

REVISTA DA SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA
ANO 64 - NÚMERO 1 - OUTUBRO/NOV/DEZ DE 2011 E JAN/FEV/MAR DE 2012

Ciência&Cultura

TEMAS E TENDÊNCIAS

Psicanálise e linguagem

MÍT
ICA

S U M Á R I O

3 EDITORIAL

4 TENDÊNCIAS

ACESSO AO PATRIMÔNIO
GENÉTICO E CONHECIMENTOS
TRADICIONAIS

Carlos Saldanha Machado
Rosemary de Sampaio Godinho

BRASIL

6 BRASIL REDESENHADO: PROJETOS DE CRIAÇÃO DE NOVOS ESTADOS E TERRITÓRIOS

8 TERRAS-RARAS: UMA OPORTUNIDADE IMPERDÍVEL?

10 OTTO GOTTLIEB IMPULSIONOU A QUÍMICA DE PRODUTOS NATURAIS

12 ABRINDO A CAIXA PRETA DAS CLASSES ABASTADAS

MUNDO

14 POBREZA INVIABILIZA AUTODETERMINAÇÃO DE NAÇÕES

17 ARQUIVO DE ARTIGOS NO PRELO CONTRIBUI PARA NOVOS FORMATOS DE PUBLICAÇÕES CIENTÍFICAS

NÚCLEO TEMÁTICO: PSICANÁLISE E LINGUAGEM MÍTICA

ARTIGOS



20

APRESENTAÇÃO
**Psicanálise e
linguagem mítica**
Jassanan Amoroso Dias Pastore

23

**Freud: o criador
de mitos**
Leonardo Francischelli

25

**Psicanálise e
antropologia:
competição ou
colaboração?**
Wagner Vidille

28

**Mitos e narrativas
clínicas**
Dora Tognolli

31

**Mitos, sexualidade
e repressão**
Paulo Roberto Ceccarelli

35

**O sonho e a expressão
estética da contradição**
Ricardo Prado Pupo Nogueira

38

Cenas do amor indígena
Betty Mindlin

41

**Multívduo conectivo:
Gregory Bateson**
Massimo Canevacci

45

**O trabalho do mito:
diálogos entre Freud e
Lévi-Strauss**
Mariza Martins Furquim Werneck

48

**Do preto, do branco e
do amarelo: sobre o
mito nacional de um
Brasil (bem) mestiçado**
Lília Moritz Schwarcz

PESQUISAS 56

A & E

58 **DESLOCAMENTOS
CONTEMPORÂNEOS: NOTAS
SOBRE MEMÓRIA E ARTE**
Ludmila Brandão

CULTURA

Gabriela Pelosi



Interior da Casa Guilherme de Almeida

62 **CASA-MUSEU**
Janela quase
indiscreta para vida
de quem ficou para
a história

64 **RESENHA**
Coleção busca
seduzir leitor para
a ciência

65 **DALAI LAMA**
Sabedoria e felicidade
andam juntas

66 **PROSA**
Denilson Cordeiro

68 **POESIA**
Marcio Aquiles

E X P E D I E N T E

Ciência&Cultura

<http://cienciaecultura.bvs.br>

CONSELHO EDITORIAL

Ana Maria Fernandes, André Tosi Furtado, Carlos Vogt, Celso Pinto de Melo, Dora Fix Ventura, Francisco Cesar de Sá Barreto, Gilberto Cardoso Alves Velho, Hernan Chaimovich Guralnik, Ima Célia Guimarães Vieira, Isaac Roitman, João Lucas Marques Barbosa, Luiz Eugênio de Mello, Marcelo Marcos Morales, Phillippe Navaux, Regina Pekelman Markus

EDITOR CHEFE
Marcelo Knobel

EDITORA EXECUTIVA
Wanda Jorge

EDITORA ASSISTENTE
Germana Barata

EQUIPE DE REPORTAGEM
Bruno Buys, Cassius Guimarães,
Celira Caparica, Daniel Blassioli Dentillo,
Flávia Gouveia, Leonor Assad,
Patrícia Mariuzzo

CAPA
João Baptista da Costa Aguiar

DIAGRAMAÇÃO
Carla Castilho | Estúdio
Luis Paulo Silva (tratamento de imagens)

REVISÃO
Daisy Silva de Lara

CONSULTORES
Literatura
Alcir Pécora, Carlos Vogt, Paulo Franchetti

CONTATOS
Redação: cienciaecultura@sbpcnet.org.br

DIRETORIA DA SBPC

PRESIDENTE
Helena Bonciani Nader

VICE-PRESIDENTES
Ennio Candotti
Dora Fix Ventura

SECRETÁRIO-GERAL
Rute Maria Gonçalves Andrade

SECRETÁRIOS
Edna Maria Ramos de Castro
Maria Lucia Maciel
José Antônio Aleixo da Silva

PRIMEIRO TESOUREIRO
José Raimundo Braga Coelho

SEGUNDO TESOUREIRO
Adalberto Luís Val

GESTÃO
ADMINISTRATIVA E FINANCEIRA
Instituto UNIEMP
ENDEREÇO
Rua Joaquim de Paula Souza,
122/sala 02 – Proença – CEP: 13026-210
Campinas – SP

Revista *Ciência e Cultura*
ISSN 0009-6725

Excepcionalmente, por problemas técnicos, nossa revista sai em edição compilada, com data de outubro/2011- janeiro/2012. Retoma a trimes-tralidade a partir de abril.

“Psicanálise e linguagem mítica” define o “Núcleo Temático” desta edição.

Sua coordenadora, a psicanalista Jassanan Amoroso Dias Pastore, assinala que “um leque de aberturas se descortina ao estabelecermos uma comunhão entre mito e psicanálise”. Os artigos que se seguem à sua “Apresentação” têm o movimento cadenciado e harmônico de algumas dessas possibilidades de leitura.

No ano da conferência internacional Rio+20, o artigo “Acesso ao patrimônio genéti-co e conhecimentos tradicionais”, de Carlos Saldanha Machado e Rosemary de Sam-paio Godinho, em “Tendências”, traz uma análise sobre a regulamentação do acesso aos recursos genéticos e aos conhecimentos tradicionais a eles associados no Brasil.

A revista aborda, ainda, a questão da territorialidade no Brasil, a exploração econômica de novos minérios e nossa desigualdade social, agravada por políticas que acabam por intensificar a disparidade de renda e acesso a bens. A mesma desigualdade é um mal que, em alguns países, acarreta uma extrema pobreza de sua população, situação que invia-biliza a autodeterminação dessas nações, levando-as a uma situação de quase falência.

No cenário internacional, matéria lembra os vinte anos do arXiv, arquivo digital com artigos ainda não publicados, que vem agitando o debate e a divulgação de desco-bertas e inovações científicas.

“Artigos & Ensaios” destaca, sob diferentes aspectos, a importância da memória, para a sobrevivência de nossa sociedade em sua multiplicidade étnica e cultural. Memória é, também, tema da reportagem, na seção “Cultura”, que trata das casas-museus, instituições que buscam preservar os acervos culturais e os objetos que os integram nas suas relações vívidas e vividas com as pessoas ilustres que as habitaram. As coleções de livros de divulgação da ciência, a visita de Dalai Lama ao Brasil, prosa e poesia completam nossa edição.

Boa leitura!

MARCELO KNOBEL
Janeiro de 2012

ACESSO AO PATRIMÔNIO GENÉTICO E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

*Carlos Saldanha Machado
Rosemary de Sampaio Godinho*

O marco legal brasileiro que regulamenta o acesso ao patrimônio genético, aos conhecimentos tradicionais associados à tecnologia, à transferência de tecnologia para sua utilização e conservação e à repartição de benefícios no território nacional é uma Medida Provisória (MP), a de número 2186-16, de 23 de agosto de 2001, ato normativo com força de lei que pode ser adotado pelo presidente da República em casos de relevância e urgência. O caráter provisório desse dispositivo, que regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do artigo 225 da Constituição Federal de 1988, e os artigos 1º, 8º alínea “j”, 10 alínea “c”, 15 e 16 alíneas “3” e “4” da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), perdura há dez anos, e ainda sem data prevista para a edição da lei que o substitua.

Mas, em 2003, a Câmara Técnica Legislativa do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN) tomou a iniciativa de coordenar a elaboração de um anteprojeto de lei (APL) objetivando substituir a MP e regulamentar o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura, aprovado pela ONU em 2001 e ratificado pelo Brasil em 2006. O APL foi encaminhado à Casa Civil

e, após alguns debates, foi submetido à consulta pública em 2007. Atualmente, o APL encontra-se na Casa Civil a espera de ser encaminhado pela presidente da República ao Congresso Nacional.

Mas, o que uma análise comparada entre o APL e a MP nos apontaria sobre os avanços obtidos e os pontos que ainda devem ser aperfeiçoados a fim de que tenhamos um marco legal definitivo, expresso na forma de uma lei?

Por limitações de espaço abordaremos aqui apenas alguns aspectos. Inicialmente, no capítulo das disposições gerais da MP, em seu artigo 6º está estabelecido que “a qualquer tempo, existindo evidência científica consistente de perigo de dano grave e irreversível à diversidade biológica, decorrente de atividades praticadas na forma desta Medida Provisória, o Poder Público, (...), determinará medidas destinadas a impedir o dano, (...)”. Nesse sentido, o APL avança ao prever em seu artigo 6º, I, a aplicação do Princípio da Precaução instituído no cenário internacional com o 15º Princípio da Declaração da RIO 92, alinhando-se ao disposto em, pelo menos, duas convenções internacionais assinadas, ratificadas e promulgadas pelo Brasil: a Convenção sobre Diversidade Biológica e a Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima.

O APL adota o termo “recurso genético” no lugar de “patrimônio genético” utilizado pela MP. O termo patrimônio genético é retirado inclusive da designação do CGEN, que a MP batizou de Conselho de Gestão do Patrimônio Genético. Pelo APL, o CGEN passará a se chamar Conselho de Gestão dos Recursos Genéticos, porém mantendo a mesma sigla. A adoção do termo recurso genético vai de encontro à terminologia utilizada pela legislação internacional, como a CDB, até porque possui alcance mais abrangente de toda e qualquer posse constituída, ou não, em patrimônio.

Ao definir os recursos genéticos e seus derivados como “bens de uso comum do povo, cabendo ao poder público a gestão de seu uso, nos termos do disposto no APL, sem prejuízo dos direitos de comunidades indígenas, quilombolas ou tradicionais detentoras desses conhecimentos”, o APL avança em relação à MP, que é omissa quanto à titularidade do patrimônio genético e entra em consonância com a Constituição Federal, que define no seu artigo 225, meio ambiente, incluindo o patrimônio genético, como um “bem de uso comum do povo e essencial a sadia qualidade de vida”, em outras palavras, um bem pertencente à sociedade como um todo, mas que não pode ser apropriado

por nenhum sujeito de direito individualmente, seja público ou privado.

Em contrapartida, o APL adota o termo “comunidade tradicional”, divergindo agora da MP e da CDB, que adotam o termo “comunidade local”. Apesar desse desalinhamento, o novo conceito deixa explícito o autorreconhecimento e retira do texto a exigência imposta pela MP, da comunidade ter que se organizar tradicionalmente por gerações sucessivas, para que possa estar protegida pela MP, o que causa muitas dúvidas a respeito de quantas gerações sucessivas serão necessárias para que a comunidade seja considerada local, além da dificuldade de comprovação dessas sucessivas gerações, visto que muitas comunidades não possuem documentação probatória.

O conceito de “conhecimento tradicional associado” no APL é mais amplo, pois inclui a inovação, se colocando em concordância com o estabelecido na CDB e pela Organização Mundial de Propriedade Intelectual.

Outro aspecto que merece destaque é que enquanto a MP vincula o conhecimento tradicional associado apenas ao patrimônio genético, o APL o associa à diversidade biológica, seguindo novamente o que preceitua a CDB em seu artigo 8 “j”.

Existe ainda no APL a previsão da manutenção e proteção do conhecimento tradicional associado, mesmo que este se encontre fora da comunidade, como em bancos de dados, inventários culturais, publicações e no comércio. Tal dispositivo não tem similar na MP.

Relevante também é a distinção feita pelo APL entre “conhecimento tradicional associado e disseminado”, sendo

este último considerado aquele que já se encontra difundido na sociedade, de uso livre de todos, não sendo mais reconhecido como associado diretamente à cultura de comunidades indígenas, quilombolas ou tradicionais. O fato do APL ter feito tal distinção já constitui um avanço em relação à MP, uma vez que, ao estabelecer uma proteção contra a apropriação indevida dos conhecimentos tradicionais associados, ela não define claramente a que conhecimento tradicional quis se referir e nem determina como diferenciar o conhecimento tradicional objeto de proteção daquele incorporado pela evolução de uma sociedade tão diversa como a brasileira.

Ao analisar a definição estabelecida no APL, Kishi (1) salienta a dificuldade em se esclarecer o alcance de conhecimento tradicional não reconhecido como sendo associado diretamente à cultura das comunidades. Para a autora, fica a dúvida se um conhecimento tradicional disseminado não for difundido em toda a sociedade brasileira, uma vez que o Brasil é um país continental, se ele estará ao abrigo da proteção do APL.

A MP, em seu artigo 16 § 9º, que trata de acesso e remessa de componentes de patrimônio genético e de conhecimentos tradicionais associados, especifica que somente será concedida a autorização para o acesso e a remessa após a anuência prévia de diversos atores elencados em cinco incisos, mas não estabelece como deverá ser tal anuência, sob que condições e quais critérios deverão ser utilizados. Por essas razões, e por estar em descompasso com o termo utilizado nos documentos internacionais, que é o consentimento prévio informado, é jus-

tificada uma crítica forte a adoção do termo anuência prévia pela MP.

