750 os médicos vão substituir o temor pelo cuidado.

Apenas no final do século XVIII verificam-se modestos avanços da medicina no sentido de identificar outras razões para enfermidades femininas que não o clima ou a vida pecaminosa — os terríveis males da “madre”.

A importância da lactação passa a ser percebida tanto por doutores quanto pela Igreja como um dever moral, desde o século XVI. A partir daí instaura-se o combate às amas-de-leite: cada vez mais o aleitamento torna-se um dever e parte fundamental do processo de sacralização do papel da mãe. Assim, no século XVIII, localiza-se uma nova representação da Nossa Senhora do Bom Parto: uma mulher feliz com filhos nos braços e não mais grávida.

Por sua vez, se a puta era o bode expiatório do projeto de normatização, a partir do século passado será o bode expiatório também do

processo de higienização da sociedade. Tratava-se de higienizar a noção de sexualidade: exaltação da sexualidade conjugal, na medida em que o prazer em excesso e a ausência de finalidade reprodutora passam a ser condenados pela medicina como doença física e moral.

Fundamental no processo, localizar o papel do marido: cabeça da mulher, que cuida para que ela cumpra os encargos da profissão cristã. Para evitar as tentações ela devia ser obrigada a obedecê-lo por preceito divino, nem cabelo cortar sem sua autorização. As mulheres deveriam ser fiéis, submissas, recolhidas e sobretudo fecundas. O marido passava a ser o único elo de ligação com o mundo. Dessa forma, ele se torna uma espécie de porta-voz das demandas de adestramento propostas pela Igreja, além de ser motivo para um sutil processo de culpabilização, pois em torno dele se mostraria uma estratégia de gratidão escravizante. Os maridos deveriam ser dominadores, voluntariosos, insensíveis e egoístas no exercício da vontade patriarcal.



Assim, pode-se pensar que o processo de adestramento, ao colocar os maridos, os filhos e os pais ocupando determinadas posições em relação às mulheres, disciplina o próprio gênero **masculino**, construindo, conseqüentemente, uma nova identidade masculina. Por sua vez, ainda que a autora destaque o projeto matrimônio-maternidade como concebido como espaço normatizador, não aponta a sua **contraface**, que é a ligação com a paternidade, matrimônio-paternidade. O silêncio das fontes sobre a paternidade é denunciador da própria incerteza e da dificuldade de naturalização da mesma. Isso se deve, em boa medida, pela sinonimização que é feita da categoria de gênero, ora por sexo ora por **mulher**. Nesse sentido, o conceito é desvirtualizado, pois não se remete à dimensão **relacional**, fundante do mesmo.

Outro aspecto a considerar é a questão da misoginia. Na verdade a autora atribui às mentalidades populares a missão "... de guardião da misoginia" (p. 334). No entanto, no conjunto do texto, percebe-se que a misoginia é transversal a todos os segmentos sociais. Todos os saberes que as bruxas tinham sobre o corpo **feminino** causavam pânico, e foram responsáveis pela instauração da caça às bruxas. Obviamente a condenação das mesmas deveu-se à Igreja e à nobreza, e não às classes populares. Ao contrário, estas recorriam, nas suas necessidades fundamentais, às feiticelras, simultaneamente chamadas de fadas, quando seus conhecimentos e suas práticas davam resultado.

Assim, a misoginia não pode ser atribuída fundamentalmente às mentalidades

populares, conforme exprime a autora. Ao contrário, apesar de se referir inúmeras vezes ao diabo, parece não considerar que a “politização do diabo” se deu na Europa, simultaneamente, como mecanismo de resistência dos oprimidos e como mecanismo de dominação por parte da Igreja e das elites, processo de lutas que eclodirá na **caça às bruxas**, sobretudo nos séculos XVI e XVII. A proximidade da questão referida à misoginia, bem como do próprio processo de normatização da mulher, com a questão das feitiçarias, do diabo e da caça às bruxas, é evidente. Porém disso a autora não se ocupou.

Como historiadora, poderia ter realizado uma excelente análise, ainda que para melhor referenciar-se, do próprio movimento desencadeado na Europa no período estudado: o Racionalismo, colocando todos os homens e mulheres como iguais e que seguirá convivendo com a misoginia ancestral. A mulher continuará pecadora, lasciva, demoníaca, embora igual ao homem perante Deus e perante a Lei. O projeto de normatização e adestramento, objeto de estudo da pesquisadora, é o exemplo mais bem-acabado dessa ambigüidade.

Essa lacuna é de certa forma compreensível, quando a autora não se permite falar pela maioria: não explicita os segmentos sociais a que se remete. Isso faz supor que fale por todos, mas é a partir do lugar das elites que sua fala é construída. Pode-se exemplificar através da atribuição que Del Priore indica (p. 37) às mães, no que tocava à responsabilidade pelo ensino das primeiras letras aos filhos. Não se pode esquecer que a maioria da população, no período considerado pelo estudo, era analfabeta.

Nesse sentido, observa-se ainda que a autora, embora expresse conhecimento exaustivo da literatura francesa, e uma lógica narrativa enunciativa foucaultiana, não cita este autor — Foucault — em sua bibliografia, e ao mesmo tempo, não consegue realizar, à semelhança do mesmo, o estudo processual da construção e da expansão nos diferentes segmentos sociais do projeto que trata de se tornar hegemônico.

A virtude mais frutífera da obra para a historiografia da mulher é a comprovação de “... que existiam, sim, fontes para a história da mulher no período colonial ...”(p. 15). Essa comprovação implicou um volumoso trabalho de busca e organização de novas fontes, bem como uma originalidade expressiva no tratamento das fontes já conhecidas.

Também descreve com agudez a rede de solidariedades e de micros poderes e saberes que as mulheres desenvolvem e se envolvem durante o período colonial, mas não consegue perceber as tensões geradoras de resistências nesse processo. Dessa forma, Del Priore reforça o pensamento tradicional, ainda dominante, do feminino e das mulheres incorporadas historicamente como objetos e não como sujeitos.

É lamentável, portanto, que o olhar que localiza e investiga as mulheres continue a ser o olhar que vê e fala pelas mulheres dando luz às suas passividades, não visibilizando nem buscando (p. 335) suas opções, suas práticas, seus gritos e seus projetos.

Nessa direção, exemplificando, podemos lembrar que a pesquisadora não assume a promiscuidade e as relações não-legítimas como projetos possíveis de resistência por parte de uma grande maioria de mulheres. Simultaneamente, não consegue explicitar como estas assumem o matrimônio-maternidade como projeto próprio, sendo que, segundo a autora, o destino das mulheres-mães casadas era quase trágico (p. 63).

A “irregularidade de costumes”, o fluxo contínuo, sobretudo de homens, as mulheres mantenedoras de seus fagos domésticos, mães de filhos de muitos pais, nunca deixou de ser uma constante, principalmente entre os pobres, aqui e em outras Colônias. Na atualidade, na América Latina, há 25 milhões de lares chefiados por mu-

lheres.

O fato do projeto normatizador ter se tornado hegemônico para as elites e para as classes médias brasileiras com linhagens ou patrimônios a salvaguardarem não nos permite pensar que estes milhões de mulheres chefes de família foram “deixadas para trás” e a elas atribuir unilateralmente a solidão, a humilhação, o abandono e a violência (noções que transversalizam todo o texto).

É o olhar católico que parece não permitir o olhar e a análise críticos do dado destacado pela investigadora (p. 51 e repetido na p. 175), de que em Minas Gerais no século XIX ainda havia um predomínio de famílias matriarcais — cerca de 45% do total, sendo que 83% dessas matriarcas nunca haviam se casado.

A promiscuidade e o casamento não-sacramentado podem ter sido e continuar a ser um projeto para muitas mulheres. Por que não? Por que olhá-las apenas a partir da vitimidade? Nesse sentido, o olhar da autora coincide com o olhar do projeto normatizador da Igreja-Estado, apoiado pela jurisprudência e pelo discurso médico. E que é, por excelência, o olhar masculino racional-universalizante.

E um dos inúmeros avanços possibilitados pela perspectiva de gênero é a construção de outros olhares e de outros lugares de fala, que rompem com aquele, ainda hegemônico no pensamento ocidental moderno.

Dels Siqueira e Lourdes Bandeira são professoras do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.

Silvia Yannoulas é doutoranda em sociologia pelo programa conjunto FLACSO/UnB.

IDÉIAS E IMAGENS NO
MUNDO CLÁSSICO E NA
Um mito é uma imagem
TRADIÇÃO AFRO-BRA-
participada e uma imagem
SILEIRA. UMA VISÃO
é um mito que começa sua
ICONOGRÁFICA DOS
aventura, que se particula-
PROCESSOS DE SINCRE-
riza para irradiar de novo.
TISMO RELIGIOSO

José Lezama Lima

Este artigo, já publicado em Humanidades 31, está sendo republicado por ter havido falha na diagramação, falta de ilustrações e de marcação de notas naquela publicação.

A questão do sincretismo¹

É fato corrente na história da civilização que todas as grandes tradições religiosas do mundo se formaram a partir de processos de incorporações, amálgamas, fusões, aglomerações, tensões internas, incompatibilidades simbólicas. A todos esses processos é costume se atribuir, difusamente, o nome de sincretismo religioso. No caso brasileiro, essa palavra está associada muito diretamente às tradições religiosas de origem africana, tendo sido usada desde o princípio do século para definir o caráter supostamente ambíguo e contraditório de suas relações com o catolicismo.

Partindo justamente desse uso repetido na literatura sobre os cultos afro-brasileiros, o termo passou a receber uma acepção mais geral, a ponto de tornar-se, para muitos sociólogos e

antropólogos, uma metáfora básica para a construção de uma visão do país como mulato, heterogêneo, mestiço, plural. É nesse sentido que Maria Isaura Pereira de Queiroz chega a falar de uma “civilização sincrética brasileira”.

Ocorre que alguns dos dilemas básicos de nossa nacionalidade poderiam ser, de fato, expressos com os mesmos pares de oposições utilizados como demarcadores da experiência religiosa afro-brasileira. Mundo do sincretismo por excelência, é às vezes tido como modelo de tradição, outras vezes como lugar da inovação; como pureza ou contaminação; autenticidade ou farsa; superstição ou filosofia profunda; arcaísmo ou ponte para a modernidade.

Contudo, é possível que essa constante captura do termo para esses discursos vários sobre identidade nacional haja dificultado, pelo menos em parte, a sua utilização mais fecunda e precisa para discussões teóricas sobre a questão, sem dúvida fascinante, dos processos especificamente religiosos de sincretismo.

Quanto à literatura especializada sobre sincretismo religioso afro-brasileiro, em que pese alguns novos esforços de renovação temática, encontra-se um tanto esgotada e exaurida de novidade.² Uma das razões para isso, parece-me, é que esteve sempre voltada quase que exclusivamente para o caso brasileiro, aceitando estender-se, em alguns raros momentos, apenas para o universo afro-americano. As abordagens dominantes estiveram também restritas à sociologia e à antropologia, com muito poucas incursões em outras disciplinas.

Meu propósito aqui, então, é trazer para os estudos das religiões afro-brasileiras uma perspectiva mais ampla, em pelo menos três pontos: por um lado, desenvolver uma abordagem mais decididamente influenciada pelos estudos de religiões comparadas, de modo a ampliar nosso instrumental teórico; por outro lado, colocar as religiões afro-brasileiras num contexto mais universal, permitindo confrontá-las abertamente com as principais tradições religiosas do mundo. Essa visão comparativa me parece necessária e oportuna, tanto para renovar nossa compreensão dessa realidade local como até mesmo, quem sabe, para, a partir dela, tentar contribuir para um entendimento geral sobre a natureza dos processos de sincretismo.

Em terceiro lugar, desejo reivindicar a importância, para uma teoria do sincretismo, da dimensão iconográfica do mundo religioso. Na verdade, muito pouca atenção tem sido dada até agora às imagens, se comparamos com a atenção já dedicada às idéias abstratas sobre as divindades, às crenças, aos rituais, às concepções metafísicas e psicológicas, às visões de mundo, etc.³ Minha posição é que do mesmo modo que prestamos atenção às convenções dis-

cursivas utilizadas para definir o mundo das entidades, dos espaços sagrados, da alma, é necessário prestar idêntica atenção às convenções pictóricas que informam as imagens que são criadas para representar as entidades desse complexo e diversificado panteão afro-brasileiro.

Sincretismo de idéias filosófico-religiosas

Antes de entrar na leitura das imagens sincréticas, julgo necessário deslindar primeiro o campo de idéias e conceitos que tem sido desenvolvido pelos estudiosos de religiões comparadas mais conhecidos. Sempre que possível, procurarei estabelecer relações entre o material forâneo e as questões ligadas à dinâmica das tradições afro-brasileiras. Concebo essa resenha teórica também como um complemento à bibliografia básica sobre sincretismo religioso afro-brasileiro, a qual dou por conhecida.⁴

A noção básica de sincretismo é frequentemente relacionada, na história dos estudos de religião e filosofia, com o período alexandrino, época de grandes transformações e fusões de inúmeras correntes de especulação filosófica e de culto religioso. Tomemos, inicialmente, a definição corrente do termo dada por José Ferrater Mora em seu *Dicionário de filosofia*:

○ termo sincretismo foi adotado na época moderna com o fim de referir-se às doutrinas que consistem em fundir diversas opiniões sem que haja aparentemente um critério de seleção. Por esta razão se contrapõe com frequência o sincretismo ao ecletismo, que é um "selecionismo".

Ferrater Mora dá os seguintes exemplos históricos, todos dos primeiros séculos da Era Cristã: o sincretismo judaico-alexandrino (cujo principal representante foi Filão); o platônico-órfico-caldaico (de Siriano); o gnóstico-helênico-cristão; o do *Corpus hermeticum* (conjunto de textos atribuídos a Hermes Trismegisto, onde se fundem tradições de mistérios egípcios e gregos). "Característica de todas estas for-

mas de sincretismo", diz Mora, "é a tentativa de fundir elementos religiosos e filosóficos comumente considerados heterogêneos".

Aqui aparece uma das concepções dominantes sobre o tema: o lugar de onde se fala para se definir um movimento filosófico-religioso como sincrético é o lugar da coerência, da centralidade e da integração, do discurso monológico, oposto portanto às misturas, às fusões supostamente não-acabadas, cujos traços identificadores dos ingredientes misturados são ainda visíveis. É o que conduz à definição elegante de Laudelino Freire: sincretismo é "amalgama de concepções heterogêneas".

A vertente clássica do termo, porém, vem de Plutarco, em uma passagem famosa do seu tratado *De fraterno amore* e que merece ser citada na íntegra por sua importância histórica:

Este assunto deve ser lembrado quando surgem diferenças entre irmãos: devemos ser cuidadosos, em tais momentos, e associar-nos com os amigos de nossos irmãos, mas evitar e recusar qualquer intimidade com os seus inimigos, imitando, pelo menos neste particular, a prática dos cretenses que, ainda que brigando e guerreando frequentemente entre si, superavam suas diferenças e se uniam quando atacados por inimigos de fora; e era a isto o que eles chamavam de "sincretismo" (§ 19).

Essa passagem de Plutarco é rica em sugestões. Dela surge, em primeiro lugar, a idéia de reunião de idéias ou teses de origens não somente distintas ou heterogêneas, mas também divergentes, conflitantes entre si. Vendo com mais detalhe o assunto, André Lalande, no seu *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, explica-nos que os cretenses eram gente de má fama, daí sincretismo significar a união de dois ou mais malvados — entre si litigantes, porém temporariamente pactuados — contra uma vítima eleita. O que vem lançar suspeita não só sobre o processo mesmo de mistura, mas também sobre aqueles que aceitaram misturar ou fundir suas crenças ou costumes.

Tal concepção inicial da estratégia sincrética parece, à primeira vista, opor-se frontalmente ao que Roger Bastide caracterizou como motivação fundadora da tradição religiosa afro-brasileira. Para ele, os negros disfarçaram os seus deuses africanos com a roupagem dos santos católicos como um mecanismo de sobrevivência. Ou seja, enquanto a definição plutarquiana aponta para uma união “contra” o inimigo, a idéia de Bastide é de um processo de união “com” o inimigo, um mimetismo com a cultura do dominador.

Contudo, há algo mais que se pode pensar a partir dessa estratégia descrita por Plutarco: se o catolicismo e a religião dos orixás se uniram é porque ambos são “cretenses”, em alguma dimensão mais profunda; isto é, ambos são irmãos, apesar dos seus conflitos doutrinários externos. Visto sob a ótica do cristianismo luso-brasileiro tradicional, o culto aos santos católicos não deixa de ser análogo ao culto aos orixás ou às entidades da umbanda. Quanto ao inimigo comum que os uniria, este poderia ser o monoteísmo cristão em estado puro, tal como pregado pelas autoridades do Vaticano, e que sempre vigiou o catolicismo colonial do Novo Mundo, acusado por Roma de conceder em demasia às crenças e práticas pagãs de índios e negros.

Saindo temporariamente dessa arena de temas já mais conhecidos, é importante lembrar que quase todas as tradições religiosas estudadas apresentam esse caráter de pluralidade e de fusão constitutivas, mesmo que não sejam problematizadas do mesmo modo que no período alexandrino, ou no Novo Mundo. Para começar, demos um passeio pelas religiões do mundo guiados por Mircea Eliade, na sua monumental *História das crenças e das idéias religiosas*. Já de saída nos explica como as estruturas religiosas indo-europeias foram sendo criadas quase sem dissolução de continuidade, “consequência de uma espantosa vocação para o sincretismo religioso” (tomo I, vol. 1, p. 109).

Um dos primeiros sincretismos que discute em detalhe é o anatôlio-babilônico, importante sobretudo para se entender a figura da grande deusa Ishtar, cujo nome babilônico foi utilizado para designar as numerosas deusas locais, cujas denominações anatôlias se perderam. Essa capacidade de Ishtar de sintetizar deusas femininas com um espectro de ação bem variado (no caso, situando-se no espaço entre o amor e a guerra) é típica do que haveremos de ver mais adiante, tanto no caso greco-romano como no caso afro-brasileiro. Finalmente, sua defesa maior do sincretismo aparece, previsivelmente, ao discorrer sobre a época helenística:

Fenômeno imemorial e profusamente atestado, desempenhou o sincretismo importante papel na formação das religiões hitita, grega, romana, na religião de Israel, no budismo Mahayana e no taoísmo. Contudo, o que caracteriza o sincretismo na época helenística e romana é a sua abertura e surpreendente criatividade. Em vez de revelar desgaste ou esterilidade, o sincretismo parece ser a condição de toda criação religiosa (p. 43).

Eliade celebra o sincretismo ao longo de toda a sua obra e nesse sentido favorece uma visão oposta à discutida acima, que fala do lugar da centralidade. A questão, porém, é que não nos explica que tipos específicos de processos de mistura ele pôde desvendar e compreender utilizando esse termo. Na verdade, para ele sincretismo simplesmente quer dizer dinâmica cultural, isto é, assimilação e reinterpretação de símbolos forâneos.

Nessa mesma linha se situa Raymundo Panikkar, o grande defensor contemporâneo do diálogo intra-religioso. Eis sua postura, expressa em *The intrareligious dialogue*:

Sincretismo significa permitir uma assimilação possível de elementos através dos quais esses elementos deixam de ser corpos estranhos, de forma a tornar possível o crescimento orgânico dentro de cada tradição, e a mútua fecundação das tradições religiosas se torna uma opção genuína (p. 91).



FIGURA 1 ► MARTE



FIGURA 2 ► MERCÚRIO

É dentro dessa noção mais imprecisa de sincretismo como metáfora para a mera dinâmica cultural que se encontra a maioria dos casos mencionados na literatura e analisados com um grau menor de detalhe, sendo tratados como casos de semelhança, de analogia ou de incorporações parciais, setorializadas, de elementos forâneos. É assim que se coloca, por exemplo, a influência do animismo da religião Bon na constituição do budismo tibetano. Ou ainda o caso do *bori*, culto de possessão dos hauçás da Nigéria e que mantém muitas analogias com os cultos afro-brasileiros, com seu complexo e extenso panteão de entidades parecidas com as da macumba. Apesar de enraizado na tradição simbólica hauçá, o *bori* sofreu influência do mundo muçulmano após mais de um século de islamização dessa nação africana. Michael Onwuejeogwu explica que em algumas das linhas de espíritos hauçás (chamados *iskokis*) aparecem vários *jinns*, que são entidades tipicamente da tradição islâmica. Ocorre aqui algo parecido a um princípio de analogia ou semelhança simples entre *iskokis* e *jinns*.

Ainda outro exemplo nessa mesma linha de conceituação imprecisa é o culto à deusa Pattini, no Ceilão, estudado por Gananath Obeyesekere. Segundo esse autor, os deuses tradicionais do panteão hinduísta são “redefinidos” ao estilo singalês. O que seria exatamente a redefinição de um deus de uma tradição para outra é o que faltaria deslindar conceitualmente com maior precisão teórica.

Na mesma linha de Mircea Eliade coloca-se a postura de E. R. Dodds, autor do clássico *Os gregos e o irracional*. Ao interpretar os sucessivos movimentos de mudança no interior da cultura grega a partir do período homérico, concebe os processos de sincretismo com grande lucidez:

A metáfora geológica é apropriada porque o crescimento religioso é geológico: seu princípio é, em conjunto e salvo exceções, a “aglomeração”, não a substituição. Um novo esquema de crenças raramente elimina por completo o esquema anterior: ou o antigo continua vivendo como um elemento do novo — às vezes como um elemento inconflito e semi-inconsciente — ou então os dois persistem justapostos, logicamente incompatíveis, porém aceitos contemporaneamente por diferentes indivíduos ou inclusive pelo mesmo indivíduo (p. 168).

Ainda sobre aquele riquíssimo período alexandrino, Werner Jaeger descreve-nos magistralmente em *Cristianismo primitivo e paidéia grega* como dois sistemas universais — a cultura grega e a Igreja cristã — fundiram-se no que se costuma chamar de sincretismo greco-oriental. Um dos grandes representantes desse esforço de síntese foi Orígenes, que colocou a figura de Cristo como o transmissor legítimo do *logos* concebido por Platão como ligação entre o homem e a divindade. O cristianismo passa, assim, a ser visto como “paidéia” da humanidade. Essa estratégia alexandrina se destaca, num quadro universalista de religiões comparadas, como um dos exemplos mais acabados de sincretismo de idéias filosófico-religiosas, no qual os dois sistemas mesclados se fundiram profundamente e ao mesmo tempo mantiveram, cada um por seu lado, todo o seu perfil de diferença salvaguardado. Não é por acaso, afinal, que gerações sucessivas de

autores têm se fascinado com as sutilezas das sínteses alexandrinas.

Já o grande historiador e intérprete das religiões do Extremo Oriente, Daisetz T. Suzuki, utiliza outro conceito-chave para designar os processos sincréticos: o de síntese.

Em um de seus livros mais importantes, *Zen and Japanese culture*, Suzuki fala do sincretismo entre confucionismo, budismo e xintoísmo como uma síntese nova, geradora de novos sistemas simbólicos e religiosos, como a arte do chá, por exemplo. Sem adotar uma postura monológica, Suzuki procura interpretar os resultados dos processos de aglomeração de crenças como a construção de uma nova ordem simbólica que supera dialeticamente os seus elementos de origem. Nesse sentido, ele nos oferece o reverso do modelo conceitual apresentado por Werner Jaeger.

Gershom Scholem, François Secret e Frances Yates revelaram-nos as sutilezas da chamada Cabala Cristã, cultivada intensamente no período renascentista e encontrada nos tratados de Pico della Mirándola, Jean Reuchlin, Heinrich Khunrath, etc. O interessante desse movimento foi reapresentar a convergência profunda entre judaísmo e cristianismo um milênio e meio após o esforço anti-sincrético que ambos fizeram como estratégia de consolidação de suas respectivas identidades religiosas. Menciono-o sobretudo porque pode inspirar novas compreensões de certas tentativas letradas de racionalização da doutrina umbandista, as quais procuram estabelecer pontes com o espiritismo, o cristianismo e o judaísmo. Um dos objetivos desses teóricos umbandistas é suavizar o aspecto politeísta de sua religião, lançando mão às vezes de idéias emanacionistas (cuja origem provavelmente desconhecem), bem do tipo das que encontramos entre os cabalistas cristãos da Renascença.