O texto do APL, nesse sentido, foi mais positivo. Primeiro, por não utilizar o termo “anuência prévia” e sim “consentimento prévio fundamentado”. Segundo, porque o define no artigo que dedica às definições dos termos empregados no texto. Pela definição do APL, consentimento prévio fundamentado é aquele esclarecido e formal, previamente dado por comunidade indígena, quilombola ou tradicional, representada, segundo seus usos, costumes e tradições. Já o “consentimento prévio informado”, de acordo com Kishi (1), considera que aquele que consente deve ser informado, em linguagem que lhe seja acessível culturalmente, das consequências econômicas, jurídicas e políticas do seu ato. O consentimento prévio fundamentado não deve se resumir, portanto, a uma anuência curta e simples, ao contrário, deve ser um processo que englobe intensas trocas de informações para a elucidação do projeto através de reuniões e palestras.

Carlos Saldanha Machado é antropólogo, professor dos programas de pós-graduação em biodiversidade e saúde da Fiocruz e em meio ambiente da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).
Email: saldanha@fiocruz.br

Rosemary de Sampaio Godinho é bióloga e advogada, doutoranda do PPG-MA/UERJ.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

1. Kishi, S. A. S. Consentimento prévio informado no Brasil. In: Kishi, S. A. S.; Kleba, J. B. (Coord.) *Dilemas do acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais*. Belo Horizonte: Fórum. pp.191-216. 2009.

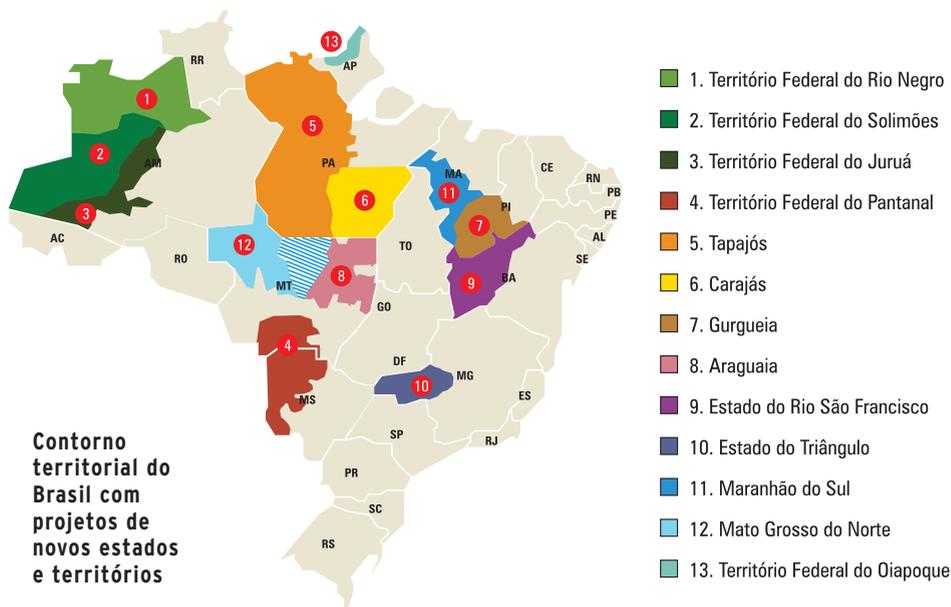


GEOPOLÍTICA

Brasil redesenhado: projetos de criação de novos estados e territórios

Dois decretos legislativos do Congresso Nacional causaram alvoroço em fins de maio e início de junho de 2011. Os decretos de número 136 e 137, promulgados pelo presidente do Congresso, senador José Sarney (PMDB/AP), autorizavam, respectivamente, a realização de plebiscito sobre a criação dos estados de Carajás e Tapajós no território do Pará. A consulta à população paraense foi marcada para dezembro de 2011. Com a população bastante dividida no plebiscito 66,6% rejeitaram a criação de Carajás e outras 66,1% a do Tapajós. Se todos os dez projetos de lei existentes fossem aprovados, o Brasil ganharia sete estados e três territórios (veja mapa).

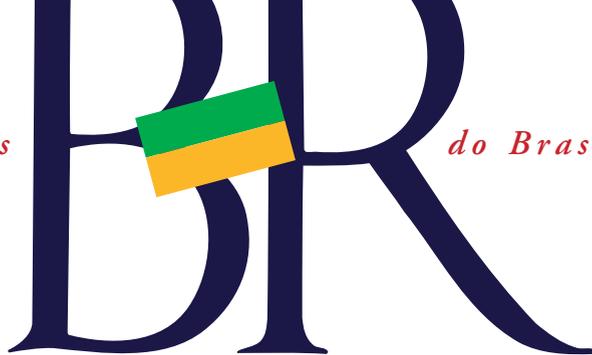
De acordo com informações da Agência Câmara, são dois projetos de estados e três de territórios na região Norte – do Rio Negro, do Solimões e do Oiapoque –, três estados no Nordeste – Maranhão do Sul, Gurgueia e Rio São Francisco – e outros dois estados no Centro-Oeste – Mato Grosso do Norte e Araguaia. Os estudos de viabilidade do surgimento de novos estados – com foco na Amazônia – estão previstos no



texto constitucional brasileiro, mas, segundo o deputado Giovanni Queiroz (PDT/PA), não foram levados inteiramente adiante. “Acho que, mais cedo ou mais tarde, o Brasil vai ter de fazer um estudo da revisão geopolítica do país, não só da Amazônia”, afirma. Na opinião dele, vários países descentralizam a gestão para facilitar o contato com a população. “A Alemanha, que é duas vezes e meia menor que o Pará, tem 16 estados”, nota.

MUDANÇAS NOS REPASSES O processo no Pará é o que se encontrava em estágio mais avançado. Em Marabá, candidata à sede de Carajás, parte da população era favorável à separação porque, de acordo com o prefeito da cidade Maurino Magalhães de Lima, “mesmo sendo uma região rica em recursos minerais e no setor agropecuário, as carências são enor-

mes em todas as áreas, os investimentos por parte do Estado sempre foram exíguos”. Para Lima, é preciso que os recursos gerados na região tenham reflexo local, ao contrário do que ocorre com o atual repasse. Segundo a advogada Anna Cruz Silva, de Belém, há outros caminhos que podem solucionar o problema de concentração de infraestrutura e serviços públicos na capital paraense. “A solução proposta, em lugar de retalhar o território e aumentar os custos da máquina para todo o Brasil deveria passar pelo fortalecimento de novas lideranças locais e seus pleitos e por discussões legislativas sobre destinações orçamentárias mais homogêneas”, propõe. Regina Araújo, professora de geografia humana na Universidade de São Paulo (USP) e autora de livros e manuais de geografia do Brasil,



pontua que o impacto da eventual divisão de um estado no Brasil depende da população analisada. No caso paraense, o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) aponta que Carajás custaria cerca de 22% de seu PIB e Tapajós, 39%, enquanto no estado do Pará atual as cifras ficam em 16%. “Uma eventual divisão poderia ter como consequência uma nova repartição territorial dos recursos, o que poderia melhorar as péssimas condições de infraestruturas vigentes, por exemplo, nas cidades do atual leste do Pará”, conta.

NOVOS ESTADOS PODEM SER INVIÁVEIS

Há uma série de questionamentos sobre a viabilidade econômica dos possíveis novos estados. Um estudo feito em 2008 por Rodrigo Boueri, técnico de planejamento e pesquisa do Ipea, analisou 16 propostas apresentadas ao Congresso a partir de 1998, sendo que 14 delas já haviam sido arquivadas. Alguns dos casos analisados por Boueri apresentavam altas taxas de gasto estadual estimado em relação ao PIB ou investimentos desvantajosos se comparados à configuração administrativa atual. O estado do Triângulo, por exemplo, seria formado por 66 municípios do oeste de Minas Gerais – 7,7% dos 853 municípios mineiros – e teria 16,5% do PIB mineiro, que somava mais de R\$ 208 bilhões em 2006. No entanto, em comparação com os custos atuais de Minas Gerais, os

gastos públicos seriam 3,4% maiores se a cisão acontecesse, tanto para Minas quanto para o Triângulo.

Curiosamente, o projeto recém-desarquivado do Rio São Francisco apresenta situação semelhante. Os gastos conjuntos dos estados do Rio São Francisco e da Bahia seriam 5,7% maiores do que o custo estatal da Bahia sem a divisão. O Rio São Francisco teria 34 municípios e 6% tanto da população quanto do PIB baiano. Seus custos de manutenção ficariam em torno de R\$ 1,6 bilhão por ano – 29% de seu PIB. O aumento dos gastos não é o único problema nos projetos. “São necessários cautela e estudos mais profundos sobre a

situação econômica e financeira da região para embasar as proposições de criação de novos estados”, afirma Boueri no relatório.

A preocupação com a viabilidade é partilhada no Congresso pela Frente Parlamentar de Fortalecimento dos Estados e Municípios e Contra a Criação de Novos Estados, liderada pelo deputado Zenaldo Coutinho (PSDB/PA). Já na instalação da frente, em outubro de 2007, Coutinho ressaltou a importância de se analisarem a fundo as reais condições de criação de cada estado antes do prosseguimento dos projetos.

Cassius Guimarães

EVOLUÇÃO DA DIVISÃO GEOPOLÍTICA BRASILEIRA

A consolidação das fronteiras do Brasil com seus vizinhos na América do Sul ocorreu na gestão do Barão do Rio Branco no Ministério das Relações Exteriores (1902-1912). A primeira divisão em macrorregiões – Norte, Nordeste, Leste, Sul e Centro-Oeste – foi oficializada em 1942. Alguns territórios foram extintos com a promulgação da Constituição de 1946, como é o caso de Ponta Porã, incorporado ao Mato Grosso. Outros permaneceram até a Constituição de 1988, quando se transformaram em estados, como Rio Branco (atual estado de Roraima) e Guaporé (atual Rondônia), ou foram incorporados a estados já existentes (Fernando de Noronha é distrito de Pernambuco.) A região Leste – que agrupava Sergipe, Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Guanabara (incorporado ao estado do Rio de Janeiro) e Espírito Santo – foi extinta em 1970. Sergipe e Bahia ficaram no Nordeste. São Paulo, que fazia parte do Sul, foi incorporado ao Sudeste. “A decisão [de mudanças geopolíticas] poderá ou não basear-se em pesquisas científicas sobre o território, mas não deixará de lado questões de ordem política, nem sempre as mais racionais”, afirma Maria Célia Serra, historiadora e geógrafa pela USP e professora do Grupo de Humanidades.

MINERAÇÃO

Terras-raras: uma oportunidade imperdível?

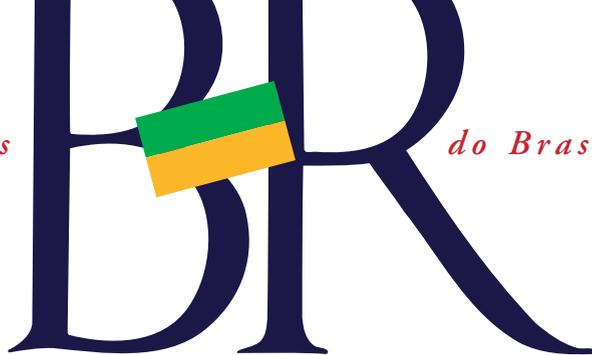
Em uma recente e inesperada mudança de política externa, a China - que detém um quase monopólio sobre os metais conhecidos como “terras-raras” - começou a reduzir cotas de exportação destas matérias-primas, impactando assim diversas cadeias produtivas. Essa redução fez com que os preços disparassem, causando reações em diversos países, principalmente nos desenvolvidos, dependentes dessa matéria-prima usada na produção de bens de alta tecnologia. O Brasil, que já foi líder na produção de terras-raras, no passado, prepara-se para reabrir o negócio. O aumento de preços desses metais deflagrou uma movimentação em torno da “nova” oportunidade.

Os minérios mais explorados comercialmente de terras-raras são a monazita, a bastnasita - ambos respondem por aproximadamente 90% da produção - e a xenotima. Graças às suas características químicas inerentes, esses minérios dão excelentes ímãs, portanto são peças-chave em diversas cadeias produtivas, como a indústria eletroeletrônica. Outras

aplicações são em produtos de alta tecnologia, como diodos emissores de luz (LED's, sigla em inglês), catalisadores para produção de gasolina, turbinas de vento, motores elétricos, entre outros. A explosão de mobilidade em dispositivos de informática e telecomunicações e, mais ainda, a indústria de motores elétricos promete alçar os terras raras a condições de crescente importância na economia e indústria. Porém, ainda assim, é considerada uma atividade “de nicho”: como comparação, tem-se que o mercado mundial anual de terras-raras gire em torno de US\$ 5 bilhões; em contrapartida, negócio anunciado em agosto de 2011, a Google anunciou a compra da divisão de mobilidade da Motorola por US\$ 12,5 bilhões. No começo do século passado, o Brasil chegou a ser o principal produtor mundial, explorando as areias monazíticas, que ocorrem nos litorais do Rio de Janeiro até o sul da Bahia, e são ricas em terras-raras, principalmente o cério, o lantânio e o ítrio. De acordo com Francisco Lapido Loureiro, pesquisador do Centro de Tecnologia Mineral (Cetem), nos anos 1960 os Estados Unidos passaram a ser o maior produtor mundial, para serem ultrapassados pela Austrália na década seguinte. Nos anos 1980 a China tomou a dianteira, com pesados investimentos no setor, e a produção a partir da mina de Bayan Obo, na Mongólia.