Foi nesse mesmo rico período renascentista que se reapresentaram os mistérios pagãos, lado a lado com o cristianismo. Edgar Wind nos conta no seu belo livro *Pagan mysteries in the Renaissance* como Marsílio

Ficino formulou um novo sincretismo entre cristianismo e platonismo, colocando a relação entre Platão e Plotino (o grego e o helênico) como sendo equivalente à relação entre Deus Pai e Deus Filho. Houve aqui uma tentativa de reconciliação das visões de mundo propostas por Orígenes, com a diferença de que o espaço de convivência com o inconsistente e com alternativas múltiplas foi muito maior no Renascimento, sabidamente uma época que primou pela flexibilidade e pela criatividade das posições tomadas. Esse sincretismo renascentista nos interessa, particularmente, porque se trata de um compromisso entre uma religião monoteísta e uma politeísta (diferente, portanto, do caso da Cabala Cristã, que foi uma refusão de duas vertentes monoteístas que haviam tido uma origem comum e depois se haviam diferenciado), o que mantém uma forte afinidade eletiva com o caso brasileiro, ponto de encontro também de um monoteísmo com um politeísmo.

Das grandes tradições religiosas conhecidas e estudadas, a única que parece se manter mais ferrenhamente distante de se reconhecer como participante de um processo sincrético, seja do tipo alexandrino, do renascentista, ou do japonês, é a tradição islâmica. Vale a pena ver como um dos maiores estudiosos da mística islâmica deste século, Henri Corbin, utiliza o termo que aqui se discute.

No seu magistral estudo *L'imagination créatrice dans le sufisme d'Ibn Arabi*, Corbin procura interpretar o grande místico de Múrcia como um religioso altamente criativo, mas positivamente não-sincrético. Ibn Arabi construiu seu sistema próprio a partir de um isomorfismo entre a religião dogmática do *Alcorão* e os sentidos esotéricos que sua tradição sufi permitia desvendar. A produção contínua de novos significados trazidos pelo místico (e decodificados por seus seguidores) é uma consequência do exercício da imaginação que já estava prevista na revelação fundadora da religião. Assim, mesmo o surgimento de um símbolo totalmente novo é absorvido como próprio através da hermenêutica esotérica, isto é, da

intelligentsia spiritualis. Henri Corbin re-nega explicitamente a idéia de sincretismo, que seria uma introdução de elementos externos ao ismailismo sufi de Ibn Arabi. Por exemplo, a presença de vários símbolos e mitos cristãos e judeus na sua obra não significaria necessariamente uma contaminação ou uma absorção sincrética, mas algo perfeitamente compatível com sua matriz tradicional sufi, uma vez que se possuía os elementos (o *ta'wil*, ou saber esotérico) para entender a necessidade (metafísica, simbólica e espiritual) dessa absorção.

Demoro-me um pouco nessa discussão de Corbin porque sua postura é uma das mais radicais e originais de quantas conheço formuladas a respeito da idéia de sincretismo. No fundo, ele nos adverte para o “estado mental” que se consegue alcançar para compreender os processos religiosos, e a própria terminologia dos autores revela o plano de compreensão em que se encontram (ou se encontravam) ao formularem suas interpretações. Sincretismo é usado por ele sistematicamente como algo negativo, porque indica um tipo de compreensão inteiramente esotérica, subllunar, aparente, externalizante; distante portanto das progressivas associações isomórficas que podem ser captadas quando se observa essa selva de símbolos inventados a partir de uma perspectiva interior, isto é, de uma hermenêutica também exercitada na *intelligentsia spiritualis*.

Em Corbin, então, o uso do sincretismo é negativo não por invocar uma mistura que incomoda a quem se crê no centro, mas por ser expressão de um conhecimento demasiado elementar do que seja a imaginação criativa no campo religioso. Apesar de radical, sua postura é válida no sentido de exigir do estudioso uma empatia ou pelo menos uma compreensão mais acabada do núcleo da cosmovisão religiosa cujas transformações e influências pretenda interpretar.

Observe-se que Corbin não faz mais que explicitar uma postura que já está presente na formação mesma da religião islâmica. Por exemplo, Juan Vernet, tradutor moderno do *Alcorão* para o espanhol, tece a seguinte



FIGURA 3 ► JÚPITER

consideração sobre o livro:

O *Alcorão* nos faz pensar às vezes que o islamismo é uma heresia cristã que nega os dogmas da divindade de Jesus e a Trindade. Por outro lado, admite a virgindade de Maria, a qual, ainda hoje, se cultua. Sustenta a subida de Jesus aos céus, a vinda de Jesus no Juízo Final, faz Dele o Verbo de Deus e intui, talvez, a Eucaristia (p.CVII).

Assim visto, a partir de uma perspectiva comparativa convencional, o livro sagrado dos muçulmanos poderia ser chamado de sincrético; aos olhos dos fiéis, porém, essa observação de Vernet não faz sentido, pois, para eles, trata-se de um texto coerente, distinto de todos os outros (e, nesse sentido, inteiramente original) e perfeitamente consistente com uma revelação acabada, sem mesclas ou fissuras.

Na verdade, a estratégia muçulmana em face do sincretismo distingue-se pela clareza e simplicidade: já não se trata sequer de falar do lugar da monologia (como o cristianismo, que ainda se preocupa em acusar a presença do elemento alheio), mas da “unidade”: ou bem um determinado elemento participa dessa unidade (e nesse caso não faz sentido falar de sua identidade autônoma, em separado) ou não participa, e nesse caso a indiferença e a irrelevância semântica são o destino que lhe toca.

Essa discussão da tradição islâmica é altamente reveladora para nosso tema, pois uma das razões que permitiu ao Islã sustentar essa postura de clareza e de unidade anti-sincréticas foi justamente o controle e a censura que impôs à produção de imagens religiosas. Titus Burckhardt, em seu livro *El arte del Islam*, discute as bases do “aniconismo” islâmico (a censura à representação do divino) e faz uma esclarecedora comparação entre a atitude negativa do Islã em face das imagens e a da Igreja Ortodoxa Grega, conhecida pela alta importância que atribui aos ícones.

Vale lembrar que uma imagem religiosa se torna canônica por meio de processos muito distintos daqueles que fazem um texto literário — muitas vezes oral primeiro e depois escrito — se tornar



FIGURA 4 ► VÊNUS

canônico. Até mesmo hieróglifos e emblemas (estruturas mentais que se situam a meio caminho entre a imagem pictórica e a palavra escrita) são passíveis de incorporar ambigüidades, propor novas fusões e provocar rupturas de significado numa medida maior que o texto escrito. O recurso aos emblemas pode ter sido um fator, ainda, que facilitou à tradição judaica — apesar de igualmente rígida quanto à representação da divindade — se amalgamar mais intensamente com outras no bojo de movimentos herméticos, tais como a Cabala Cristã que mencionamos antes, o movimento Rosa-cruz, a Alquimia Espiritual de Jacob Boehme e Johann Gichtel, etc. Em todos esses movimentos, o uso de hieróglifos e emblemas foi proeminente e basta pensar nas inúmeras maneiras com que se tem utilizado ao longo de séculos, por exemplo, a árvore sefirótica, hieróglifo central da mística judaica.

O caso do Islã, com seu rigoroso controle sobre a produção de imagens sagradas, convida-nos a pensar numa outra questão, complementar aos temas discutidos até agora: a resistência, simbolizada e às vezes até mitificada, à atividade sincrética.

Todos esses processos de aglomeração, fusão, síntese, que passamos em revista até agora, implicaram grandes esforços hermenêuticos de ressimbolização ou reinterpretação que só foram possíveis na medida em que existiu, nas tradições religiosas, uma abertura, temporária ou permanente, para a alteridade. Paralelamente, porém, a essa disposição para o diálogo, observa-se, em praticamente todas as tradições, a manifestação de tendências, com maior ou menor intensidade ou duração, ao fechamento e à consolidação de um núcleo simbólico conservador, anti-sincrético. Este estaria destinado a forçar a consistência interna e a recusar as equivalências externas propostas ao longo do tempo, tachando-as de superficiais, acessórias, errôneas, deformantes, quando não desrespeitosas, blasfemas ou mesmo condenáveis. Tratando-se muitas vezes de processos ocorridos ao longo de milhares de anos, fica claro que a agregação, a mescla ou a blasfêmia de ontem podem fazer parte do núcleo central,



FIGURA 5 ► FORTUNA PANTHEA

anti-sincrético, de hoje. Só faz sentido, enfim, falar de uma atitude sincrética em confronto com a tendência anti-sincrética correspondente.

No caso do cristianismo, o Cristo é em si mesmo o seu maior símbolo anti-sincrético, sendo controladas não somente as reinterpretações do seu simbolismo, mas também as equivalências míticas formuladas a respeito de sua figura. Se Pico della Mirândola pôde sobreviver ao compará-lo com um personagem secundário do *Banquete* de Platão, isso se deveu a um momento de excepcional abertura do cristianismo renascentista. Basta pensar que um século mais tarde Giordano Bruno pagou com a vida a sua comparação — favorável ao deus grego — entre os poderes de Cristo e os poderes de Júpiter.⁵

Também no Brasil vimos assistindo, desde o fim do século passado, a várias manifestações da sombra de nossa suposta “civilização sincrética”, desde as perseguições aos candomblés da Bahia já criticadas por Nina Rodrigues, passando pelos vários episódios de “quebra-quebra” ocorridos em Pernambuco, Alagoas, etc. Invariavelmente, o principal alvo dessas ações anti-sincréticas foram as imagens das divindades. Aquelas imagens, que até então atestavam o esforço de conciliação mítica e simbólica entre o cristianismo e as religiões africanas, passaram a ser, quando exibidas na condição de espólio, imagens anti-sincréticas aos olhos dos violadores dos templos e de seus seguidores.

Algumas fotografias do livro de Gonçalves Fernandes, *O sincretismo religioso no Brasil*, ilustram muito bem esse olhar de rejeição. Ao exibir os restos de uma mesa de catimbó “estourada” pela polícia, afirma o autor tratar-se da “última expressão de dissolução ambiente dos cultos afro-brasileiros” (foto nº 3). Uma chave para entender essa atitude está no fato de que entre as várias imagens amontoadas no chão e sobre a mesa — bonecas, caboclos, são jorges — há uma de Cristo!

Outro exemplo bastante curioso e raro (na verdade, trata-se já de



FIGURA 6 ► MITRA KRONOS

uma preciosidade bibliográfica) desse imaginário anti-sincrético encontra-se nos fascículos denominados “As religiões dos mais imbecis”, distribuídos como suplemento do *Elucidário do amor experimental*. Desta publicação, da década de 1950, expressão mista de fascínio e de ódio para com os cultos afro-brasileiros, destaco um desenho, de autoria de Israel Cysneiros, onde se vê um grupo de quimbandeiros retirando o cadáver de um bebê do cemitério para com ele fazer magia negra.

Mais eloquente ainda é o *Catálogo ilustrado da coleção perseverança*, mostrando o que sobrou do esplendor dos antigos terreiros de xangô de Maceió. As lindas esculturas em madeira dos orixás, de inconfundível estilo africano, são as imagens vencidas e sufocadas daquela guerra anti-sincrética.

E com isso passamos ao tema central deste trabalho: a iconografia religiosa. A maioria das especulações levadas a cabo até agora sobre o sincretismo afro-brasileiro entra pouco na vida das imagens cultuadas pelos fiéis. E essa mesma carência encontramos em muitos estudos sobre as outras tradições religiosas universais, cujos processos sincréticos são analisados pelos acadêmicos a partir sobretudo dos “textos” sagrados. Essa opção de objeto de estudo pode ter sido responsável pelas conclusões a que se tem chegado até agora sobre o que sejam os processos sincréticos.