Com a chegada do fornecimento chinês, tornou-se mais barato importar da China. Além disso, a cadeia de produção dos terras-raras exige técnicas para separação dos metais a partir dos minerais, que envolvem reagentes químicos com alto impacto ambiental. No entanto, a China priorizou o desenvolvimento industrial e econômico, investiu nessa cadeia produtiva, o que resultou, em um semi-monopólio sobre os terras-raras. Agora, são três as preocupações aliadas às restrições à exportação de terras-raras na China: o aumento de padrões internacionais de proteção ambiental, o crescente consumo desses minérios, estratégicos para a crescente indústria de alta tecnologia, e a mineração clandestina, o que tem resultado em altos preços.

CENÁRIO INTERNACIONAL DE RETOMADA A mina norte-americana de Mountain Pass, na Califórnia, desativada em 2002, e gerida pela empresa Molycorp Minerals, está em preparação para a retomada de atividades. A empresa avalia que em 2012 concluirá sua expansão e modernização das instalações, com produção estimada em 18 mil toneladas de minério por ano. Na Austrália, outro país detentor de reservas de terras-raras, a mina de Mount Weld, de propriedade da Lynas Corporation, começou a



operar após receber as licenças de operação e ambientais do governo. Em maio último foram iniciadas as primeiras atividades de extração e concentração de terras-raras.

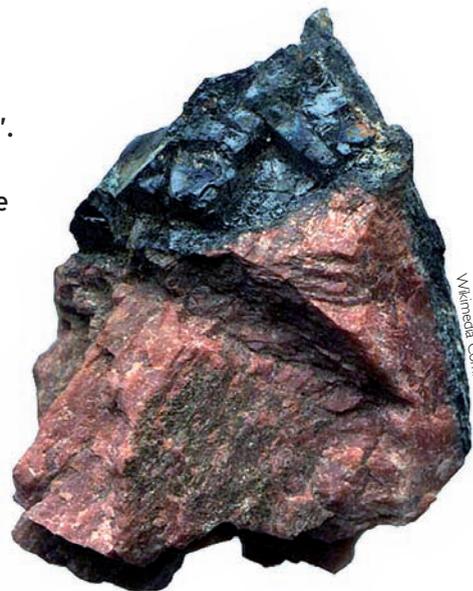
Enquanto isso, no Brasil, a Agência Brasileira de Desenvolvimento Industrial (ABDI) e a Confederação Nacional da Indústria (CNI) encomendaram um estudo para implantação de capacidade de produção de ímãs de alta potência - uma das aplicações dos terras-raras - à Fundação Centros de Referência em Tecnologias Inovadoras (Fundação Certi), com a participação do Instituto Fraunhofer, do Instituto de Pesquisas Tecnológicas (IPT) e do Cetem, instituto de pesquisa vinculado ao Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, e à Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Segundo Carlos Alberto Schneider, da Fundação Certi, o desenvolvimento de capacidade de produção desses ímãs, a partir dos terras-raras nacionais, ocorre em meio a uma corrida para acesso a esses minerais. "Nós, na Fundação Certi, fomos procurados diversas vezes por empresas brasileiras que buscavam uma solução para o problema da falta de minerais, com a redução das exportações chinesas". Schneider relata que o estudo conduzido pela fundação verificou em detalhes a capacidade

de o Brasil ser um fornecedor de terras-raras. O processo de produção foi estudado em suas etapas: a mineração, concentração, separação dos terras-raras (pode ocorrer mais de um tipo no mesmo minério) e posterior redução (a forma que ocorre na natureza é como óxido e a redução dos óxidos os converte na forma metálica). Já Fernando José Gomes Landgraf, diretor de inovação do IPT, afirma que "a grande oportunidade na questão dos terras-raras é na cadeia de produção de motores elétricos. Empresas brasileiras como a WEG, a Embraco, que já têm atuação na área de motores elétricos, poderiam se beneficiar fortemente de uma nacionalização dessa etapa. Por isso o estudo conduzido pela Fundação Certi é oportuno, dada a ênfase na produção de super-ímãs". Se durante os anos 1990 o Brasil cessou totalmente sua produção de terras-raras por conta dos baixos preços do produto chinês, o atual momento coloca as seguintes perguntas: vai haver continuidade no investimento em pesquisa, desenvolvimento e produção em larga escala, se o preço dos produtos importados voltar a cair? Com o retorno dos Estados Unidos e da Austrália à produção, é possível - de fato, é provável - que o produto seja oferecido novamente no mercado? Qual será o ambiente regulatório e

fiscal promovido pelo governo para a exploração de terras-raras? Se o preço do produto internacional cair, o que acontece com os produtores? No que depender de um cálculo estritamente numérico, os preços baixos de importação podem novamente inviabilizar a indústria brasileira. Mas se o setor for considerado estratégico, e resultados forem buscados em longo prazo, é possível que o país domine uma cadeia produtiva que, embora seja um nicho específico, tem tido importância e valor agregado crescentes, em um mundo altamente tecnológico.

Bruno Buys



Gadolinita ou gadolinite é um mineral terrarara de coloração quase preta com brilho vítreo, e formado principalmente de silicatos de cério, lantânio, neodímio, ítrio, berílio e ferro.



CIÊNCIA NO BRASIL

Otto Gottlieb impulsionou a química de produtos naturais

Pioneiro nos estudos da fitoquímica no país, Otto Richard Gottlieb foi responsável por inúmeros avanços na química de produtos naturais, na pesquisa de evolução botânica e na ecologia química. Contribuiu também para o desenvolvimento de fármacos a partir de seu trabalho com as neolignananas. Falecido em 20 de junho de 2011, aos 90 anos, esse membro da Academia Brasileira de Ciências atuou nas maiores universidades e instituições de pesquisa do país, e sabia da necessidade de esforços multidisciplinares para entender o funcionamento da natureza. Segundo Vanderlan Bolzani, professora titular do Instituto de Química da Universidade Estadual Paulista (Unesp) de Araraquara e orientanda de Gottlieb no mestrado e doutorado, ele já se preocupava com a extinção das espécies antes mesmo que se mapeassem e se entendessem os seus mecanismos de funcionamento. Gottlieb nasceu em Brno, República Tcheca, em 31 de agosto de 1920, mas optou pela cidadania brasileira aos 21 anos. Iniciou o trabalho acadêmico no Instituto de Química Agrícola no Rio de Janeiro, em 1955. Em 1962, deixou

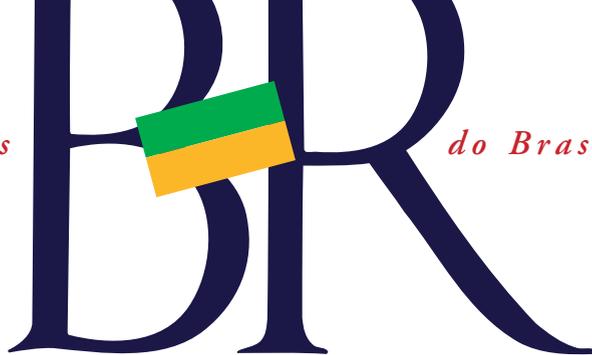
o instituto e foi fazer um pós-doutorado no Instituto Weizmann, em Israel, interessado nos equipamentos de ressonância magnética nuclear e de espectrometria de massas. Na volta ao Brasil, publicou dois livros: *Aplicação de espectrometria de massa à química orgânica* (1968), prefaciado pelo químico austríaco Carl Djerassi, e *Aplicação da ressonância magnética nuclear à química orgânica* (1968), prefaciado por Ricardo Ferreira. “Mesmo depois de 40 anos de sua publicação, o livro de espectrometria de massas continua atual e único”, afirma Jorge M. David, especialista em plantas do semiárido baiano da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

INTERDISCIPLINARIDADE Gottlieb tornou-se professor titular da Universidade de Brasília (UnB), em 1964, mas deixou a instituição no ano seguinte, junto com outros docentes, em protesto contra a perseguição do regime militar a acadêmicos. Nos anos seguintes, dedicou-se à criação de grupos de pesquisas em produtos naturais em Minas Gerais (UFMG), Rio de Janeiro (UFRRJ), São Paulo (USP), e Pernambuco (UFPE). Mudou-se para a USP, em 1967, e, a convite de Paschoal Senise, primeiro diretor do Instituto de Química (1970-1974), criou o Laboratório de Produtos Naturais. Nessa universidade, ele permaneceu até aposentar-se, aos 70 anos, desenvol-

vendo praticamente toda a sua vida acadêmico-científica.

“Nos tempos áureos de sua carreira, feita na sua maior parte no Instituto de Química da USP, Gottlieb era muito conhecido internacionalmente, seus trabalhos tiveram grande projeção: 70% dos artigos sobre lignanas e neolignananas publicados na revista científica *Phytochemistry* nessa ocasião, eram de sua autoria”, afirma Bolzani. Gottlieb também chamava atenção para a falta de profissionais qualificados no país “tais como botânicos, micólogos [que estudam fungos] e sistemáticos”. Maria de Fátima Fernandes, química de produtos naturais da USP de São Carlos, concorda com a sua afirmação: “O químico não consegue um especialista (em botânica) para identificação correta da planta.” Em entrevista ao jornal *Ciência Hoje*, em 1988, Gottlieb disse que o problema é que “o biólogo é treinado na observação – quase sempre visual – de fenômenos naturais ao nível de organismo; o químico na experimentação, quase sempre por instrumento – ao nível molecular. Unir essas duas tendências num esforço interdisciplinar coordenado é difícil, mas é preciso que se tente”.

INOVAÇÃO Em artigo publicado na revista *Natural Products Letters*, em 1993, em coautoria com Maria Auxiliadora Kaplan, da UFRJ, Gottlieb propôs a teoria redox,



pela qual as espécies precisam se adaptar a processos antagônicos de luta por e contra a água e o oxigênio para sobreviver. Isto é, tanto a água como o oxigênio podem ser benéficos ou maléficos se estiverem em excesso ou falta. O químico Raimundo Braz Filho, da UFRRJ, diz que Gottlieb usou filosofia básica de bio-

geoquímico para criar conceitos novos, “tais como a teoria redox em substituição à teoria da defesa, interdependência de metabolismo macro e micromolecular, e função do metabolismo em sinalização celular”.

Em seu livro *Biodiversidade: um enfoque químico biológico* (1996), escrito em coautoria com Kaplan e com Maria Renata Borin, da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), Gottlieb disse que, através do estudo da evolução, é possível elaborar uma “sistemática vegetal capaz de levar a uma ecologia mais exata”. A partir dessa constatação, ele se dedicou à reflexão de conceitos sobre questões fundamentais referentes ao funcionamento da natureza.

NOVAS DISCIPLINAS A chamada biologia química quantitativa ou biogeografia de plantas é uma de suas contribuições mais conhecidas. Uma



Gottlieb em 2000 em simpósio de produtos naturais na UFSCar com (esq. p/ dir.) Miriam Sannomiya, Valéria de Souza Moraes, Marisa Nogueira e Renata Borin

metodologia que usa indicadores numéricos para relacionar as formas das plantas às substâncias químicas. “Essas abordagens abriram um novo campo de estudos em ecologia e propiciaram o estabelecimento de critérios para a introdução e o monitoramento de projetos na região muito antes dessas preocupações alcançaram a visibilidade atual”, lembra Peter Ruldolf Seidl, coautor do livro de 1995, *Chemistry of the Amazon*.

Outro desdobramento importante do trabalho de Gottlieb foi a criação de disciplinas como química de produtos naturais, ecologia química e biossíntese de plantas. Além disso, ao preconizar a importância de saber em que condições a planta produz determinada substância, ele deu as bases do que hoje se chama metabolômica, disciplina que visa identificar o gene que codifica uma proteína e permite modifica-

ções para que a planta produza a substância desejada em larga quantidade, para a indústria de fármacos ou de inseticidas, por exemplo.

Após ter se aposentado na USP, aos 70 anos, Gottlieb atuou como pesquisador visitante na Fiocruz, até dezembro de 2001 e, em seguida, como professor visitante na Universidade Federal Fluminense (UFF). Ele

trabalhava em sua biblioteca particular instalada em um apartamento anexo à sua residência no Rio de Janeiro, que foi criada e organizada basicamente com verbas e esforços pessoais durante toda a sua vida, e cujo acervo é formado por cerca de 1.500 livros, diversas obras de referências (catálogos e dicionários especializados), periódicos científicos (cerca de 110 títulos), teses, separatas de artigos científicos (próprios e de outros), além de slides, fitas de vídeos e fichários especializados de famílias vegetais e substâncias naturais. “Penso que deva ser a maior biblioteca da área de química de produtos naturais”, disse Maria Renata Borin. A ideia é manter esse acervo reunido e, para isso, a família está discutindo uma possível doação para uma instituição de ensino e pesquisa.