Daí, procurei ler esses estudos com dois interesses teóricos principais: primeiro, identificar a que processos se referem os autores quando falam de sincretismo — apesar das acepções clássicas que vimos antes, o termo aparece como sinônimo ou mera metáfora para designar mistura, contato, interpenetração, amálgama, fusão, síntese, analogia, etc; segundo, procurei selecionar imagens religiosas que ilustrassem esses processos diversos, dos quais tentei estabelecer uma tipologia provisória. Sou consciente dos vários perigos inerentes à construção de tipologias; contudo, parece-me inadiável tentar formular alguma, inclusive como um teste para saber se faz sentido esperar construir, algum dia, uma espécie de matriz geral dos processos de

sincretismo religioso (equivalente teoricamente, parafraseando Lévi-Strauss e Durkheim, às estruturas elementares do parentesco ou da vida religiosa); ou se podemos concluir, ainda que cautelosamente, que os processos de sincretismo são de tal grau de arbitrariedade que não admitem conceituação formal, demandando nada além de estudos de caso.

Tipos de sincretismo e suas imagens

1. Equivalência formal entre divindades

Os primeiros exemplos de processo sincrético que identifiquei foram extraídos da obra de Ralph Inge, *The philosophy of Plotinus*. Inge argumenta que o velho politeísmo greco-romano era somente o reconhecimento de uma “religião bilingüe” e a ele se contrapôs o sincretismo, bem mais complexo, do Império Romano tardio. Essa religião bilingüe é de fato o caso mais simples, por ter sido o encontro de dois politeísmos equivalentes. Identifico então um processo de “equivalência semântica”, quando há, no simbolismo religioso, um esforço perfeitamente consciente de aproximar duas divindades fortemente iguais. Foi assim que se estabeleceu a tabela de correspondência sincrética do panteão greco-romano: Tyche—Fortuna / Atená—Minerva / Zeus—Júpiter / Hera—Juno / Artemisa—Diana.

Menciono-a em primeiro lugar porque ela influenciou diretamente a tradição de estudos afro-brasileiros. Foi certamente inspirado no modelo da Antiguidade clássica que A. B. Ellis construiu suas tabelas de equivalência entre os deuses tshis, iorubás e evés na sua conhecida trilogia sobre as religiões da África Ocidental. No seu livro, *The*

Yoruba-speaking peoples of the slave coast of West Africa, Ellis desenvolveu sua própria metalinguagem de mitologia comparada para explicar o significado dos orixás. Na sua discussão de Xangô, por exemplo (pp. 46-47), utiliza material védico e greco-romano lado a lado com os equivalentes tshis e evés. Por sua vez, essa obra inspirou Nina Rodrigues a estabelecer o primeiro quadro geral do sincretismo afro-brasileiro, modelo que se tornou praticamente definitivo com a confecção das várias tabelas de equivalência entre santos católicos e deuses africanos. Interessante pensar que foram as limitadas especulações mitológicas desse coronel inglês e não os escritos mais informados de Bachofen, Frazer ou Frobenius que foram utilizados por nossos estudiosos e mesmo por praticantes dos cultos afro-brasileiros. É um fato notável para a história das nossas idéias sincréticas que essas comparações de Ellis já fazem parte, um século mais tarde, da teologia escrita de muitos líderes umbandistas.

2. Equivalência estrutural

Além dessa equivalência formal, consciente, quase voluntária, do modelo clássico greco-romano, há outra situação, que podemos chamar de equivalência estrutural entre divindades e que parece se resolver num plano conceitual bem mais abstrato. É o caso do estudo de Edmund Leach sobre a transformação, ocorrida no Ceilão rural, do deus hindu Ganesha no deus do budismo singalês conhecido como Pulleyar. Lançando mão de uma complexa análise estrutural dos mitos que definem as posições de Buda e Ganesha nos seus respectivos panteões, Leach rejeita a hipótese de uma influência direta de uma tradição sobre a outra e defende a possibilidade de uma mesma função mítica aparecer em várias tradições religiosas distintas, expressa em imagens diferentes. Sincretismo seria então nada mais que a exteriorização de uma equivalência estrutural que pertenceria ao campo do inconsciente cultural. No caso presente, Leach enfatiza que o sincretismo da Ásia é intenso devido à quase ausência de sectarismo religioso; a atitude asiática poderia então ser definida como a capacidade de transformar dogmas religiosos contrastantes em complementares, em vez de antagônicos (Leach, 1965, p. 85).

Apesar de sua consistência interna, considero esse tipo de interpretação estruturalista dos processos sincréticos de equivalência insatisfatório pela pouca atenção que dispensa à vida das imagens. Afinal, se as representações iconográficas das duas divindades são distintas — como parece ser o caso, ainda que Leach não as tenha mostrado —, é essa diferença que deve ser interpretada e não subsumida em uma identidade profunda que retira as imagens do mesmo processo histórico de reinterpretções, ressimbolizações, conflitos hermenêuticos, políticos, etc., que o autor investigou no plano dos conceitos. Na minha perspectiva, os mitos de Buda ou de Ganesha não estão apenas nas narrativas e nos ritos formalizados, mas também nas várias formas pelas quais esses deuses são representados, sintetizando um conjunto de imagens que possuem uma trajetória própria, nem sempre paralela à história das idéias discursivas a eles associadas. Regressaremos a essa questão na parte final deste trabalho, ao discutir as imagens do Vale do Amanhecer.

FIGURA 7 ► OGUM-SÃO JORGE



3. Disfarce e reintegração

Caso realmente fascinante, tanto do ponto de vista da vida das idéias como da vida das imagens, foi o que ocorreu com os deuses antigos (gregos, romanos e babilônicos) durante toda a Idade Média até a Renascença, quando apareceram com seu esplendor renovado. Jean Seznec, no seu ensaio *The survival of the pagan gods*, mostrou-nos como durante mil anos esses deuses sobreviveram após perder sua representação pictórica clássica. Esse movimento de disfarce iconográfico foi de tal proporção que Seznec chega a definir a Renascença como “a reintegração do assunto antigo dentro da forma antiga: podemos falar de um Renascimento a partir do dia em que Hércules reassumiu a largura atlética dos seus ombros, sua maçã e sua pele de leão” (p. 211).

Entre tantas imagens curiosas que mostra em seu livro, destaco a estampa de um deus Marte parecido com um soldado flamenco, montado numa carroça e exibindo um castelo medieval ao fundo (fig. 1). Numa outra prancha podemos ver, numa carta de tarô medieval, Mercúrio (fig. 2). E ainda mais curioso é nos depararmos com um Júpiter que assumiu a cara e as vestes de um monge! (fig. 3). Essa estratégia de disfarce dos deuses pagãos, obrigados a vestir a roupagem de figuras ocidentais cristãs e seculares, se parece bastante com a visão formulada por Roger Bastide sobre o processo sincrético afro-brasileiro.

Contrastando esse caso com a equivalência entre Buda e Pulleyar discutida acima, insistamos em que esse disfarce, embora aparentemente esdrúxulo, foi consistente com o mundo das idéias, no sentido de que Marte continuou sendo representado como um guerreiro, Mercúrio continuou se parecendo com um *trickster* e Júpiter continuou exibindo uma aparência de autoridade masculina. Fica a questão, todavia, de saber quão profundo foi o efeito desse disfarce para o caso europeu; pois, para o caso afro-brasileiro, não há dúvida de que esse processo de identificação entre santo católico e orixá foi bem além de uma mera fachada para efeito de sobrevivência, como veremos ao comentar as imagens.

O outro lado da história contada por Seznec nos é dado, também com mãos de mestre, por Edgar Wind, cujo *Pagan mysteries in the Renaissance* é possivelmente a melhor fonte para entender como essa tradição pagã, que caminhava de modo submerso por detrás da religião cristã medieval, eclodiu finalmente, com toda força, influenciando de um modo generalizado as especulações filosóficas, a literatura e as artes da representação na Itália dos séculos XV e XVI. O que Edgar Wind procurou mostrar é que, em muitos casos, a reintegração do que seria uma divindade grega ou romana veio contaminada da roupagem cristã que lhe havia sido imposta ao longo de séculos. Ou seja, se a Renascença foi tão forte em produção simbólica e artística, isso se deveu justamente a uma alta porosidade e a um fácil trânsito entre a visão de mundo cristã e a visão dita pagã.

Wind chamou a essa mútua influência de hibridização e os casos que discute são inúmeros. Diz, por exemplo, que “no poema de Sannazaro [*De partu virginis*] o tom virgiliano adquiriu um giro de ardor místico inconfundivelmente cristão; e a arte renascentista pro-



FIGURA 8 ► CABOCLA JUREMA

duziu muitas imagens de Vênus que lembram uma Madona ou uma Madalena” (p.24). Igualmente no diálogo *Crater hermetis*, de Lazarelli, fala-se indistintamente do vaso de Hermes e do cálice de Cristo. Outro caso que cita, de extrema ousadia sincrética e que já mencionamos brevemente acima, foi a identificação, proposta por Pico della Mirandola, de Cristo com o personagem Porus, mencionada no *Banquete* de Platão.

Ainda outro exemplo deveras interessante desse processo de repaganizar as imagens antigas, agora contaminadas pelo disfarce cristão, pode ser apreciado numa estampa do *Hypnerotomachia Poliphili* (*A batalha do amor no sonho*), de Francisco Colonna, de 1467, considerado unanimemente como o mais belo livro produzido durante todo o período renascentista. Ai aparece uma Vênus amamentando, com suas lágrimas, seu filho Cupido — claramente contaminada pela figura da Virgem, ou mais precisamente, pela figura da Mater Dolorosa (fig. 4). O emblema-comentário de Colonna à imagem reforça essa idéia: *Non lac, saeve puer, lachrymas sed sugis amaras* (Tu não sugas o leite, oh menino cruel, mas lágrimas amargas).

4. Aglutinação

Regressando à descrição do mundo religioso no século III d.C. feita por Ralph Inge, aprendemos que uma das principais características desse sincretismo romano tardio foi a liberdade dos modos de identificação: “Em Roma os novos deuses fundiam-se facilmente com



FIGURA 9 ► PRETA VELHA TIA MARIA

os velhos; não havia dificuldade nenhuma em identificar uma deusa virgem com a mãe dos deuses. Ísis podia ser adorada como Vênus, Minerva, Ceres, Diana, de acordo com cada fiel” (p. 47).

Um exemplo ainda mais rico dessa flexibilidade de associações pode ser encontrado no livro de Paul Wendland, *Die Hellenistisch-Romische Kultur in ihre Beziehungen zu Judentum und Christentum*. Trata-se de uma magnífica estatueta de bronze da deusa Fortuna Panthea, divindade carregada de poder sincrético, a ponto de representar, além de si mesma, várias outras divindades, como Ísis, Nike, Artemisa, Asclépius, Tyche e até os Dióscuros! (ver fig. 5). O próprio Wendland descreve:

Aqui vemos a deusa Fortuna, reconhecida pela cornucópia, cuja cabeça, além de exibir o diadema, símbolo de Ísis, está igualmente enfeitada pelo crescente de Artemisa. Nas suas costas estão as asas da Nike; sobre o peito se vê enroscada uma pele de veado, pertencente a Artemisa ou a uma bacante, enquanto dos seus ombros cai o coldre de Artemisa. Na mão direita ela conduz o timão de Tyche; em torno do braço se enrosca a serpente sagrada de

Esculápio, e da cornucópia surgem as cabeças dos Dióscuros representados como meninos (p. 190).

Entendo esse processo sincrético aqui descrito como um princípio de aglutinação: uma única imagem religiosa fala por várias outras — incluindo imagens de outras tradições — ao mesmo tempo. Cada um dos deuses e deusas cujos emblemas identificamos na estatueta da Fortuna também contavam com sua iconografia própria, além de contarem, obviamente, com autonomia de representação. O caso dessa Fortuna Panthea é a concretização, plástica e sincrônica, do que ocorreu, diacronicamente, com a deusa Ishtar, mais de um milhar de anos antes, conforme vimos acima, ao aglutinar em si várias deusas da Anatólia.

Outra divindade que também exercitou essa virtude sincrética de aglutinação foi o deus persa Mitra, cujos mistérios foram muito populares entre os romanos durante mais de três séculos. Franz Cumont reproduz, em *Mysteries of Mithra*, uma estátua do século II d.C. do deus Mitra Kronos, também chamado Eon (a divindade gnóstica do tempo) ou Zervan Akarana (outro de seus nomes persas),

representando o tempo sem limite (fig. 6). Tal qual a Fortuna Panthea, essa imagem aglutina emblemas de inúmeras divindades diferentes, sobre as quais o deus solar foi soberano. Eis a leitura que dela faz o próprio Cumont:

Esta figura leontocéfala está inteiramente nua, estando o corpo entrelaçado seis vezes por uma serpente, cuja cabeça descansa no crânio do deus. Das costas saem quatro asas decoradas com os símbolos das estações. Cada mão carrega uma chave e a direita ainda carrega um longo cetro, símbolo da autoridade. Há um raio gravado no seu peito. Na base da estátua pode-se ver o martelo e a tenaz de Vulcano, o galo e o cone de pinho consagrado a Esculápio (ou possivelmente ao Sol e a Átis) e o bastão de Mercúrio — todos acessórios característicos do Saturno Mitraico e simbolizando a encarnação, nele, dos poderes de todos os deuses (p. 105).

5. Superposição de princípios

Outro exemplo de idéia religiosa expressa também de um modo iconográfico curioso é o culto conhecido no Amapá como marabaixo. Tradição religiosa, em princípio católi-

ca, praticada sobretudo pela comunidade negra do estado, no marabaixo cultuam-se duas entidades: o Espírito Santo e a Santíssima Trindade. Ambas entidades são representadas por duas imagens, sempre cobertas, que consistem numa coroa, em cima da qual está uma bola e sobre a qual se coloca uma pomba. As duas imagens são idênticas, apenas sendo a da Santíssima Trindade menor em tamanho. Valeria a pena investigar mais detalhadamente a história desse arranjo simbólico e iconográfico que atribui duas identidades distintas à mesma imagem. Apesar de aparentemente não-sincrético, a idéia por trás dessa disposição das imagens e seus significados diferenciados pode ser resultado de uma superposição de crenças não-católicas (provavelmente africanas ou ameríndias) sobre uma tradição católica.

Recapitulando esse breve passeio pelos movimentos sincréticos das várias tradições religiosas do mundo, encontramos, na maioria dos casos, uma tensão original entre: monologia e dialogia, centralidade e deformação, ortodoxia e heterodoxia, clareza e confusão, fusão e mistura, disfarce e reintegração, síntese e dispersão, que acabou dando margem para terceiras posições e alternativas múltiplas, fazendo do campo dos símbolos religiosos uma espiral em constante expansão. Mantendo essa perspectiva comparativa como pano de fundo, pretendo esboçar agora uma revisão do quadro do sincretismo afro-brasileiro, focalizando especificamente a iconografia. Escolhi, pois, fazer uma leitura de algumas imagens de complexidades simbólicas distintas, justamente por acreditar que elas indicam, com bastante acuidade, os meandros e as metamorfoses míticas por que passam as divindades afro-brasileiras.

A iconografia do sincretismo afro-brasileiro

1. Ogum—São Jorge

Uma das imagens mais comuns e ao mesmo tempo mais representativas do sincretismo no Brasil é a imagem de São Jorge matando o dragão (fig. 7). É uma imagem simbolicamente simples, pois resalta o caráter guerreiro do santo, equivalente, num quase bilingüismo mitológico, ao caráter guerreiro de Ogum: ambos são soldados, cavaleiros, vestidos de armadura e portando lança. O corpo traduz força, virilidade, espírito de luta. Há uma coincidência até mesmo nas cores rituais: verde e vermelho, cores da divindade africana Ogum, são proeminentes nas duas gravuras mais conhecidas do cavaleiro São Jorge. Mrs. Jameson, autora da obra de referência *The poetry of sacred and legendary arts* explica que a cor verde, no simbolismo iconográfico cristão, sistematizado já na Antiguidade tardia, significa vitória; e o vermelho, sangue, guerra e ódio. Enfim, as cores de Ogum são de fato as cores de São Jorge.

O caso de Ogum—São Jorge é o ideal para se entender a relação entre culto aos santos e culto aos orixás como sendo do mesmo tipo do velho politeísmo greco-romano. Indagados sobre quem é o personagem representado por essa imagem, os praticantes das religiões afro-brasileiras respondem, em proporções praticamente iguais, tratar-se de Ogum ou de São Jorge.

2. Cabocla Jurema

Uma representação um tanto parnasiana e romântica do grupo de entidades chamadas às vezes de Jurema, Jureminha ou Cabocla Mirim (fig. 8). Em vez do lado de caçadora, aqui se enfatiza mais o seu lado de beleza natural, de proximidade com as flores. Em muitos dos pontos para a Jurema Menina utiliza-se o significante Mata Virgem. Diante dessa nudez perfeita e ao mesmo tempo sublimada, pareceria que não só a mata é virgem, mas também a donzela que dela cuida. Introdz-se aqui, possivelmente de um modo indireto, por meio do culto a Iemanjá, um componente de Virgem Maria, a Jurema preenchendo assim o lado mais carnal e terrestre, menos aéreo (lembramos que a maioria das nossas senhoras flutua sobre a terra ou sobre as águas) da Virgem Maria. Sua nudez é exatamente oposta à nudez lúbrica e provocante da Pombagira, em tudo uma antivirgem. E é justamente por essa polarização que a Cabocla Jurema pode ser vista como uma imagem mediadora entre a Pombagira e a Virgem Maria.

3. Preta Velha—Tia Maria

Aqui se trata de uma imagem simbolicamente mais complexa que a anterior. Trata-se, primeiro de tudo, de uma Preta Velha (fig. 9). Contudo, o crucifixo intensifica ou capitaliza o lado bondoso, caridoso, humilde, sofredor, martirizante, que já está nessa entidade afro-brasileira e a faz aproximar-se da figura de uma beata, de uma devota católica a caminho da canonização. Mais que uma mera “representação”, portanto, de “um” tipo de entidade, essa estampa identifica aqui uma proposta, ainda que discreta, de uma nova síntese, já não do tipo orixá-santo, mas do tipo Preto Velho-Santo.

4. Exu

É deveras impressionante o número de variantes do arquétipo de Exu na umbanda, com novas formas sendo criadas o tempo todo (fig. 10). Esse Exu plural, diverso, próprio dos cultos chamados justamente mais sincréticos, difere do exu ligado ao candomblé e ao xangô (cultos tradicionais), que é mais fixo em personalidade e em representação pictórica. Em princípio, os exus do candomblé e do xangô possuem imagens pouco elaboradas iconograficamente (em geral, bustos onde apenas se distinguem um par de olhos e uma boca, representados de forma rudimentar), que não são muito expostas ao público. É o tipo de divindade chamada de *trickster* e que cumpre também o papel mercuriano de mensageiro dos orixás. Já o Exu da macumba, como este Exu Maioral que aqui vemos, sói ser considerado uma fusão sincrética entre duas entidades pertencentes a tradições diversas: a divindade *trickster* da costa ocidental africana — o mediador entre dois mundos — e o Diabo cristão — justamente o não-mediador, aquele que optou pela negação. O atributo iconográfico de mensageiro não aparece na iconografia tradicional — não há no Exu, como há no Hermes grego, asas ou outro signo que indique a velocidade, o movimento de ligação. Na medida em que o tridente já é um atributo do diabo cristão, tudo se passa como se o lado africano permanecesse oculto, ficando de fato externalizada a roupagem cris-



FIGURA 10 ► Exu

tã — nesse sentido, em nada diferente dos casos dos outros orixás, como Iansã, Oxum, Oxalá, etc. A consistência dessa fusão sincrética está presente até mesmo nas cores do Exu da macumba, pois no simbolismo tradicional cristão a combinação de vermelho e preto era usada para representar o purgatório e o próprio demônio, como explica Jameson.

5. Sereia do Mar

Nessa bela imagem, cuja convenção pictórica já está bastante estabelecida, se cultua uma das “encantadas d’água”, ou, em outros termos, uma das iemanjás da umbanda chamada de Sereia do Mar ou Grande Sereia (fig. 11). Menos abertamente polissêmica que outras imagens, congrega contudo mais de um conjunto de atributos. Em princípio, essa sereia é demasiado jovem para assumir o lado maternal da Iemanjá africana, e reúne, de fato, o lado de Iara, de entidade indígena ou cabocla, de sedutora. Contudo, sua aura plácida como a de Iemanjá imprime um controle a sua sexualidade e ajuda-lhe a eliminar o lado terrível de mulher devoradora. O resultado é o exato meio termo entre a divindade indígena e a africana, entre a água doce e a água salgada, entre a mulher feminina e a mãe, entre a pura beleza e a pura majestade; ou, em outra dimensão, entre a beleza profana e a beleza sagrada. A propósito, apesar do seu apelo erótico, sugerido pelos seios e pelas curvas dos quadris, há alguns significantes que indicam a dimensão sublimada (ou religiosa, no sentido católico do termo) da imagem: as rosas sobre a água (atributo comum nas imagens de Nossa Senhora, que é então parcialmente aglutinada a essa sereia); a brilhante estrela do mar na testa, fazendo o papel da aura da

Virgem; o azul intenso do mar, o céu estrelado e o luar banhando as águas.

6. Pombagira

Aqui se trata de um arquétipo em plena expansão, tanto do seu imaginário discursivo quanto das suas representações pictóricas (fig. 12). Pelo lado literário, há pelo menos uma instância particular desse arquétipo (Maria Padilha) que tem merecido um destaque especial por mostrar uma curiosa continuidade, não pelo lado iconográfico, mas pelo lado discursivo, de um personagem do imaginário medieval.⁶ No momento há uma enorme proliferação de nomes de Pombagira e seus atributos principais são vários.

Olhemos essa imagem, na verdade uma verdadeira montagem, de um altar de uma casa de Jurema em Recife. Na parede vê-se a pintura, bidimensional, de uma mulher sedutora, de bustiê, colares e um cigarro na mão. À esquerda, vemos uma estátua de Pombagira, agora seminua, com os seios à mostra, passando a idéia de uma prostituta. Ao seu lado a jarra, em forma de uma mulher totalmente nua, sem cabeça e sem pernas, ressalta a sexualidade despersonalizada com que se sói atribuir a essa “mulher de sete homens”: além de protetora de seus fiéis, Pombagira é, também e bastante, corpo para sexo, ressaltado aqui na sua região menos sublimada e mais objetificada: do seio às coxas.

Ao lado da jarra está a estátua de uma cigana (quem sabe, uma Maria Padilha), trazendo o seu lado de exotismo, de diferença étnica, próprio de quem anda pela margem oposta das santas católicas, em geral todas etnicamente arianas. Mais adiante se vê uma figura arlequin, festiva, que marca também uma outra variedade da mesma entidade, simbolizando o seu lado carnavalesco, debochado, festivo a toda prova, da busca insaciável do prazer. E finalmente a mesma estátua da prostituta, à esquerda, nos mostra o seu lado de rainha ou de princesa, isto é, de mulher coroada. Na verdade, essa figura feminina, exibindo seios sensuais e uma calcinha vermelha, significa também uma inversão simbólica bastante explícita da figura da Virgem Maria. Na medida em que porta uma capa vermelha, uma coroa na cabeça e um grande colar amarelo, ela constrói um ícone paralelo capaz de sexualizar e mundanizar a imagem de Nossa Senhora, com seu longo manto azul, sua coroa e seus colares.

Sugiro, inclusive, a possibilidade de uma comparação estrutural entre essas duas divindades, um pouco à maneira como Leach contrastou a figura mítica de Buda, o deus assexuado, com Ganesha, o deus sexualizado: Pombagira e Nossa Senhora estariam assim numa relação sincrética de simetria, cuja história nos é contada, pelo menos em parte, pelos significantes de suas respectivas imagens.