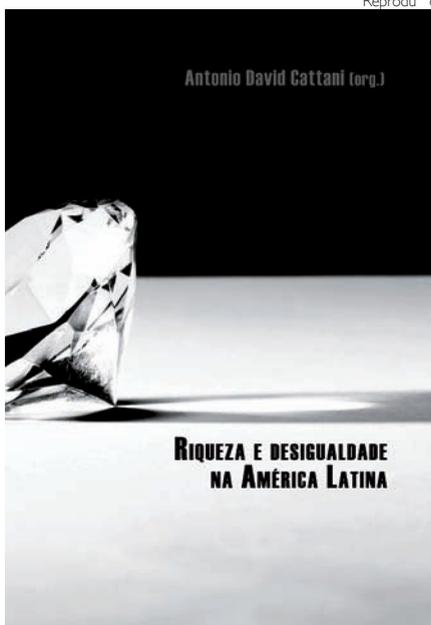
Celira Caparica



DESIGUALDADE SOCIAL

Abrindo a caixa preta das classes abastadas

Riqueza concentrada e pobreza disseminada são faces do mesmo problema social a ser enfrentado no Brasil: concentração de renda e manutenção dos mecanismos para sua reprodução. Em geral, as políticas públicas e estratégias para reduzir as desigualdades entre as classes têm como foco os pobres. O primeiro dentre os oito objetivos do milênio, estabelecidos pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 2000, foi acabar com a miséria e a fome. O diagnóstico das causas que criam o fosso entre ricos e pobres deve, porém, levar em conta o papel da riqueza concentrada, investigar a camada que está no topo da pirâmide social: os grupos abastados, cujo poder incide em todas as dimensões da vida em sociedade. Baseado nesta constatação, o grupo de estudos *Riqueza e desigualdade na América Latina*, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob coordenação do sociólogo Antonio David Cattani, dedicou-se a analisar como a riqueza e sua reprodução modificam o pressuposto que considera os pobres responsáveis pela sua situação. E concluem que



as condições que constituíram os mais ricos estão diretamente relacionadas à produção da desigualdade. Enquanto se multiplicam estudos sobre o polo pobreza, “milionários e bilionários, que, no Brasil, somam menos de 1% da população, permanecem ignorados, como se fossem abstrações irrelevantes, como se sua existência estivesse desconectada da estrutura de poder e das disputas na repartição da renda”, afirma Cattani na introdução do livro *Riqueza e desigualdade na América Latina* (2010). Para ele, um olhar mais atento sobre essa classe possibilitaria, por exemplo, questionar a legitimidade das grandes fortunas, colocando

em dúvida uma autoproclamada eficiência, que têm a seu favor o que o sociólogo chama de poder de escala.

Embora os sinais de riqueza sejam bastante visíveis na sociedade, sendo o crescimento do mercado de luxo um de seus mais expressivos exemplos, os verdadeiramente ricos têm estratégias para esconder sua situação para evitar os olhares investigativos da Receita Federal ou mesmo uma análise mais crítica da sociedade. “A riqueza é sempre relacionada ao sucesso, à fruição das boas coisas da vida, sem que haja associação entre a materialidade do luxo e os processos que permitiram sua apropriação, por isso é sempre mais problemático estudar e questionar a riqueza, porque, ao contrário do que acontece com a pobreza, ela desperta admiração ao invés de indignação”, acredita o sociólogo da UFRGS.

ESTADO AGRAVA A DESIGUALDADE

Uma das conclusões mais importantes da obra é que o Estado brasileiro, ao contrário do que se poderia supor, atua agravando as desigualdades e favorecendo os ricos. Exemplo disso é a distribuição de pensões e aposentadorias pela Previdência Social onde, segundo Marcelo Medeiros, um dos autores e

professor da Universidade de Brasília, os mais ricos se apropriam da maior fração dos benefícios distribuídos.

O recolhimento de impostos também não é um meio de redistribuição de riquezas. Estudos do Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (Ipea) mostram que, no Brasil, os mais pobres gastam mais de sua renda com o pagamento de tributos do que os ricos. Enquanto os 10% mais ricos repassam 22% de seus recursos para pagar impostos, os mais pobres repassam para o governo 32,8%. Além disso, como no Brasil a maior parte da arrecadação vem da tributação sobre consumo, quem paga mais impostos, proporcionalmente, são os mais pobres. Em contrapartida, as oportunidades de ascensão ao extrato dos ricos não estão abertas a todos. Redes de relacionamento pessoal, capital cultural, propriedade da empresa, entre outros, são elementos que auxiliam os ricos a perpetuarem seus privilégios.

Outro indicativo de que o Estado brasileiro não ajuda na redução das desigualdades é a não regulamentação da lei criada na Constituição de 1988 que cria o Imposto sobre Grandes Fortunas (IGF). Enquanto na Europa e nos Estados Unidos são os próprios ricos que tomam iniciativa para a

criação desse tipo de tributo, no Brasil o IGF segue esquecido nas gavetas do Congresso Nacional. Fato que se entende quando lembrarmos que quase 40% dos deputados federais, em 2011, declararam à Justiça eleitoral possuir mais de R\$ 1 milhão em patrimônio. “Há indicações de que a riqueza no Brasil se origina ou ao menos é perpetuada por relações com o Estado. A fusão das elites econômica e política cria as condições para que a máquina estatal oriente suas ações para o benefício dos ricos, não só por meio das políticas macroeconômicas ou de infraestrutura de investimento, mas, também, pelo uso de políticas sociais que não possuem caráter distributivo”, destaca Medeiros.

LUXO VISÍVEL OU INVISÍVEL Além das relações com o Estado, a manutenção e reprodução da riqueza também dependem de alianças que os ricos estabelecem entre si, o que pode minimizar os efeitos da concorrência. “Eles unem-se para implementar macroiniciativas econômicas potencializando a dominação ideológica por meio de eventos midiáticos”, aponta Cattani. Entre os exemplos dessa estratégia de alianças estão o boicote ao Protocolo de Kyoto, uma política de patentes prejudicial aos países mais pobres e a

desregulamentação financeira e trabalhista.

Para o pesquisador, os estudos sociológicos sobre as classes abastadas têm que eliminar uma espécie de tabu que transforma os ricos em objeto de veneração. A manutenção do sigilo bancário, o medo de sequestros e de extorsões, a inexistência de dados e informações fazem com que os mais abastados sigam visíveis pelo consumo do luxo e invisíveis nos seus mecanismos de manutenção e reprodução da riqueza. “É um grande desafio para a sociologia superar falsos problemas no estudo dos ricos e o equivocado entendimento de que a pobreza é um problema e que a riqueza não o é”, provoca. O estudo das desigualdades sociais, afirma, tem que desvendar as peculiaridades dessa riqueza substantiva, conceito que indica a natureza dos recursos econômicos que estão acumulados e concentrados em poucas mãos e cujo volume possibilita o exercício do poder, que garante impunidade, confere legitimidade e reconhecimento sociais. “Novas perspectivas analíticas permitem revelar raízes das desigualdades e, sobretudo, entender como operam as forças que estão impedindo a construção de um mundo mais justo e equânime”, finaliza.

Patrícia Mariuzzo

MUN

DESENVOLVIMENTO

Pobreza inviabiliza autodeterminação de nações

Nações são grupos culturalmente homogêneos de pessoas, que compartilham história, língua e instituições. Ao se organizarem politicamente, constituem um Estado que é considerado independente quando possui um território com fronteiras respeitadas internacionalmente. Considera-se que sua população vive em uma base territorial contínua; tem um governo que presta serviços públicos, inclusive de polícia, regula o comércio externo e interno e emite moeda; tem soberania, ou seja, nenhum outro Estado tem poder sobre o território do país; e é reconhecido internacionalmente.

Atualmente, porém, a extrema pobreza de grande parte da população de alguns países acarreta crises que parecem arrastá-los para uma condição de falência. Ausência de instituições organizadas e endividamento elevado são alguns dos muitos problemas enfrentados por esses países. E mais, eles são também caracterizados pela sua alta fragilidade às crises econômicas, às catástrofes naturais ou provocadas pelo homem, bem como a doenças.

Atualmente, 48 nações são consideradas pela Organização das Nações Unidas (ONU) como países menos desenvolvidos. Juntas ocupam quase 21 milhões de quilômetros quadrados, ou cerca de duas vezes e meia o território brasileiro. Nelas vivem mais de 800 milhões habitantes, a grande maioria sobrevivendo com menos de um dólar americano por dia. O continente africano abriga quase 70% desses países (Quadro 1), enquanto que 14 se encontram na Ásia e na Oceania e apenas um no continente sul-americano: o Haiti que no século XVIII era considerada a mais próspera colônia da região e, há algumas décadas, é o país mais pobre das Américas.

Para incluir um país na lista dos menos desenvolvidos, o Comitê de Políticas de Desenvolvimento da ONU utiliza como critérios ter uma renda média anual inferior a US\$ 745 por pessoa; ter baixos índices de desenvolvimento humano (IDH), medidos por indicadores de nutrição, de mortalidade infantil entre crianças menores de cinco anos, de escolarização no ensino secundário e de alfabetização de adultos; ter alta vulnerabilidade econômica, medida pela densidade da população, diversidade de produtos exportados, porcentagem da agricultura no produto interno bruto (PIB), volatilidade da balança comercial e percentual de população sem-abrigo devido a catástrofes naturais.

Segundo Luiz Albino Barbosa, bacharel em relações internacionais e consultor de comércio exterior, os fatores que mantêm uma nação sob condições de extrema pobreza estão relacionados ao crescimento demográfico desordenado, desenvolvimento econômico desigual, criminalização e perda da legitimidade do Estado, movimentos de refugiados e/ou deslocados internos, disputas internas entre grupos em busca de vingança por injustiças cometidas, intervenção de outros Estados ou atores políticos externos, e suspensão ou aplicação arbitrária do estado de direito, com violação generalizada dos direitos humanos.

Ao ser incluído pela ONU na lista de nações menos desenvolvidas, um país passa a contar com preferências comerciais, na forma de financiamentos para seu desenvolvimento, ajuda pública, alívio da dívida externa, assistência técnica e, quando são membros da Organização Mundial do Comércio (OMC), também recebem tratamento especial no âmbito do comércio internacional.

MAIS POBRES, MAIS VULNERÁVEIS Os países menos desenvolvidos são fortemente dependentes de fontes de financiamento externo, incluindo a assistência oficial ao desenvolvimento e remessas de fundos para trabalhadores. Ficam portanto muito vulneráveis a crises globais, como



Notícias do Mundo

a de 2009 que causou graves repercussões nas suas economias.

Alguns países, como São Tomé e Príncipe, Timor-Leste, Tuvalu e Vanuatu, são pequenos estados insulares e estão ameaçados de extinção. Possuem poucos recursos naturais, o que os priva dos benefícios da economia de escala. Possuem forte dependência de poucos mercados externos e remotos e enfrentam os altos custos de infraestrutura, energia, transporte, comunicação e manutenção. Outro agravante é a suscetibilidade a desastres naturais, em particular ao risco de desaparecimento em função do aumento do nível do mar, provocado pelo derretimento de calotas polares. Outros países, como Chade, Níger e Zâmbia, estão a mais de dois mil quilômetros dos principais centros econômicos, o que eleva os custos de transporte de mercadorias e impõe sérias restrições ao desenvolvimento socioeconômico. Muitas vezes, para exportar mercadorias, precisam atravessar territórios vizinhos, igualmente pobres, e enfrentar inúmeras dificuldades no trajeto. É o caso da Etiópia, um dos países mais antigos do mundo, que por não ter acesso ao mar exporta mercadorias via Somália, único país no mundo que não possui, no momento, um sistema de governo efetivo.

Os países menos desenvolvidos possuem IDH baixos ou muito

Quadro 1: Os países mais pobres do mundo.

País	População(1)	Área(km ²)	Hab./km ²	Independência / País colonizador	IDH (1) / Rank
ÁFRICA					
Angola	12.531.357	1.246.700	10,05	1975/Portugal	0,403 / 146°
Benin	8.294.941	112.620	73,65	1960/França	0,435 / 134°
Burkina Fasso (#)	15.264.735	274.200	55,67	1960/França	0,305 / 161°
Burundi (#)	8.691.005	27.830	312,29	1962/França	0,202 / 166°
Chade (#)	10.111.337	1.284.000	7,87	1960/França	0,295 / 163°
Rep. Dem. Congo	66.514.506	2.345.410	28,36	1960/Bélgica	0,239 / 168°
Djibuti	506.221	23.000	22,01	1977/França	0,402 / 147°
Eritreia	5.028.475	121.320	41,45	1993/Itália	157° (4)
Etiópia (#)	78.254.090	1.127.127	69,43	1941/Itália	0,328 / 157°
Gâmbia	1.735.464	11.300	153,58	1965/Reino Unido	0,390 / 151°
Guiné	10.211.437	245.857	41,53	1958/França	0,340 / 156°
Guiné Bissau	1.503.182	36.120	41,62	1973/Portugal	0,289 / 164°
Guiné Equatorial	616.459	28.051	21,98	1968/Espanha	0,538 / 117°
Ilhas Comores (*)	731.775	2.170	337,22	1975/França	0,428 / 140°
Lesoto (#)	2.128.180	30.355	70,11	1966/Reino Unido	0,427 / 141°
Libéria	3.334.587	111.370	29,94	República em 1847	0,300 / 162°
Madagascar	20.042.551	587.040	34,14	1960/França	0,435 / 135°
Malawi (#)	13.931.831	118.480	117,59	1964/Reino Unido	0,385 / 153°
Mali (#)	12.324.029	1.240.000	9,94	1960/França	0,309 / 160°
Mauritânia	3.364.940	1.030.700	3,26	1960/França	0,433 / 136°
Moçambique	21.284.701	801.590	26,55	1975/Portugal	0,284 / 165°
Níger (#)	13.272.679	1.260.000	10,53	1960/França	0,261 / 167°
R.Cent.-Africana (#)	4.434.873	622.984	7,12	1960/França	0,315 / 159°
Ruanda (#)	10.186.063	26.338	386,74	1962/Bélgica	0,385 / 152°
S.Tomé e Príncipe (*)	206.178	1.001	205,97	1975/Portugal	0,488 / 127°
Senegal	12.853.259	196.190	65,51	1960/França	0,411 / 144°
Serra Leoa	6.294.774	71.740	87,74	1961/Reino Unido	0,317° / 158°
Somália	9.558.666	637.657	14,99	1960/Reino Unido e Itália	Sem IDH
Sudão	40.218.455	2.505.810	16,05	1956/ R. Unido e Egito	0,379 / 154°
Tanzânia	40.213.162	945.087	42,55	1961 e 1963/R. Unido (6)	0,398 / 148°
Togo	5.858.673	56.785	103,17	1960/França	0,428 / 139°
Uganda (#)	31.367.972	236.040	132,89	1962/Reino Unido	0,422 / 143°
Zâmbia (#)	11.669.534	752.614	15,51	1964/Reino Unido	0,395 / 150°
AMÉRICA					
Haiti (*)	8.924.553	27.750	321,61	1804/França	0,404 / 145°
ÁSIA					
Afganistão (#)	32.738.376	647.500	50,56	1919/Reino Unido	0,349 / 155°
Bangladesh	153.546.901	144.000	1066,3	1971/Paquistão	0,469 / 129°
Butão (#)	682.321	47.000	14,52	1949/Índia	133° (4)
Camboja	14.241.640	181.040	78,67	1953/França	0,494 / 124°
êmen	23.013.376	527.968	43,59	Unificação em 1990	0,439 / 133°
Ilhas Salomão (*)	581.318	28.450	20,43	1978/Reino Unido	0,494 / 123°
Kiribati	110.356	811	136,07	1979/Reino Unido	0,515 (5)
Laos (#)	6.677.534	236.800	28,2	1949/França	0,497 / 122°
Myanmar	47.758.181	678.500	70,39	1948/Reino Unido	0,451 / 132°
Nepal (#)	29.519.114	147.181	200,56	República em 2008	0,428 / 138°
Samoa (*)	217.083	2.944	73,74	1962/Nova Zelândia	Saiu
Timor-Leste (*)	1.108.777	15.007	73,88	1975/Portugal	0,502 / 120°
Tuvalu (*)	12.177	26	0,47	1978/Reino Unido	0,583 (5)
Vanuatu (*)	215.446	12.200	17,66	1980/França	0,693 (4)
Total	801.875.079	20.814.663			

1) Estimado para julho de 2008. 2) Estimado para 2010.

Fonte: PNUD 2010 Ranking de 2007, sem dados para 2010. 5) Dado estimado

MUN

baixos, como o pequeno Burundi, cuja elevada densidade demográfica – mais de 300 habitantes por cada quilômetro quadrado – é treze vezes maior do que a do Brasil. Seu IDH de 0,202 – reflete a precariedade das condições de vida de sua população, que tem acesso precário à comida, remédios e eletricidade. Em Burundi, apenas uma em cada duas crianças vai à escola e aproximadamente um em cada 15 adultos está infectado pelo vírus HIV (causador da Aids). Esses números, porém, em geral não são precisos, pois alguns países não possuem dados censitários atualizados e o intenso fluxo migratório, de populações em fuga, dificultam as estimativas.

As mulheres são também muito vulneráveis nesses territórios, onde têm uma chance em 16 de morrer durante o parto, enquanto que em países da América do Norte essa chance é uma em 3500.

Como, em sua maioria, têm uma economia fortemente baseada na agricultura e na pesca (quando possuem acesso ao mar), as populações de países menos desenvolvidos são muito vulneráveis em relação ao meio ambiente. Embora contribuam menos para as alterações climáticas, geralmente estão entre os territórios mais afetados por esses fenômenos, em comparação com populações de países desenvolvidos. Essa forte vulnerabilidade se deve às condições

precárias de moradia, à excessiva dependência de recursos naturais e à falta de acesso a novas tecnologias e técnicas de manejo do ambiente.

Outro grande problema são os inúmeros conflitos tribais e o grande fluxo de migração. Grande parte dos países menos desenvolvidos tornaram-se independentes na segunda metade do século XX (Quadro 1), após períodos longos de colonização, principalmente europeia. Países como Sudão, Somália, Chade, República Democrática do Congo e República Centro-Africana continuam a enfrentar graves conflitos internos que afetam a estabilidade regional.

AJUDA INTERNACIONAL Wagner Costa Ribeiro, professor do Departamento de Geografia e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental da Universidade de São Paulo, defende que “os países menos desenvolvidos devem definir caminhos próprios, baseados na sua vocação geográfica”. Ribeiro aponta que as condições ambientais não são o principal fator limitante para o desenvolvimento das nações. Longos períodos de colonialismo, conflitos tribais e religiosos causam inúmeros problemas sociais que afetam muito mais o desenvolvimento de um país do que limitações ambientais. “Terremotos existem no Haiti, mas também nos Estados Unidos, na Europa e no Japão. O clima é inóspito

no Nepal e também no Canadá”, salienta o geógrafo. Já Luiz Barbosa defende que os conhecimentos científicos e tecnológicos que temos hoje nos permitem dominar qualquer ambiente e, com isso, manter populações vivendo em condições apropriadas dentro de valores humanitários. Segundo ele, a história e a experiência internacional têm mostrado que nações que receberam ajuda externa conseguiram retornar ao sistema internacional como nações soberanas e independentes. Namíbia, Eslovênia Oriental, El Salvador, Kosovo e Moçambique são exemplos de países que conseguiram sair do estado de falência.

Mestre em agroenergia pela Fundação Getúlio Vargas, Barbosa afirma que países como Sudão, República Democrática do Congo, Uganda e República Centro Africana apresentam boas condições agroclimáticas para o plantio de cana, o que propiciaria a produção de etanol e de açúcar, além da geração de bioeletricidade através do bagaço.

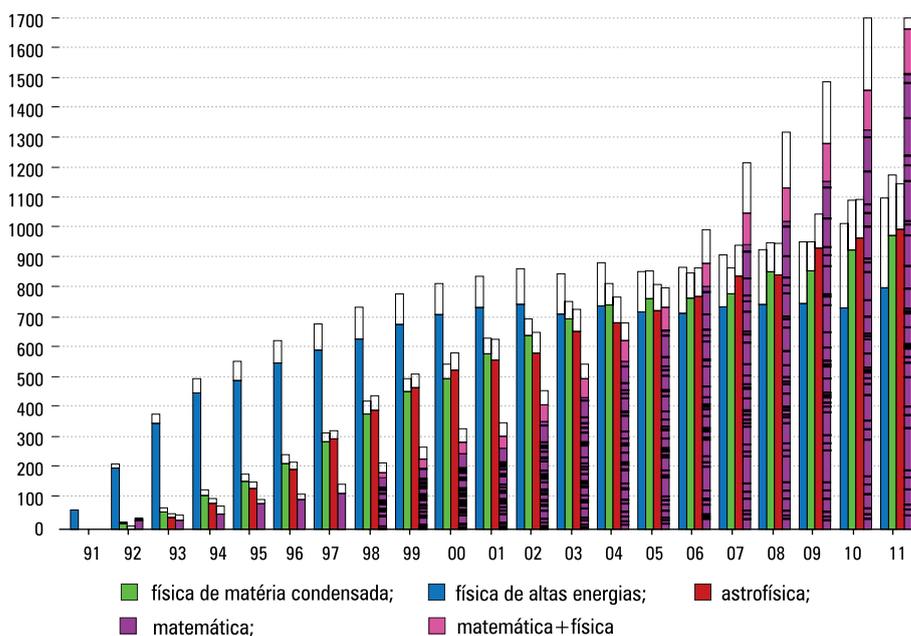
“É necessário democratizar a matriz energética das nações. Considerar os países menos desenvolvidos como inviáveis é desconsiderar as alternativas que são possíveis, respeitando seus valores culturais e suas condições ambientais”, salienta Ribeiro.

Leonor Assad



Notícias do Mundo

Taxa médias de submissões mensais



20 ANOS DO ARXIV

Arquivo de artigos no prelo contribui para novos formatos de publicações científicas

A centenária teoria da relatividade de Albert Einstein pareceu ter sido colocada em xeque em setembro. Os resultados de um polêmico experimento que mediu neutrinos que teriam viajado em velocidade superior a da luz foram divulgados no arXiv, um arquivo digital que reúne artigos ainda não publicados (*preprint*) e que acaba de completar 20 anos. O feito que correu o mundo e ameaçaria um dos maiores pilares da física atual é de autoria

da colaboração internacional Opera (envolve cerca de 200 físicos de 13 países) e representa bem o impacto que o arXiv traz para os moldes tradicionais de avaliação por pares (*peer review*).

Além de compartilhar informações científicas de modo rápido e gratuito, o arXiv garante a autoria do trabalho e o expõe a uma avaliação por pares mais transparente, democrática e numerosa. Isso porque

qualquer um pode registrar seus comentários, críticas e sugestões e disponibilizá-los junto à identificação do artigo. Os autores podem considerar essas contribuições e publicar nova versão do artigo, até que uma última versão esteja disponível e possa, ou não, ser publicada em um periódico tradicional.

Criado por Paul Ginsparg em 1991, quando a internet era incipiente, o arXiv (<http://arxiv.org/>) contou com menos de 100 submissões no primeiro ano para chegar a mais de 75 mil anuais em 2011. Hoje, o arquivo com mais de 700 mil *papers* registra cerca de um milhão de downloads por semana nas áreas de física, matemática (a que mais submete artigos desde 2006), ciências da computação, ciências não lineares, biologia, estatística e finanças quantitativa.

A popularidade e o bom funcionamento desse modelo alternativo de publicações científicas fazem alguns autores optarem por publicar apenas no arXiv. É o caso do matemático russo Grigory Perelman, que publicou seus três artigos (entre 2002 e 2003) que constituem a prova da conjectura de Henri Poincaré (proposta em 1904) no arXiv e jamais em um periódico. Os artigos, considerados de referência, passaram a ser citados como se estivessem publicados em



um periódico convencional. Pelo feito, Perelman foi indicado para o prêmio Fields Medal (equivalente ao que seria um Nobel de matemática), embora ele o tenha recusado. Segundo Ginsparg, o arXiv desempenha papel importante para divulgar a pesquisa de países em desenvolvimento, menos frequente em periódicos internacionais. “Com a demora da publicação da versão impressa e até a possibilidade de determinada revista não fazer parte da biblioteca que temos acesso, acaba sendo uma forma de acesso alternativo à publicação”, afirma Marcio Antonio Geimba Maia, físico do Observatório Nacional e autor de 30 artigos disponibilizados no arXiv. Segundo o pesquisador, a opção por publicar no arquivo é feita após o artigo ser aceito em periódico, para otimizar a divulgação do mesmo, muito embora este não seja o propósito do site. Em 2009, o Brasil estava em 13º lugar entre os países que mais publicam no arXiv (tabela 1). Um olhar sobre os 10 países que mais contribuíram para o serviço de publicação antecipada entre 2006 e 2009 (tabela 2) reflete a produção mundial de ciência, exceto para o caso da presença da Rússia e ausência da Índia.

AValiação PÚBLICA E POR PARES

Iniciado ainda no século XVIII na Inglaterra e amplamente usado pelos periódicos científicos mundo afora,

Tabela 1 - 10 países que mais publicaram artigos no arXiv em 2009

País	Número de artigos
EUA	15.947
Alemanha	5.549
França	5.183
Inglaterra	3.961
Itália	3.262
Japão	3.010
China	2.941
Rússia	1.865
Canadá	1.820
Espanha	1.803

o sistema de avaliação por pares não impede que os artigos avaliados e aprovados por dois ou três revisores especialistas conttenham erros metodológicos, alto grau de subjetividade, reforcem paradigmas científicos, ou sejam livres de escolhas políticas. Segundo artigo publicado na *Nature* (Vol.473, 2011), o número de retratações (cancelamento) de artigos cresce rapidamente em relação ao número de artigos publicados. Isso não quer dizer, necessariamente, que há mais plágios, fraudes e erros nos dias atuais. Mas, certamente, há cada vez mais meios de detectá-los, além de ter aumentado também o cuidado de editores e as denúncias de autores, por meio das ferramentas digitais.

Outro problema que surge nos periódicos tradicionais é o fluxo unidirecional de informações,

Tabela 2 - Países que mais contribuíram com artigos no arXiv de 2006 a 2009

País	Número de artigos
EUA	40.709
Alemanha	14.376
França	14.063
Inglaterra	10.129
Itália	8.544
Japão	7.837
China	7.146
Espanha	4.844
Rússia	4.825

dos editores/pareceristas para o público leitor e autores. Ainda não surgiu uma alternativa melhor, mas Ginsparg acredita que será preciso apostar em mais interatividade, sobretudo potencializando o uso dos inúmeros canais de comunicação que a internet –fundamental para as mudanças já ocorridas na comunicação da ciência – permite. Ele defende também a manutenção de filtros que sejam capazes de indicar uma qualidade mínima, mas que sejam feitos de baixo para cima, ou seja, dos leitores para os provedores de conteúdo. “A revolução em espera irá culminar numa estrutura de conhecimento mais poderosa, transformando, fundamentalmente, os caminhos em que se processa e organiza dados científicos!”, enfatiza.