Invertendo radicalmente o exemplo que nos oferece a estatueta da Fortuna Panthea, onde vários arquétipos distintos e autônomos são aglutinados numa única imagem pictórica, aqui nesse altar de Pombagira operam dois princípios simultâneos, um de totalização e outro de desdobramento, através dos quais o sentido mais geral do arquétipo só é apreendido se lemos todas essas imagens (que, vistas

em separado, carregam uma idéia completa) como correspondentes a uma única idéia. Trata-se de um processo extremamente sutil e complexo, raramente discutido na literatura sobre as religiões afro-brasileiras, cujas derivações filosóficas escapam ao presente trabalho.

Contudo, não resisto a sugerir um contraste entre esse altar de Pombagira com o originalíssimo (e infelizmente pouco conhecido) “Diagrama dos espelhos”, de Haydar Amoli, místico xiita do século XIV da escola de Ibn Arabi (fig. 13). Nesse diagrama, a chama na frente do espelho central, representando o Deus-Uno, é refletida igualmente nos múltiplos espelhos, que são suas infinitas teofanias. Nessa construção, perfeitamente monoteísta, o princípio integrador, a unidade, está “dentro” da imagem e pode ser vista ao mesmo tempo que os produtos da sua diferenciação, igualmente presentes. Já no altar das pombagiras, o princípio unificador, isto é, o arquétipo Pombagira, está fora das imagens e só podemos captar com o olhar suas criações, suas emanações. Assim, enquanto no monoteísmo teofânico e radicalmente anti-sincrético do sufismo xiita (cuja inspiração emanacionista parece ter sido o neoplatonismo de Proclo) cada novo espelho produzirá uma nova chama que será exatamente igual à chama única, no caso do politeísmo sincrético brasileiro (cuja lógica é também de cunho neoplatônico), cada nova imagem de Pombagira será

certamente diferente, ainda que seja em um só aspecto, de todas as demais já existentes. Em termos do modelo de Haydar Amoli, seria como se cada espelho lateral se deslocasse de seu perfeito paralelismo em relação ao espelho central e refletisse apenas um fragmento da imagem completa, a qual não seria mais visível: em um espelho ver-se-ia apenas o rosto da entidade, em outro os seus seios, num outro as suas pernas, etc.

Ainda uma solução originalíssima e que parece se colocar exatamente entre os princípios estético-filosóficos de Haydar Amoli e do organizador do painel da Pombagira é a imagem do Cristo chamada “Pai Filho Espírito Santo” que circula no catolicismo popular colombiano (adquiri-a em Pasto, Nariño). Aqui há um desdobramento do um em três, na medida em que os raios só emanam da figura do Pai (fig. 14). Enquanto o “Diagrama dos espelhos” aponta claramente para a pluralidade infinita contida no Um, nesse Cristo triplo há uma unidade que só se presentifica para modular-se estritamente em três qualidades. Por um lado, os três símbolos nos peitos das figuras propõem a diferenciação de aspectos (o cordeiro do Filho, o olho onisciente do Pai, a pomba do Espírito Santo). Por outro lado, a aura triangular em torno de cada figura individual restaura a sua essência trina, impedindo a geração de três individualidades separadas. A tríade de



FIGURA 11 ► SEREIA DO MAR

imagens do Cristo é simultaneamente igual e desigual, capturando assim o paradoxo básico do cristianismo, qual seja, o do Deus uno e trino. Se, no caso da Pombagira, o quadro aponta para um arquétipo cuja imagem-síntese se esconde (o que faz sentido, já que o número dos seus aspectos ainda está em aberto), os três aspectos da Trindade cristã são apresentados de um modo acabado.

Ainda que não se possa dizer dessa imagem que seja abertamente sincrética, detecto uma certa influência das tradições esotéricas, pois tanto o olho dentro do triângulo no peito do Pai, como os triângulos em forma de aura circundando as imagens do Cristo parecem pertencer à tradição de imagens da Maçonaria e do movimento Rosacruz. Resta ainda, de qualquer modo, o sincretismo da própria figura de Cristo, vindo a representar a Trindade; ou seja, Cristo passa a ser, iconograficamente, pelo menos, um sincretismo do Pai e do Espírito Santo. Enfim, Haydar Amoli apresenta-nos a imagem da unidade radical; o Cristo, a unidade dividida em três; e o altar da Pombagira, um arquétipo, típico de uma tradição politeísta, desdobrado e ainda livre das amarras ideológicas de uma prática teológica racionalizadora.

Se sugiro essa comparação (escandalosa, talvez, para alguns) entre um altar pobre de um culto praticado por analfabetos com a elegância geométrica de uma tradição místico-filosófica letrada e a precisão lógica da iconografia católica acadêmica de cunho neoclássico, faço-o apenas para ressaltar que o que aparece à primeira vista como uma mera bricolagem de imagens — estatuetas, jarras, desenhos —, sobre uma mesa de jurema, condensa idéias de uma grande profundidade, comprovando, a partir de um horizonte mais universalista de compreensão, que a experiência religiosa afro-brasileira tem permitido, de fato, um fantástico exercício da imaginação religiosa. Se nesse caso as imagens estão à frente das idéias expressas no modo discursivo, nada impede que no futuro essa capacidade discursiva também se amplie e passemos então a contar com um pensamento filosófico-religioso nativo que ofereça uma real alternativa ao pensamento ocidental.

7. Pegi de xangô com miniatura de igreja

Rara imagem, registrada por Waldemar Valente na primeira edição do seu *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, do quarto de santo de uma das mais famosas casas de xangô de nação Nagô do Recife na década de 1950 (fig. 15). Dado que no xangô Oxum é sincretizada com Nossa Senhora do Carmo, a padroeira do Recife, os líderes dessa casa simplesmente colocaram, no assentamento do orixá das águas doces, uma réplica em miniatura da igreja do Carmo. A solução iconográfica é bastante original, pois propõe um trânsito simbólico, não apenas de santo a orixá, mas também de templo a templo. Há ainda um reforço significativo da política geral do sincretismo, que sempre caminha na direção de subsumir as imagens africanas nas imagens católicas; dito de outra forma, o inverso dessa situação — de trazer um assentamento de santo para dentro de uma igreja — seria bem menos provável.

8. Oxum

Imagem raríssima reproduzida igualmente do livro de Waldemar Valente e oriunda também de um famoso xangô do Recife da década de 1950 e que apresentava influências dos candomblés Angola da Bahia (fig. 16). O



FIGURA 12 ► POMBAGIRA

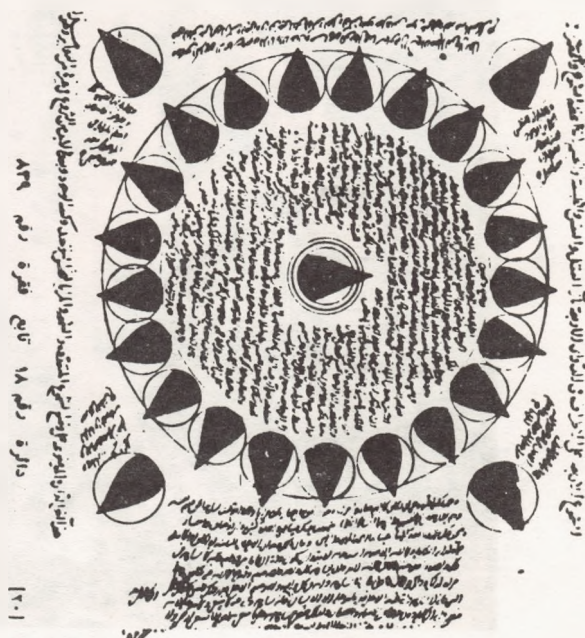


FIGURA 13 ► DIAGRAMA DOS ESPELHOS

insólito dessa imagem é ela representar a deusa Oxum sem lançar mão nem da iconografia tradicional africana nem da imagem convencional de Nossa Senhora do Carmo. Nesse sentido, ela tem a pretensão de contrapor-se à imagem da padroeira do Recife, oferecendo uma face nova de Oxum. A intenção final poderia ser anti-sincrética, no sentido de tentar desfazer os orixás da sua vestimenta católica, porém toda a indumentária do orixá apresenta um estilo tipicamente cristão ocidental, parecendo inspirada na iconografia dos anjos ou de São João. Enfim, essa imagem significa uma tentativa — ainda não realizada, pois passou como um caso isolado — de construir uma nova síntese no plano do ícone, resultado que só foi de fato alcançado com a imagem de Iemanjá que comentaremos mais adiante.

9. Entidades do Vale do Amanhecer

Aqui se trata do culto tido como o mais sincrético de toda a experiência religiosa brasileira, de sua origem colonial até os dias de hoje: o Vale do Amanhecer. Apesar de seu caráter universalista, a base doutrinal do Vale é sem dúvida o sincretismo clássico brasileiro: espiritismo, catolicismo, tradição afro-brasileira. Esse quadro ilustra a excepcional imaginação criativa de Tia Neiva, fundadora e criadora de todo o complexíssimo panteão de linhas e entidades cultuadas pelos seguidores da sua doutrina. Numa imagem única, conhecida como a da cachoeira iniciática, ou cachoeira do jaguar, e de um modo análogo a uma improvisação musical, dialogam idéias associadas a pretos velhos, caboclos, caboclas, ciganos, princesas do oriente, etc. (fig. 17). Como se trata de um imaginário de uma fluidez bem maior que o da umbanda, por exemplo, o quadro traz o texto da visão de Tia Neiva ao mesmo tempo que procura expressar pictoricamente seu conteúdo. Vale a pena transcrever o seu texto, pela concentração de elementos que agrega:

Estas são as horas proféticas dos ciganos, dos espartanos e dos "jaguars"... das planícies macedônicas ao século XVII no Brasil

colônia. Pai João e Pai Zé Pedro consagram Natácha a clarividente e preconizam sua criação do "douttrinador" no século XX, enquanto a sofrida Jurema observa atentamente, e decide não mais voltar à senzala. A loura Janaína toma a decisão de se juntar às crioulas na cachoeira iniciática. No etérico superior, os espíritos das crioulas, como princesas, observam serenos o drama sem tempo e sem espaço... Tia Neiva. SALVE DEUS.

A excessiva ambigüidade e a polissemia das visões de Tia Neiva são em parte compensadas pelo fato de que há um controle bastante eficaz da produção das imagens religiosas do Vale, pelo menos até agora, alcançado de um modo bem simples: a maior parte da iconografia oficial é concebida e executada por uma única pessoa. Tanto o texto como as seqüências pictóricas do quadro transmitem-nos uma noção de transformação: caboclas loiras, crioulas orientais, caboclas negras, caboclas ciganas, eslavas escravizadas, loiras na senzala, pretos velhos sacerdotes. Se Eliade, Dodds, Inge, Cumont, Wind fizeram apologia da dinâmica simbólica e da ousadia associativa de inúmeras tradições religiosas, estou seguro de que se entusiasmariam com a iconografia do Vale do Amanhecer se a tivessem conhecido. Afinal, não conheço nenhuma outra instância onde um processo de sincretismo possa ser caracterizado como uma verdadeira dissolução da tradição com o fim de uma reelaboração. Tia Neiva retirou as entidades de seus contextos simbólicos respectivos, onde elas possuíam uma identidade própria, e colocou-as num novo contexto que tem a propriedade de dissolver os seus contornos contrastivos, deixando igualmente em suspenso as caracterizações históricas tradicionais de todas elas, trate-se de santos católicos, espíritos de luz, orixás, pretos velhos, caboclos, ou quaisquer outras entidades. Ou seja, o imanentismo aqui já não é mais do tipo neoplatônico, mas de uma ordem desconhecida, por definir-se.

Pensando ainda em termos do "Diagrama dos espelhos" de Haydar Amoli, tudo se passa como se Tia Neiva tivesse ocultado a imagem central (o equivalente da chama) e

se utilizado de espelhos com distintas propriedades refletoras — uns convexos, outros côncavos, outros iridizados, foscos, estilhaçados, arranhados — de modo a dificultar o reconhecimento da origem única de suas imagens refletidas.