Germana Barata

Psicanálise e linguagem

MÍTICA

JASSANAN AMOROSO DIAS PASTORE • LEONARDO
FRANCISCHELLI • WAGNER VIDILLE • DORA TOGNOLLI •
PAULO ROBERTO CECCARELLI • RICARDO PRADO
PUPO NOGUEIRA • BETTY MINDLIN • MASSIMO
CANEVACCI • MARIZA MARTINS FURQUIM
WERNECK • LILIA MORITZ SCHWARCZ

APRESENTAÇÃO

PSICANÁLISE E LINGUAGEM MÍTICA

Jassanan Amoroso Dias Pastore

*A teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia.
As pulsões são entidades míticas, magníficas em sua imprecisão.*

Sigmund Freud (1).

Os mitos despertam no homem pensamentos que lhe são desconhecidos

Claude Lévi-Strauss.

Na aurora do século XX, em plena modernidade, Sigmund Freud extrai do *corpus* mítico grego, os alicerces para a fundação da psicanálise. Devemos ao autor a sensibilidade e a habilidade para transpor as fronteiras entre as idades da humanidade ao remontar à Grécia antiga, nosso berço, e pinçar em seus relatos míticos, em especial o mito de Édipo, elementos que servirão de matéria-prima para a elaboração de noções básicas desenvolvidas na psicanálise, como o complexo de Édipo. Conforme dramatizado em *Édipo Rei*, o sujeito é responsável por seus atos inconscientes ou não, o que instaura uma conexão entre a tragédia e a psicanálise.

Na biografia de Freud, o psicanalista Ernst Jones sublinha que, em toda a sua vida, o pai da psicanálise “provavelmente foi mais absorvido pelo grande problema de como o homem veio a ser homem do que por qualquer outra questão” (2). Impulsionado em direção a longínquas navegações, Freud intui que o vento da história do processo de humanização – do devir homem –, sopra do passado.

Mircea Eliade (3), por sua vez, enfatiza que o cerne do mito é a origem das coisas, seus primórdios. O mito narra a origem do mundo, do homem, do animal, do fogo, da guerra etc. O autor considera que inclusive os mitos escatológicos giram em torno não do fim em si, mas de um novo começo.

Assim, um leque de aberturas se descortina ao estabelecermos uma comunhão entre mito e psicanálise. Pretendemos, por meio de um recorte, explorar como a psicanálise tem se nutrido do mito para pavimentar suas teorizações.

No princípio era o *mythos*

A palavra mito tem sua origem grega em *mythos*, que deriva do verbo *mytheio*, contar, narrar, e *mytheo*, contar, conversar.

Na Grécia arcaica, meados do século VIII ao século VI a. C., o sentido primordial do termo *mythos* era palavra ou discurso, atrelado a uma narrativa ligada aos deuses e heróis. Na literatura grega, *mythos* surge com o sentido de história ou narrativa a ser transmitida por meio da palavra. O narrador, um poeta/aedo escolhido pelos deuses, tem a palavra sagrada, pois advinda de uma revelação divina e, portanto, tomada como verdade.

Alguns pensadores sustentam que na Grécia arcaica, *logos* e *mythos* não se opunham; ambos se referiam a um relato sagrado transmitido oralmente, ao pé do ouvido, pela geração precedente à vindoura. Na *Iliada*, por exemplo, palavra e *logos* aparecem como sinônimos. É somente a partir do advento da filosofia helênica, no século IV a. C., que se instaura uma antinomia entre os termos *logos* – argumentação racional –, e *mythos*.

O mito é, assim, um termo múltiplo desde sua raiz na língua grega, e se presta a designar as composições de diversos gêneros literários – o épico, o lírico e o dramático –, os relatos históricos, as lendas da tradição oral, bem como sua própria ordenação, isto é, os tipos de relação que se estabelecem entre os elementos constitutivos dos relatos.

Comumente, o mito é associado a estórias fabulosas, a narrativas fantásticas, muitas vezes, absurdas, incoerentes e contraditórias, impossíveis de terem lugar na vida real, porque se alojam na esfera do simbólico. Ernst Cassirer (4), ao defender a definição de homem como animal *symbolicum*, em vez de *rationale*, salienta que não só o pensamento científico se insere na dimensão simbólica, mas, também, a linguagem, o conhecimento mítico-religioso e a arte.

Em sua *Poética* (5), Aristóteles mostra-nos a ambiguidade etimológica em que está inserida a palavra grega *mythos*, que se refere a uma fabulação com intervenção de construções imaginárias, a um relato, a uma estória, ao mesmo tempo, que concerne ao arranjo desses fatos fabulosos, ao modo como eles se enredam.

Nessa perspectiva, é preciso atentar para o conteúdo do mito, como adverte o filósofo Gilbert Durand, também antropólogo e sociólogo, com vasta pesquisa em torno da ligação entre o universo simbólico e a civilização: “o que importa no mito não é exclusiva-

mente o encadeamento da narrativa, mas também o sentido simbólico dos termos” (6).

Aristóteles, na mesma obra, situa o mito na intersecção entre o universal e o singular, entre a estrutura e sua atualização. O mito é passível de construção, reconstrução e atualização.

A ambiguidade etimológica do termo mito retrata a ambiguidade de sentido presente nos relatos míticos, em que o significado não pode ser considerado como unívoco e fixo, o que delimita um firme propósito de não considerarmos o mito como um arquétipo.

Em sua concepção de mito, o filósofo Ernst Cassirer, em seu livro *Antropologia filosófica*, escrito em 1944, nos esclarece que não podemos “reduzir o mito a certos elementos estáticos, fixos, mas procurar apreendê-lo em sua vida interior, em sua mobilidade e versatilidade, em seu princípio dinâmico” (7). Todo mito comporta uma miríade de versões – o mar sem fim do presente.

Em 1958 é publicada a obra *Antropologia estrutural*, de Claude Lévi-Strauss. Nela, encontramos a ideia de que cada grupo social expressa, em suas construções míticas, suas atitudes em relação ao mundo, bem como as maneiras de lidar com os problemas da existência. Os mitos representam o patrimônio fantasmático de uma cultura, seus hábitos e costumes, e possui uma localização num tempo indeterminado.

O autor defende, também, que a sucessão de eventos de um mito não se sujeita a “nenhuma regra de lógica ou de continuidade” (8), e, portanto, qualquer sujeito pode possuir qualquer predicado, e qualquer relação concebível é possível.

Lévi-Strauss nos convida a pensar o mito à maneira como o linguista pensa a língua, ou seja, o mito como convivência entre os opostos de continuidade e descontinuidade, isto é, o desenvolvimento do mito é contínuo, mas sua estrutura é descontínua.

Contamos, nesse registro, com a colaboração de Ferdinand de Saussure, linguista e filósofo, que em *Linguística da língua e linguística da fala* (9), considera a linguagem composta por duas dimensões complementares: a da língua: dimensão invariável e, portanto, estrutural, e a da fala: dimensão da contingência, da atualização pulsante e singular da língua (10).

Lévi-Strauss ainda ressalta o elemento de repetição de contradições embutido na linguagem mítica. Ao enfatizar o aspecto contingencial do mito, o antropólogo leva em conta a similaridade das estórias em torno do mundo, mas em tempos diferentes da história – diversidade espaço-temporal. Há algo que se repete e que é, similarmente, insistente na linguagem mítica, mas que se encontra, ao mesmo tempo, entranhado em suas particularidades históricas e culturais. É o que leva Lévi-Strauss a afirmar que “um mito se compõe do conjunto de suas variantes” (11).

A repetição tem por efeito desvelar as contradições. Assim, o mito apresenta a recorrência de certas questões conflitantes da humanidade: vida e morte; o mesmo e o outro; a diferença sexual; o perene e o transitório etc. Lévi-Strauss levanta que indagamos muitas vezes por que os mitos, e a literatura oral de modo geral, utilizam

com tanta frequência a duplicação, a triplificação etc de uma mesma sequência. E, ele nos responde que a “repetição possui uma função própria, que é a de tornar manifesta a estrutura do mito” (12).

O inconsciente, a espinha dorsal da descoberta freudiana – a psicanálise e sua clínica – também se funda na figura do paradoxo, na coabitação de opostos, no conflito e na repetição – tendência de retorno ao mesmo ponto de origem, em geral, ao ponto de encontro com uma satisfação originária e absoluta, e, portanto, mortífera. Mas, o eterno retorno não significa sempre o retorno do idêntico. Ao contrário, voltar é ser, mas apenas o ser do devir, pois supõe um mundo em que as identificações prévias são abolidas, dissolvidas, metamorfoseadas.

É curioso notar que, etimologicamente, a palavra clínica origina-se do grego *klinico*, *kline* e do verbo *klino*, que significam tratamento, leito ou repouso, e deitar, reclinar, debruçar, inclinar. Asclépio, deus da medicina e filho de Apolo, no seu santuário, em Epidauro, transmite seus oráculos por meio dos sonhos. No ritual de cura por incubação, o doente é recebido para passar a noite a fim de ingressar no sono e incubar o sonho curativo.

Coube a Freud, em sua clínica, não por acaso, a invenção do artifício do divã, representante emblemático da posição privilegiada para as experiências de nascimento, doença, sexo, morte, sonho... dos pacientes. Deitar-se para lembrar, rememorar o que não pode ser esquecido é o convite de trabalho psíquico a ser realizado pelo analisando. E, aquilo que não se pode apagar, dá-se o nome em grego, de *alétheia* – não esquecimento –, traduzido também por desvelamento, verdade.

Alétheia, deusa da Verdade, faz par com Palavra cantada – *Moûsa*, as musas, Filhas da deusa *Mnémosyne* (Memória) –, com Luz e com Louvor.

Nessa configuração de ordem mítico-religiosa, *Alétheia-Verdade* é potência criadora de ser (13). É desse tipo de verdade que se ocupam o mito e a psicanálise.

O objetivo fundamental do mito, seja ele grego ou não, é dar conta de contradições, nos diz Lévi-Strauss. E, ao nos referirmos à questão da verdade trazemos com ela a sua antítese, ou seja, o esquecimento – *Léthe*, em grego, cúmplice do silêncio, de censura e de obscuridade.

Os gregos antigos acreditam que o registro dos ensinamentos de outros tempos, dos grandes homens e povos deveria ser lembrado, e que essas lembranças levam às verdades da vida que o homem deve sempre buscar e preservar.

Marcel Detienne (14) lembra-nos que ao final do século IV a. C., na Grécia arcaica, uma espécie de ritual báquico e órfico testemunha a força escritural dos meios filosófico-religiosos fascinados pelos jogos da memória, do esquecimento e da verdade. Às margens do mar Negro, escavadores soviéticos encontram em tabuinhas de osso, grafites datados de 500 a. C.: ao lado da palavra órfica, aparecem Dioniso, Verdade (*Alétheia*), sob os três termos Vida-Morte-Vida. Na segunda plaqueta, ao lado do par Paz-Guerra, lê-se Verdade-Engano (*Alétheia-Pseudos*). Em uma terceira ta-

**O ETERNO
RETORNO
NÃO SIGNIFICA
SEMPRE O
RETORNO DO
IDÊNTICO**

buinha, sob o nome de Dioniso abreviado, aparece a Alma, *Psyché*, associada à *Alethéia*.

Encontramos, portanto, desde os tempos arcaicos, a indelével presença não só de Dioniso – o deus da contradição –, como também da memória no mito grego, e, mais recentemente, na clínica psicanalítica. Porém, lembremos que as musas podem escolher entre dizer a verdade ou a mentira: “sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos/e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações (*Alethéia*)” (15), ou seja, o canto/fala das musas transita entre o falso e o verdadeiro, entre a ficção e a verdade, ou melhor, se localiza na verdade como ficção. Memória, por sua vez, requer outro alguém que a ouça, e seu canto/fala gravita em torno do que foi, na visada do que será: “Eia! pelas Musas começemos, (...)/dizendo o presente, o futuro e o passado” (16).

Freud salienta que o psiquismo não se restringe ao indivíduo, e que a vida humana é tecida entre o coletivo e o individual. O inconsciente, embora atemporal, traz as marcas da memória da espécie e da história, que recaem sobre o destino individual.

A partir do par antitético, mas dialético, verdade-esquecimento, Lévi-Strauss esclarece que há já muita psicanálise no mito. O mito está intimamente ligado à noção de verdade, verdade essa velada no interior do próprio mito. É o anúncio de um dos princípios fundamentais da psicanálise, o princípio da dualidade como estruturante da vida psíquica.

Freud recomenda a nós, psicanalistas, não só a inclusão de um curso de mitologia na formação psicanalítica, como também a relevância em conhecermos o desenvolvimento da linguagem – a etimologia – ao trabalharmos na tradução da linguagem do sonho.

Na psicanálise, desde os seus primórdios em 1900, com a obra fundante do método psicanalítico, *A interpretação dos sonhos* (17), o mito figura como objeto de fascínio, como fonte ímpar de inspiração e reflexão para Freud pavimentar suas teorias acerca do funcionamento psíquico. Nesse texto, o mito aparece como via de compreensão para os processos inconscientes. A linguagem dos oráculos é ambígua e se aproxima da linguagem dos sonhos, uma vez que o oráculo indica os desígnios, mas fica a cargo do homem a sua interpretação. O sonho, à semelhança do mito, abarca a projeção de desejos inconscientes de um sonhador particular. Portanto, o mito expressa o sonho da humanidade, ao passo que o sonho de um sujeito designa seu mito singular, ou, o mito individual do neurótico, segundo Jacques Lacan (18). O mito é um saber que nos atravessa sem que o saibamos, assim como o inconsciente é um saber que não se sabe que se sabe.