10. Iemanjá

A meu ver, trata-se da imagem sincrética mais acabada de todas da tradição afro-brasileira, a única de que se pode dizer, como disse Suzuki da arte japonesa do chá, que é uma síntese perfeita, resultado de um longo processo de fusão, já tão sedimentado a ponto de produzir algo inteiramente novo (fig. 18). Nessa imagem podemos contemplar Iemanjá, Nossa Senhora da Conceição, Iara e até mesmo uma fada. Em primeiro lugar, ela exhibe vários significantes que pertencem às convenções pictóricas da imagem de Nossa Senhora da Conceição — por exemplo, o manto azul e o crescente (apesar deste ter sido deslocado, dos pés de Nossa Senhora para o canto superior esquerdo da imagem de Iemanjá, acima de sua cabeça). Por outro lado, ela não é exatamente Nossa Senhora porque lhe faltam outros atributos significativos: não porta cruz nem rosário, nem a auréola, nem a coroa e nem exhibe o globo sobre o qual a santa pisa, no seu rol de Senhora do Mundo.

Quanto à caracterização de Iemanjá, poder-se-ia dizer que lhe sobram alguns atributos. A tiara, o manto de estrelas do mar e os lábios pintados, concentrando a atenção no rosto, dão-lhe um ar de fada medieval. O vestido longo azul e que termina se misturando com o mar fazem dela uma espécie de sereia. Finalmente, no que suas mãos doam — pérolas, rosas —, tudo se funde — mulher, sereia, beleza física e tez morena de uma encantada dos trópicos, virgindade, imaterialidade de fada, aura de santidade, majestade e jovialidade, completude.

Impossível esgotar aqui todas as associações possíveis — e já atualizadas — dessa imagem de Iemanjá. Dificulta-me, sobretudo, uma leitura mais contextualizada, o fato de desconhecer a origem dessa imagem. É talvez a mais difundida de todas; faz-se ne-

cessário, pois, saber a sua história iconográfica, que parece se conectar com a iconografia da sereia.

Considero-a o exemplo mais acabado de síntese sincrética pelo fato de que ela é uma imagem não-africana (e não católica) de Iemanjá. Nossa tradição iconográfica conta com um outro exemplo de sedimentação sincrética assaz original, qual seja a imagem de Cosme e Damião, santos que eram representados separados em Portugal e que no Brasil foram reunidos numa figura única, ainda que polar. Segundo Mariano Carneiro da Cunha, isso se deveu a um processo sincrético de equivalência provocado pelo orixá africano dos gêmeos, chamado Ibêji (Cunha, 1983, p. 990). A diferença está, primeiro de tudo, em que a importância simbólica e espiritual de Iemanjá é muito maior que a de Ibêji; além disso, a imagem desses deuses gêmeos continuou sendo cristã e não africana. As imagens dos outros deuses e deusas africanos — Oxum, Iansã, Ogum, Oxalá — são imagens católicas tradicionais

que passam a simbolizá-los pelo contexto ritual onde estão inseridos. No caso dessa imagem de Iemanjá, ocorreu a produção de uma imagem nova, que responde perfeitamente à integração, no plano filosófico-religioso, das distintas tradições que a geraram e a tornaram um patrimônio iconográfico da tradição religiosa brasileira.

As duas bases do sincretismo: a vida do conceito e a vida da imagem

À guisa de conclusão, gostaria de tecer alguns comentários gerais sobre o sincretismo afro-brasileiro retomando a frase em epígrafe de Lezama Lima: “A imagem é um mito que começa sua aventura”. Vimos acima imagens que percorreram e ainda percorrem trajetórias extremamente distintas — algumas com mais de um milênio de existência formal, como a de São Jorge; outras, ainda que mais recentes, já inteiramente

canônicas, como a de Iemanjá; outras que se encontram num estágio intermediário de consolidação e definição, como as de Exu, Pombagira, Preto Velho; outras que parecem confinadas ao seu contexto de singularidade, como as de Oxum e a da igreja dentro do pegi; e outras ainda cujo futuro se apresenta inteiramente em aberto, como a das entidades do Vale do Amanhecer.

Podemos dizer então que, por um lado, há uma espécie de história paralela — com convergências e divergências — entre a vida das idéias discursivas e a das idéias plásticas. Em alguns momentos, o que foi representado não passou de uma mera reprodução de um discurso que antes se havia feito canônico; em outros momentos, é a imagem que sugere uma expansão do campo mítico e simbólico que só alcançará sua contraparte discursiva mais tarde. E por trás desse complexo movimento de sincretismo está o exercício de controle imposto às idéias e suas imagens: é o modo como se constrói o cânon iconográfico que se torna crucial para se



FIGURA 14 ► PAI FILHO ESPÍRITO SANTO



FIGURA 15 ► PEGI DE XANGÔ COM MINIATURA DE IGREJA

entender como se deu a “interpenetração de civilizações”, para usar a expressão já clássica de Roger Bastide. Vejamos alguns exemplos.

A tabela de equivalência do sincretismo afro-brasileiro orienta muito mais a vida das idéias sobre as divindades e seus rituais do que a vida das suas imagens, pois, apesar do reconhecimento da suposta religião bilingüe ao estilo greco-romano, não há no Brasil, de fato, espaço comum para as iconografias católica e africana como havia em Roma imagens de Atená e de Minerva. Salvo poucas exceções, tais como em casas de culto de existência quase secular, a imagem pública de Iansã ou é Santa Bárbara ou não existe; Oxalá é sempre uma figura ocidental, de branco; Oxum é sempre uma virgem, uma das nossas senhoras. Por exemplo, enquanto existem separadamente (e correndo paralelas) as idéias sobre Oxum e sobre Nossa Senhora do Carmo, não há, digamos, uma “escultura” de Oxum — que, segundo a tradição iconográfica africana, seria obviamente a imagem de uma mulher negra — ao lado da escultura de Nossa Senhora do Carmo.

Sucede, enfim, que uma imagem “cristã” pode ser lida simultaneamente como santo católico e como orixá, enquanto uma escultura tradicional de orixá só pode ser lida como um orixá. Isso indica que, iconograficamente, o catolicismo predomina sobre o candomblé, mesmo que mitológica e ritualmente essa relação seja mais igualitária ou mesmo invertida. Daí ter-me chamado tanto a atenção a imagem de Oxum “lançada”, por assim dizer, no terreiro de Josefina

Guedes. De fato, a única divindade que conseguiu produzir seu sincretismo acabado, nesse sentido iconográfico, foi Iemanjá, e uma das razões para isso, parece-me, é que ela abarca um quadro de equivalências que extrapola o cristianismo, incluindo a tradição ameríndia das encantadas d’água.

Essa questão se liga diretamente ao controle exercido sobre as imagens dos santos católicos, certamente muito maior que o controle existente sobre as imagens de caboclos, pretos velhos, exus, etc. Na verdade, mesmo as imagens dos orixás no Brasil começam a canonizar-se a passos largos, num movimento de resistência à inovação que já poderia ser chamado de anti-sincrético. Dito de outra forma, a indumentária de Xangô ou Iansã num candomblé Kêtu ou Angola já está tão fixa quanto a indumentária de Nossa Senhora da Conceição.

Um exemplo forte de como o controle e a sedimentação das imagens dos orixás alcançou uma dimensão oficial, de instituição brasileira de peso equivalente à do catolicismo, está na publicação do livro *Os orixás no Brasil — The orishas in Brazil*. Trata-se de uma edição de luxo, para ser distribuída também no exterior, financiada pela Caixa Econômica Federal e pelo Ministério do Bem-Estar Social do governo José Sarney e que conta até com apresentação do próprio presidente da República! Longe, portanto, da idéia de dinamismo simbólico e iconográfico com que os grandes autores que comentamos — Eliade, Dodds, Panikkar — associam a noção de sincretismo.

Foi justamente para exibir toda a gama de possibilidades de exer-



FIGURA 16 ► OXUM



FIGURA 17 ► ENTIDADES DO VALE DO AMANHECER



FIGURA 18 ► IEMANJÁ

citar controle ou experimentação com as imagens religiosas que escolhi exemplos de grau variado de complexidade simbólica, oriundos de fontes muito diversas e produzidos a partir de convenções pictóricas também diversas. Vimos imagens distribuídas por revistas umbandistas ou por fábricas especializadas, resultado de uma atividade claramente racionalizadora nos planos teológico, político, econômico e mesmo iconográfico, como as de São Jorge e Iemanjá; imagens de grande anonimato e resultados de esforços de artistas *naïves*, como as da Jurema e do Xangô do Recife; fotos de jornalistas de técnica apurada, exímios caçadores do exótico, como a de Exu; e imagens até certo ponto experimentais, como as do Vale do Amanhecer.

Acrescentemos a isso o fato de elas se moverem em circuitos múltiplos, serem destinadas a públicos diversos e terem suas raízes tanto na cultura erudita como na cultura popular. Todo esse conjunto de fatores influencia diretamente o mundo dos conceitos, até agora terreno tido como privilegiado de análise. No caso do Vale do Amanhecer, por exemplo, o fato de um único pintor produzir todas as imagens implica um controle teológico fortíssimo sobre essa nascente tradição. Provavelmente, todo o desenvolvimento futuro da cosmovisão do Vale (isto é, toda a sua direção sincrética) dependerá desses ícones iniciais, que se anteciparam, em parte, à formulação da doutrina.

Controle similar ocorre com as imagens da umbanda. Haveria que se estudar melhor a produção dessas imagens e ver como as fábricas especializadas — em sua maioria localizadas em São Paulo — podem estar exercendo sobre a cosmovisão afro-brasileira um controle teológico-imagético equivalente ao controle teológico-discursivo que exerce, sobre o catolicismo, a Congregação para a Defesa da Fé. Todas essas são questões que ficam em aberto, à espera de investigações empíricas à altura de sua importância.

Finalmente, tudo que pude fazer neste trabalho foi esboçar um inteiro programa de pesquisa para se compreender melhor o que seja a tradição religiosa afro-brasileira e suas várias conexões com as demais tradições religiosas do país. Sucede que nos acostumamos a englobar sob uma única sigla — sincretismo religioso afro-brasileiro — processos vários de relação com o cristianismo, que se resolvem, de fato, em confrontos simbólicos muito distintos, e foi por isso que procurei desenvolver um modelo conceitual que facilite o deslinde dessas diferenças.

Minha intenção, do ponto de vista etnográfico, foi fundamentalmente “desparaquializar” esse campo de estudos, o qual ainda julgo excessivamente fechado sobre si mesmo. Quanto ao plano teórico, avancei uma tipologia das formas de sincretismo que, espero, sirva de base para futuras especulações sobre o tema. Oxalá seja possível, a partir daqui, ampliar esse quadro universal dos fenômenos sincréticos e compreender com mais detalhe como eles dependem, em boa medida, da fascinante e quase evanescente vida das imagens.

NOTAS

1. Agradeço a Bergson Queiroz, Elizabeth Queiroz e Rita Segato pelas sugestões oferecidas para a preparação deste trabalho; a Suzana Soliani, Eduardo Muradi e Vivian Schelling pelo envio de alguns textos e imagens fundamentais; e a José Maria da Silva pelas valiosas informações sobre o marabaixo amapaense.
2. Ressalvo os ensaios de Rubem César Fernandes (1988) e de Anaísa Vergolino e Silva (1987) e a tese recente de Sérgio Ferretti (1991), textos que exploram novos aspectos do sincretismo.
3. Ressalto os artigos de Mariano Carneiro da Cunha (1983) e Kabengele Munanga (1989), onde se discutem artes plásticas de origem africana e sincretismo religioso.
4. Uma boa resenha dessa bibliografia pode ser encontrada na tese de Sérgio Ferretti (1991).
5. A ousada proposta de sincretismo de Pico della Mirandola é discutida no Apêndice 9 do livro citado de Edgar Wind. A passagem fatal (ainda que velada) de Bruno está na Terceira Parte do Terceiro Diálogo da *Expulsão da besta triunfante* (p. 233 da tradução espanhola).
6. Ver o interessante ensaio de Marlise Meyer (1991), que amplia as descobertas de Laura de Mello e Souza (1987), sobre a continuidade, ao longo de mais de quatro séculos, da figura de Maria Padilha.