A psicanálise, ao tratar da análise da realidade psíquica, institui na travessia em direção ao processo de subjetivação, o caminho da construção de uma linguagem *mitopoiética*. *Hódos*, em grego, significa caminho, de onde deriva *métodos*, busca de algo, especialmente de saber, de conhecimento que se refere, também, ao modo como essa busca é conduzida.

Em seu trabalho clássico *Totem e tabu* (19), Freud se utiliza de vasta informação antropológica da época, inclusive da magnífica obra *O ramo de ouro* (20), do evolucionista James George Frazer, que contém os mitos provenientes do mundo inteiro, conferindo um lugar privile-

giado aos relatos míticos de autores gregos e latinos, a fim de confrontá-los com os dos povos primitivos. Sua investigação se orienta para o ritual, a memória, o inconsciente social e, também, para uma reflexão sobre o poder e os modelos da transmissão, ou seja, sobre as relações entre o simbólico e o poder. Na psicanálise, Freud constrói o mito da horda primitiva – o banquete totêmico e a matança do pai primevo/tirânico, detentor de tudo, de todas as filhas e mulheres, pelos filhos –, por meio da análise dos ritos e crenças do totemismo e do animismo. A partir desse mito é elaborada uma compreensão psicanalítica sobre a origem da cultura e de suas restrições morais e religiosas. Freud trata das imperiosas pulsões psíquicas envolvidas nos vínculos entre pais e filhos e, por extensão, entre os seres humanos em geral, erigindo a existência da lei psíquica primordial, que a humanidade está submetida, atrelada à função de barrar o excesso pulsional. Dualidade entre as pulsões sexuais e as de destruição. Conflito entre Eros e Tânatos. Portanto, o desejo e sua proibição andam de mãos dadas, legado que Freud assimilou dos mitos.

Freud não abandona o mito até o final de sua obra, como vemos em seu último trabalho publicado, *Moisés e o monoteísmo* (21), embora escrito em dois momentos distintos: o primeiro em 1937, em Viena, e o segundo em 1938, já em Londres. Nele, Freud retoma e condensa os elementos fundamentais de seus escritos precedentes que tratam da cultura e da religião. O mito fundador da cultura – mito da horda primeva – é realocado sob os signos da tradição judaica, e é levantada a presença, na nossa civilização, dos mitos subjacentes à religião judaico-cristã. A lei moral alcança, nesse texto, o seu acabamento final, agora vinculada à trama judaico-cristã. Mas, o que vem a ser isso? Isso lança-nos à hipótese freudiana de que os deuses pagãos do mundo grego serão substituídos pelo pai da religião judaico-cristã. Digo hipótese porque essa obra é classificada, pelo próprio Freud, textualmente, como “romance histórico”, como a reconstrução de um novo mito, que instaura uma articulação entre o verdadeiro e o falso, entre a ciência e a arte. Decorre daí que, destituído o paganismo grego que está submetido ao imperativo do destino, não mais podemos culpar os deuses pelos nossos infortúnios, e o homem se torna responsável pelo seu inconsciente.

Durante toda sua obra, talvez Freud tenha seguido atrás de seu próprio mito, até que, em seu *Moisés*, ele realiza a sua consumação, ao escrever e elaborar sua relação com o pai. E esse é o grande mérito desse texto.

O mito freudiano do *Moisés* é tecido quando Freud está, mais uma vez, mergulhado na questão da subjetividade e, conseqüentemente, da cultura. Num (des)acerto de contas entre o criador e a criatura, Freud reforça a função paterna como constitutiva do simbólico.

Podemos dizer que, na modernidade, a maioria das nossas verdades científicas, assim como muitas das nossas concepções morais, políticas e filosóficas são apenas novas concepções de tendências que antes encarnaram em formas míticas.

O homem contemporâneo, à diferença do homem psicanalítico, racionalizou os mitos, mas não pôde eliminá-los!

Jassanan Amoroso Dias Pastore é psicanalista, membro efetivo da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, da International Psychoanalytical Association e do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Freud, S. (1933). "Novas conferências introdutórias à psicanálise". In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 22). Rio de Janeiro: Imago, p. 56, 1974.
2. Jones, E. *A vida e a obra de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro: Imago, p. 297, 1979.
3. Eliade, M. *Aspecto do mito*. Lisboa: Edições 70, 2000.
4. Cassirer, E. *Filosofia de las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
5. Aristóteles. *Poética* (Eudoro de Sousa, trad.). Rio de Janeiro/Porto Alegre: Ed. Globo, 1966.
6. Durand, G. *Imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988.
7. Cassirer, E. *Antropologia filosófica*, São Paulo: Mestre Jou, p. 127, 1972.
8. Lévi-Strauss, C. *Antropologia estrutural*, São Paulo: Cosac Naify, p. 223, 2008.
9. Saussure, F. "Linguística da língua e linguística da fala". In: *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, p. 27, 2006.
10. Azevedo, A.V. de. *Mito e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 2004.
11. Lévi-Strauss, C. *Antropologia estrutural*, São Paulo: Cosac Naify, p. 234, 2008.
12. Lévi-Strauss, C. *op. cit.* p. 247, 2008.
13. Detienne, M. *Os gregos e nós. Uma antropologia comparada da Grécia Antiga*. São Paulo: Edições Loyola, p. 77, 2008.
14. Detienne, M. *op. cit.* p. 88, 2008.
15. Hesíodo. *Teogonia* (Jaa Torrano, trad.), São Paulo: Iluminuras, p. 103, vv. 27-28, 2007.
16. Hesíodo. *op. cit.* p. 105, vv. 36-38, 2007.
17. Freud, S. (1900). "Interpretação dos sonhos". In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 4-5). Rio de Janeiro: Imago, 1974.
18. Lacan, J. *O mito individual do neurótico, ou, a poesia e verdade na neurose* (Claudia Berliner, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
19. Freud, S. (1913). "Totem e tabu". In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 13). Rio de Janeiro: Imago, 1974.
20. Frazer, J. G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
21. Freud, S. (1939). "Moisés e o monoteísmo". In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 23). Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD: O CRIADOR DE MITOS

Leonardo Francischelli

PODERIA O HOMEM VIVER SEM SEUS MITOS?

A experiência do homem no mundo parece dizer que não. Ele precisou sim, construir uma mitologia que lhe desse suporte para sobreviver entre iguais. Se isso é assim, como fez o homem para elaborar seus mitos? Como eles nasceram?

"O conhecimento das teorias sexuais infantis, tal como o pensamento infantil as compreende, pode ser interessante em mais de um sentido, e assim resulta sê-lo também, surpreendente, para a interpretação dos mitos e fábulas da antiguidade. Mas, torna-se indispensável para a concepção das próprias neuroses, nas quais as teorias infantis conservam ainda todo seu valor e exercem uma influência determinante sobre a estrutura dos sintomas" (1).

A ligação entre neuroses e mitos acaba de ser estabelecida. Esse caminho abre a possibilidade de evocar um trabalho de Jaques Lacan, de 1953, "O mito individual do neurótico", texto que só é publicado em 1978, em uma versão estabelecida por Jacques-Alain Miller, autorizada pelo autor (2). Nele, Lacan se expressa sobre o mito do seguinte modo: "O mito e o fantasma juntam-se aqui, e a experiência passional ligada ao vivido atual da relação com o analista, é trampolim, por intermédio das identificações que ela comporta, para a resolução de um certo número de problemas". Somente colocamos esse comentário para salientar que na sessão analítica sempre trabalhamos com os mitos, o mito individual de todo o neurótico.

Nessa trilha chegamos a Claude Lévi-Strauss: "O doente neurótico acaba com um mito individual ao opor-se a um psicanalista real; a parturiente indígena vence uma desordem orgânica verdadeira, identificando-se com um xamã miticamente transposto". E ele continua: "Porém, em um caso, trata-se de um mito individual que o doente elabora com ajuda de elementos extraídos de seu passado; em outro, de um mito social, que o doente recebe do exterior e que não corresponde a um estado pessoal antigo" (3).

É notável a conexão que encontramos entre mito e neurose, ou melhor, o neurótico organiza, segundo Lacan, o seu "mito individual do neurótico", ideia de "mito individual" que nasce em Lévi-Strauss.

A fonte da neurose e do mito é o passado, tanto para Freud, assim como para Lévi-Strauss. É verdade que Freud fala das "teorias sexuais infantis" e não em passado, mas, sem dúvida, essas teorias nascem na primeira infância, e, portanto, representam um tesouro da memória infantil.

"Porém, em outro sentido, é bem conhecido que todo mito é uma procura do tempo perdido" (4).

Essa afirmação abre outras perspectivas em nosso pensamento como, por exemplo, se poderíamos homologar que a neurose é, também, uma procura do tempo perdido.

Tempo perdido não deixa de evocar a obra, de Marcel Proust, *Em busca do tempo perdido*.

Estamos todos empenhados na busca do tempo perdido?

Empenhados aqui tem duplo sentido, já que podemos estar “empenhados” como garantia de uma penhora, ou, no sentido de estarmos fixados na busca de algo que perdemos em algum lugar do passado.

Esse último sentido permite-nos falar tanto da neurose como do mito, visto que ambos se nutrem do passado individual de cada sujeito. A gente volta sempre aos velhos lugares onde amou a vida.

Sabemos que a neurose foi construída como uma solução para um momento complicado no percurso individual do sujeito. Com Freud, poderemos pensar que o trânsito mais pesado para o desenvolvimento de cada um é o Complexo de Castração. É aqui que edificamos uma neurose.

Porque teoriza a criança? Seria para driblar o Complexo de Castração?

“A curiosidade sexual das crianças não desperta espontaneamente em consequência de uma necessidade congênita da causalidade, mas sob o aguilhão dos instintos egoístas nelas dominantes, quando, ao completar os dois anos, por exemplo, se veem surpreendidas pelo aparecimento de uma nova criança” (5).

É a dor promovida pela presença do outro, sem minha autorização, que promove o pensar, isto é, a produção de teorias para aquilo que me incomoda.

Na verdade, “como toda investigação é um produto da luta do homem com a vida, como se o pensamento se tivesse imposto o trabalho de prevenir a repetição de um sucesso tão temido” (6).

É nessa luta com a vida que o infante constrói as três teorias básicas que sustentam o crescimento do pequeno guerreiro infantil. A primeira consiste em atribuir a toda pessoa, inclusive às de sexo feminino, órgãos genitais masculinos; na segunda, consequente da primeira, a criança é expelida como excremento, numa defecação. E, na terceira, e última, a interpretação do coito é sempre sádica.

“Viver não é preciso, navegar é preciso”, diz a tradição e com sabedoria, visto que a criança não faz outra coisa que navegar: navega em suas teorias sexuais infantis para enfrentar os ciúmes promovidos pela presença de um terceiro, o choque da diferença anatômica, um verdadeiro abalo em sua estrutura narcísica. Ou, como diz a voz popular: a dor ensina a gemer.

A origem das teorias sexuais infantis é que elas possibilitam instrumentos para a interpretação dos mitos, nos diz Freud. As teorias constituem o centro do mito. E elas nasceram do mal-estar e da dor dos acontecimentos da infância.

A antropologia sustenta outra fonte para o mito: “Um mito se refere sempre a acontecimentos passados: ‘antes da criação do mundo’ ou ‘durante as primeiras idades’ ou em todo caso ‘faz muito tempo’”. Porém, o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que esses acontecimentos, que se supõem ocorridos em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Ela se refere simultaneamente ao passado, presente e futuro. Uma comparação ajudará a precisar desta ambiguidade fundamental. Nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política” (7).

Ainda que possam apresentar, aparentemente, uma origem divergente, devemos admitir que esse “antes da criação do mundo” surja a partir de um desconforto, ou, ao contrário, que representa a saída de uma completude como era o paraíso.

Em 1913, com *Totem e tabu*, Freud construiu seu grande mito. Partindo de Charles Darwin, com a ideia da horda primitiva, de W. R. Smith, com o chamado banquete totêmico, de James Frazer, através dos sacrifícios humanos, entre outros, estabelece que os irmãos unidos matam o pai, possuidor de todas as coisas e de todo o poder.

Desse assassinato nasce a Lei e o pai morto passa a ser o pai simbólico, representante da Lei. Fica estabelecido que ninguém ocupará aquele lugar que foi do pai, sede do poder absoluto. A partir de agora todos serão iguais, na medida em que ninguém gozará dos privilégios do pai primitivo. Constitui-se a Lei contra o incesto e o parricídio.

A violência gerando a cultura. Hoje, quando se fala da caída da função paterna, estamos dizendo que alguma coisa debilitou as normas criadas pelos assassinos do velho pai. A Lei, hoje, não tem o mesmo vigor que ontem.

Em 1930, em *O mal-estar na cultura*, a troca da posição quadrúpede para a postura de pé do homem, produziu efeitos transcen-

dentais: “Em consequência, no começo do fatal processo de cultura se situaria a postura vertical do ser humano” (8). Observamos que alguns anos depois, Freud estabelece outra fonte para a construção da nossa civilidade. Na passagem da posição quadrúpede para a posição de pé, opera o recalque orgânico sobre o olfato, dando lugar destacado aos estímulos visuais.