Fontes iconográficas

- Fig. 1. Marte. Jean Seznec, *The survival of the pagan gods*, p. 190.
- Fig. 2. Mercúrio. Idem, p. 200.
- Fig. 3. Júpiter. Idem, p. 161.
- Fig. 4. Vênus. Maurizio Calvesi, *Il sogno di polifilo Prenestino*, p. 188.
- Fig. 5. Fortuna Panthea. Paul Wendland, *Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihre Beziehungen zu Judentum und Christentum*, p. 189.
- Fig. 6. Mitra Kronos. Franz Cumont, *Mysteries of Mithra*, p. 105.
- Fig. 7. Ogum—São Jorge. Capa da Revista *Magia, mistério e umbanda*, nº 4.
- Fig. 8. Cabocla Jurema. Policromo de Martinelli, da SM.
- Fig. 9. Preta Velha Tia Maria. Idem.
- Fig. 10. Exu. Foto de Art Kane, *Mysteries of the spirit cults*, p. 140.
- Fig. 11. Sereia do Mar. Policromo de Martinelli, da SM.
- Fig. 12. Pombagira. Terreiro de Jurema de Linha do Tiro, Recife. Foto de José Jorge de Carvalho.
- Fig. 13. Diagrama dos espelhos, de Sayyed Haydar Amoli, *Texto dos Textos (Nass al-Nosus)*, Diagrama 18.
- Fig. 14. Pai Filho Espírito Santo. Policromo anônimo, sem data. Gráficas Molinari, Cali, Colômbia.
- Fig. 15. Pegi de xangô com miniatura de igreja. Foto de Waldemar Valente, *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, ilustração nº 34.
- Fig. 16. Oxum. Idem, ilustração nº 35.
- Fig. 17. Entidades do Vale do Amanhecer. Policromo de J. S. Vilela, distribuído no Vale do Amanhecer, Brasília.
- Fig. 18. Iemanjá. Policromo de Martinelli, da SM.

Referências bibliográficas

- AMOLI, Sayyed Haydar. *Le texte des textes (Nass al-Nosus)*. Teerã/Paris, Bibliothèque Iranienne, nº 28, 1975.
- “As religiões dos mais imbecis”. Suplemento do *Elucidário do amor experimental*. Coordenação do Dr. Ary Maurell Lobo. Rio de Janeiro, s.d.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Livraria Pioneira/EDUSP.
- BOEHME, Jacob. *The “key” of Jacob Boehme with an illustration of the deep principles of Jacob Behmen by D.A. Freher*. Grand Rapids, Phanes Press, 1991.
- BOTTING, Douglas e Editores de Time-Life Books. “Mysteries of the spirit cults”. Rio de Janeiro. Fotografias de Art Kane. Amsterdã, Time Life Books, 1979.
- BURCKHARDT, Titus. “La cuestión de las imágenes”. *El arte del Islam*. Barcelona, Ediciones de la Tradición Unánime, 1988.
- CALVESI, Maurizio. *Il sogno di Polifilo prenestino*. Roma, Officina Edizioni, 1983.
- CATÁLOGO ILUSTRADO DA COLEÇÃO PERSEVERANÇA. Org. Abelardo Duarte. Maceió, Depto. de Assuntos Culturais — SENECA, 1974.
- CORBIN, Henry. *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*. Paris, Flammarion, 1958.
- . *Le paradoxe du monothéisme*. Paris, Éditions de l’Herne, 1981.
- CUMONT, Franz. *The mysteries of Mithra*. Nova York, Dover, 1956.
- CUNHA, Mariano Carneiro. “Arte afro-brasileira”. Em Walter Zanini (org.). *História geral da arte no Brasil*. São Paulo, Instituto Moreira Salles/Fundação Djalma Guimarães, 1983, pp. 975-1033.
- DICIONÁRIO GREGO/PORTUGUÊS E PORTUGUÊS/GREGO. Isidro Pereira. S. J. Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1969.
- DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Madri, Revista de Occidente, 1960.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. 5 vols. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- ELLIS, A. B. *The Yoruba-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa*. Londres, Curzon Press; Lagos, Pilgrim Books, 1974.
- FERNANDES, Gonçalves. *O sincretismo religioso no Brasil*. Curitiba, Guaíra, 1941.

- FERNANDES, Rubem e CÉSAR, Aparecida. "Nossa Rainha, Senhora e Mãe, Saravá!" Em M. I. Pereira de Queiroz et alii. *Brasil e EUA. Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas*. Tese de doutorado. FFLH, Universidade de São Paulo, 1991.
- GOMBRICH, Ernst. "Aims and limits of iconology". *Symbolic images*. Oxford, Phaidon Press, 1985.
- GORCEIX, Bernard. *Johann Georg Gichtel, Théosophe d'Amsterdam*. Lausanne, L'Age d'Homme, 1975.
- _____. "Introdução". *A Bíblia dos rosa-cruzes*. São Paulo, Pensamento, 1985.
- HENRY, AnaiSa Vergolino. "A Semana Santa nos terreiros: Um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará". *Religião e sociedade*, vol. 14, nº 3, pp. 56-71.
- INGE, William Ralph. *The philosophy of Plotinus*. Londres, Longmans, Green & Co., 1948.
- JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paidéia griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- JAMESON, Mrs. *The poetry of sacred and legendary arts*. Londres, Longman, Brown, Green, Longmans & Roberts, 1857.
- LANDE, André. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Buenos Aires, Librería "El Ateneo" Editorial, 1966.
- LEACH, Edmund. "Pulleyar and the Lord Buddha". Em W. Lessa & E. Vogt (eds.). *Reader in comparative religion*. Nova York, Harper & Row, 1965.
- LEAL, Eneida. *Os orixás no Brasil. The orishas in Brazil*. Rio de Janeiro, Spala Editora/Caixa Econômica Federal/Ministério do Bem-Estar Social, 1988.
- Magia, mistério e umbanda*. Revista em 22 fascículos. Rio de Janeiro, Rio Gráfica Editora, 1971.
- MELLO e SOUZA, Laura. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- MEYER, Marlise. "Caminhos do imaginário no Brasil: Maria Padilha e toda a sua quadrilha". *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, nº 1, 1991, pp. 127-166.
- MORA, José Ferrater. *Diccionario de filosofía*. 2 vols. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1971.
- MUNANGA, Kabengele. "Art africain et syncretisme religieux au Brésil". *Dédalo*, nº 27, São Paulo, USP, 1989, pp. 99-128.
- ONWUEJOGWU, Michael. "The cult of the bori spirits among the Hausa". Em M. Douglas Phyllis Kaberry. *Man in Africa*. Nova York, Anchor Press, 1971.
- PANIKKAR, Raymundo. *The intrareligious dialogue*. Nova York, Paulist Press, 1978.
- PLUTARCO. *De fraterno amore*. Tradução inglesa: *On brotherly love*. Moralia. Traduzido por W. C. Helmbold. Londres, Heinemann, 1939, vol. VI.
- RAMOS, Arthur. "Arte negra no Brasil". *Cultura*, Ano 1, nº 2, jan.-abril, 1949, pp. 189-212.
- SCHOLEM, Gershom. "Considérations sur l'histoire des débuts de la Kabbale chrétienne". *Kabbalistes Chrétiens*. Obra coletiva da Coleção Cahiers de l'Hermetisme. Paris, Albin Michel, 1979.
- SECRET, François. *La Kabbala cristiana del Renacimiento*. Madrid, Taurus, 1979.
- SEZNEC, Jean. *The survival of the pagan gods*. Princeton, Princeton University Press, 1972.
- SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Zen and Japanese culture*. Nova York, Bollingen Foundation.
- VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1955.
- VERNET, Juan. "Introducción". *El Corán*. Barcelona, Editorial Planeta, 1963.
- WENDLAND, Paul. *Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihre Beziehungen zu Judentum und Christentum* (3e Auflage). Tübingen, 1912.
- WIND, Edgar. *Pagan mysteries in the Renaissance*. Oxford, Oxford University Press, 1980.
- YATES, Frances. *The Rosicrucian enlightenment*. Boulder, Shambala, 1978.

Feliz é a república à qual o destino **OUTORGA** um legislador prudente, cujas leis se combinam de modo a assegurar a tranquilidade de todos, sem que seja necessário reformá-las. É o que se viu em Esparta, onde as leis foram respeitadas durante oito séculos, sem alteração e sem desordens perigosas.

Quando os cidadãos se corrompem, a instituição fica sujeita a numerosos inconvenientes: só os homens **PODEROSOS** passam a propor leis, não no interesse de liberdade, mas no do seu próprio poder, e ninguém ousa falar contra esses projetos, devido ao temor que seus proponentes inspiram. De modo que o povo, enganado ou constrangido, se vê obrigado a decretar a própria **RUÍNA**.

Para que fique bem claro, entendo por aristocracia aquele que vive no ócio, sustentado pelos frutos dos seus bens; que passa seus dias na abundância, sem se preocupar com os meios de **SOBREVIVÊNCIA**, como a agricultura ou outro trabalho qualquer. Essas pessoas são perigosas para todos os Estados. Dentre eles, deve-se temer acima de tudo os que, além das vantagens assinaladas, possuem castelos e vassalos sob suas ordens.

Também na escolha de magistrados o povo procede melhor do que o príncipe. Jamais se poderá persuadir o povo a elevar a uma alta dignidade um homem corrupto e marcado pela infâmia dos seus costumes — o que se pode levar um príncipe a fazer, por mil modos. Quando o **POVO** adquire horror a uma instituição, este sentimento perdura séculos — uma constância desconhecida dos príncipes.

maquiavel

Além disto, as leis e instituições estabelecidas na origem de uma república, quando os **CIDADÃOS** eram virtuosos, se tornam insuficientes quanto eles começam a se corromper. E se os acontecimentos determinam alterações nas leis, como o mais comum é que as instituições não se modifiquem, a legislação nova fica sem efeito, já que as instituições originais cedo as corrompem.

Quando o Senado temia que os **TRIBUNOS**, investidos do poder consular, fossem escolhidos dentre os plebeus, empregava um destes meios: ou fazia com que se candidatassem àqueles cargos os homens mais renomados da república, ou então corrompia algum plebeu sórdido e ignóbil para que se juntasse aos outros populares, de mérito superior, oferecendo-se como eles para os cargos. (...) No primeiro caso, os eleitores tinham vergonha de recusar a nomeação solicitada; no segundo, tinham vergonha de admiti-la.

A crueldade da multidão dirige-se contra aqueles que se suspeita quererem usurpar o bem geral; a **CRUELDADE** do príncipe persegue todos os que considera inimigos do seu bem particular. Mas a opinião desfavorável que se faz do povo tem sua raiz na **LIBERDADE** com que se fala sem temor, quando é o povo que governa. Sobre os príncipes, ao contrário, só se pode falar correndo mil perigos, cercado de mil cuidados.

Comentários sobre a primeira Década de Títo Lívio

Maquiavel, 1469-1527

Humanidades é uma revista que busca gerar novas

idéias e suscitar reflexões, destinada à um público

insaciável de informações, um público jovem que tem

por hábito questionar sempre, tem sede da

multidisciplinaridade que Humanidades oferece.

Escreva para Editora Universidade de Brasília e assine

Humanidades

**QUANDO VOCÊ
ESTÁ NO MERCADO EDITORIAL,
O SEU TRABALHO TEM QUE SER
UM LIVRO ABERTO.**

15 meses de funcionamento,
mais de 150 títulos publicados,
incluindo o lançamento
da Edição Sebrae, a primeira linha
editorial exclusivamente
dirigida à pequena empresa
brasileira.



MARKETING EDITORIAL

Produção e desenvolvimento de multimídias
para a informação.

SCLN 102 Bloco C - 1º andar - Fone: (061) 321-3010
Fax: 225-6386 - CEP 70722-530
Brasília-DF

TECNOLOGIA



Nossa maneira
inteligente
de investir
no homem.

 **IPIRANGA**
EDITORA GRÁFICA IPIRANGA LTDA

Sempre um passo à frente.

Humanidades 35: humanismo

200 000 443 929

* 1 0 5 5 1 *

SETOR DE INDÚSTRIAS GRÁFICAS - QUADRA 06 - LOTE 2.280 TEL. PABX (061) 344 2266 - FAX: (061) 344 1077 - BRASÍLIA-DF.