“Ao colocar-nos de pé e abandonar a postura animal quadrúpede tornamo-nos seres humanos. Isso Darwin já sabia. Mas, Freud acrescenta a isso uma teoria do recalque. Com essa imagem potente

e com essa novela sobre as origens da cultura no recalque em um dos sentidos considerados mais toscos, sintomaticamente narrada em uma nota de rodapé, Freud novamente se mostra um singular autor de mitos – aliás, nesse ponto, comparável talvez apenas a Platão e aos autores da Bíblia” (9).

Não sei se, efetivamente, poderíamos ir tão longe. Sabemos que essa troca de postura trouxe mudanças substantivas para o homem. Numa simples consulta com os traumatologistas ou os ortopedistas, saberemos o preço que pagamos pela nossa postura em pé. Preço que pagamos com gosto, visto que substituímos o olfato pela visão, por meio de uma operação de recalque e saímos do reino animal.

Pouco tempo depois, em *Sobre a conquista do fogo*, de 1932, Freud trabalhou o mito de Prometeu. Aqui Freud procura penetrar no sentido do mito em lugar de criá-lo. Os mitos, diz ele, “descrevem a renovação dos apetites libidinosos depois que se extinguíram por estarem satisfeitos, ou seja, seu caráter indestrutível; e essa insistência é bem pertinente como consolo se o núcleo histórico do mito trata de uma derrota da vida pulsional, de uma renúncia do pulsional que se fez necessária” (10).

Sem sombra de dúvida, a conquista do fogo pelo homem representa um marco para a cultura. Pois, a partir dessa aquisição, o

**É A DOR
PROMOVIDA
PELA PRESENÇA
DO OUTRO, SEM
MINHA
AUTORIZAÇÃO,
QUE PROMOVE
O PENSAR**

homem não come mais o alimento cru, só cozido. Isto é, a natureza sofre um processo de negativização.

É a pulsão, que domada pela cultura, retoma uma e outra vez através do mito. O debate entre crescer ou permanecer é o que levou o homem a forjar sua mitologia, assim como a criança teorizava sobre a sexualidade movida pela pulsão de saber de que lugar vinha.

Teorizam, ainda?

Leonardo Francischelli é psicanalista, presidente da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi).

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Freud, S. *Teorias sexuais infantis*. Rio de Janeiro: Delta. Vol. 9. pp.121-123. Trabalho original publicado em 1908. 1979.
2. Lacan, J. *O mito individual do neurótico*. Lisboa: Assírio & Alvim, Cooperativa Editora e Livraria. Trabalho original publicado em 1978. 1987.
3. Lévi-Strauss, C. *Antropologia estrutural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires. p. 180. Trabalho original publicado em 1949-1955. 1968.
4. Lévi-Strauss, C. *op.cit.* p.185. 1968.
5. Freud, S. *op.cit.* p.122. 1979.
6. Freud, S. *op.cit.* p.123. 1979.
7. Lévi-Strauss, C. *op.cit.* p.89. 1968.
8. Freud, S. *O malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. V. XXI. p.97. Trabalho original publicado em 1930. 1979.
9. Seligmann-Silva, M. *Freud: O mal-estar na cultura*. São Paulo: L&PM Pocket. p.34. 2010.
10. Freud, S. *Sobre a conquista do fogo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. Vol. XXII. p.177. Trabalho original publicado em 1932. 1979.

PSICANÁLISE E ANTROPOLOGIA: COMPETIÇÃO OU COLABORAÇÃO?

Wagner Vidille

As relações entre a psicanálise e outros saberes da modernidade – ciências sociais, biociências, linguística etc – passam por flutuações, oscilando, muitas vezes, entre a colaboração mútua e a competição acirrada. Especialmente em relação à antropologia, apesar de estruturadas por epistemologias diversas, o fato de terem campos de aplicação e teorização eventualmente superpostos enseja disputas por áreas de influência e hegemonia.

As origens de qualquer ciência ou disciplina remontam aos interesses específicos de seus fundadores e ao substrato cultural do qual provêm. Assim aconteceu com a psicanálise em relação a Freud. Na Europa da segunda metade do século XIX, em meio à efervescência cultural dos tempos do pós-iluminismo – época de grandes descobertas científicas e de grande alargamento de conhecimento cultural para a humanidade –, encontramos Freud, um grande curioso intelectual e descobridor por excelência. Seus múltiplos interesses e sua vastíssima cultura geral são notórios, o que pode ser facilmente comprovado pelos relatos de seus biógrafos e pelo volumoso e diversificado número de citações e referências ao longo de toda sua obra escrita. Conhecedor profundo de literatura clássica e história, interessado especialmente na história primitiva da humanidade e em como o homem se tornou o que é, Freud sempre manifestou grande interesse pelo passado, afinidade que transcendeu em muito o prazer que obteve ao longo da vida com sua coleção de antiguidades – estatuetas e objetos antigos variados, alguns com mais de dois mil anos –, hoje abrigados na agradável residência da Maresfield Gardens (Freud Museum), em Londres. É interessante salientar, por outro lado, que ele, que nunca acreditou em vida *post-mortem*, considerava as especulações sobre o futuro como “perda de tempo e de raciocínio”, como nos revela Jones (1).

Em 1885, Freud seguia trilhando sua trajetória médica, encaminhando-se para se tornar um neuropatologista. Depois de passar pelos laboratórios de Solomon Stricker e Theodor Hermann Meynert de publicar artigos sobre pesquisas histológicas no sistema nervoso, decidiu instalar-se em Paris, a fim de acompanhar de perto o mestre Jean-Martin Charcot, na Salpêtrière, tida à época como a “Meca da neurologia”. Nesse mesmo ano, grandes nações europeias – França, Inglaterra, Holanda, Alemanha e Itália –, depois de longas negociações, assinavam, em Berlim, um importante tratado que viria a partilhar a África em colônias e a instituir protetorados pelo resto do mundo. Em decorrência da nova ordem geopolítica estabelecida (conquistas coloniais), notícias frescas das longínquas e desfreqüentadas terras na África, Índia, Austrália e Nova Zelândia passaram a chegar aos grandes centros culturais da época. O que antes era minimamente noticiado pelo relato de marinheiros, missionários ou mesmo de cientistas que faziam parte de expedições ao Hemisfério

Sul, a partir de então, receberia incremento volumoso fornecido por colonos e administradores de colônias. Revelavam não só os recursos naturais a serem explorados, como a existência de povos pouco conhecidos, muitos em “estado de selvageria”, para usar uma expressão da época. Informavam sobre habitações pitorescas, costumes inusitados, rituais religiosos primitivos, tabus alimentares estranhos, enfim, formas exóticas de vida humana, ao menos do ponto de vista do colonizador. E o que mais causava perplexidade aos olhares europeus, compreensivelmente enviesados pelo etnocentrismo, era constatar nas populações aborígenes a convivência pacífica entre a simplicidade da vida material e a extrema complexidade dos sistemas de parentesco e organização religiosa.

Podemos imaginar que tipo de sentimentos teria um europeu médio, cidadão da metrópole no século XIX, ao se deparar com um texto que descrevesse as obrigações de luto, praxe para os filhos do morto na distante Melanésia, obrigados a chupar a substância em decomposição dos ossos do defunto; ou mesmo diante da foto da viúva que, de cabeça raspada por tradição ancestral em atenção às normas de luto fechado, ostentava um colar cujo adereço principal era o osso maxilar do recém-falecido (2). Estas e tantas outras situações similares causaram, certamente, um forte impacto na opinião pública mundial, mas, a verdade é que, novas concepções de vida e costumes muito pouco familiares aos “civilizados” foram gradualmente sendo trazidos à luz, reveladores das similitudes – apesar de contextos tão diversos – e das múltiplas complexidades da natureza humana.

Esses relatos, que inicialmente eram verbais, com o tempo, passaram a ser escritos e desenhados, verdadeiros boletins de ocorrência; mais tarde, seriam ilustrados por fotos. Com o desenvolvimento da técnica fotográfica, mais e mais imagens passaram a engrossar os relatos, permeando, entre outros, o campo das publicações científicas. Encontramos um exemplo expressivo em Bronislaw Malinowski que, um mês depois da declaração da Primeira Guerra Mundial, empreendeu sua primeira expedição como antropólogo, desembarcando na Nova Guiné, numa viagem que durou quatro anos. Autor de três imponentes, e hoje conhecidas, monografias sobre os nativos das Ilhas Trobriand, incorporou 75 fotos ao primeiro texto, *Os argonautas do Pacífico ocidental*, de 1922; à segunda, *A vida sexual dos selvagens*, publicada sete anos mais tarde, 92 fotos; e à terceira, *Os jardins de coral e suas mágicas*, de 1935, 116 fotos (3).

O primado da realidade objetiva (com o perdão do chiste, realidade “da” objetiva) acabaria se sobrepondo às meras descrições e às teorizações frouxas. É claro que muitos daqueles “instantâneos” inseridos no texto verbal eram posados, obtidos de maneira tão roteirizada e dramatizada quanto os “retratos” que, hoje em dia, perpetrados diante de monumentos consagrados pela cultura – como a Sacré-Coeur, Westminster, Fontana di Trevi ou o Cristo Redentor –, quando tentamos buscar, por contiguidade, o endosso de referências culturais robustas, pelo menos grandiosas em tamanho, às nossas empreitadas. Neste ponto, é útil lembrar a história peculiar da produção daquele que é considerado o primeiro filme etnográfico da história do cinema, *Nanook, o esquimó* (4), lançado em 1922. Durante as filmagens, Flaherty, seu produtor, foi obrigado a refazer

totalmente as cenas do documentário porque os primeiros negativos foram destruídos num incêndio, tendo, assim, que rodar o filme duas vezes, por inteiro. O filme tenta reviver a experiência de Flaherty no Alasca, em 1913, e, numa segunda etapa, recriar o conteúdo do material original, na refilmagem de 1920. Portanto, mesmo obscurecido por toda a artificialidade da encenação, o conceito subjacente subsiste, acabando por prevalecer.

Respalado em sua experiência clínica em torno de paralisias histericas, perversões, sintomas obsessivos, relatos de sonhos e outros “materiais” produzidos por uma clientela com hábitos culturais específicos, Freud reconheceu – nunca sem certo espanto – que grande parte dos estranhos modos de pensar primitivos que encontrava nas análises de alguns de seus pacientes poderia ser aproximada a crenças e costumes dos “selvagens”. É claro que a aproximação entre o pensar infantil/neurótico e o pensar “selvagem” só foi feita com grandes ressalvas, mas ele, mestre em ousadias, decidiu ir adiante. É importante lembrar que o mesmo Freud, em circunstâncias anteriores, já havia “metido a mão na cumbuca” do inusitado ao inserir, definitivamente, o tema da sexualidade infantil no repertório científico. Depois de ler pela primeira vez *A rama dourada* (5), obra obrigatória a todo homem culto da época vitoriana, Freud teve sua atenção voltada mais intensamente para o tema do “homem primitivo”. Indagava-se se suas próprias descobertas sobre as camadas arcaicas da mente não poderiam fornecer chaves para estágios iniciais do desenvolvimento humano. Com interesses pessoais ligados à antropologia, etnografia, biologia, história da religião e psicanálise e bafejado, agora, pelos relatos das recentes observações de campo trazidas pelos etnólogos e por leituras ligadas a essa temática – Robertson Smith, um estudioso bíblico inglês, Edward Burnett Tylor, da antropologia evolucionista e o notório Charles Darwin –, toma corpo, em 1913, a publicação de *Totem e tabu* (6), livro que permaneceu sendo um de seus favoritos durante toda sua vida.

Impossível tentar resumir aqui, as principais contribuições freudianas contidas nesse livro, uma vez ser altamente provável o risco de desfiguração. A título de rememoração, entretanto, segue uma pequena síntese esquemática. No primeiro ensaio, o mais curto dos quatro, Freud trata das precauções de tribos primitivas para evitar possibilidades de incesto, chegando a descrever dificuldades familiares em nossa civilização, em especial, o enorme problema do que fazer quanto às sogras. No segundo, toma os tabus primitivos como campo de estudos, estabelecendo paralelos com a atual consciência e sentimento de culpa. No terceiro, examina a relação entre animismo e pensamento mágico e onipotência infantil. O quarto ensaio, o mais volumoso e considerado o mais intenso deles, traz importantes contribuições para a compreensão dos costumes, crenças e rituais dos chamados “povos primitivos”, mesmo aqueles que impressionam pela aparente irracionalidade. Freud reafirma, ali, a ideia da “horda primitiva”, encampada de Darwin, que supunha ter o homem pré-histórico vivido em pequenas hordas, cada qual liderada por um macho dominante; de Robertson tomou a ideia do ritual de sacrifício em que se come o animal totêmico; e com as crianças neuróticas aprendeu sobre fobias de animais, dinâmicas mentais que mascaram, ao fundo, o Complexo de Édipo, uma criação absolutamente sua. A esses elementos juntou a

ideia do “banquete totêmico”, ato coletivo em que os filhos reunidos espancam o macho dominante até a morte. Aí estava reconstruída a improvável história da origem das sociedades humanas, acrescentando, ainda, o “sentimento de culpa” do bando assassino – semente de todo tipo de organização social, restrições morais e religião – e sua transmissão às gerações posteriores.

Para a época, era demais! Se tivesse procedido como fizera anos antes com sua “teoria da sedução” na etiologia das neuroses, quando substituiu “factualidade” simplesmente por “fantasia”, Freud talvez tivesse se poupado de tantas críticas.

Ao contrário de James Frazer, que demonstrava verdadeiro horror a qualquer menção a que ele mesmo observasse as sociedades sobre as quais construía sua obra, antropólogos começaram a apresentar à comunidade científica descrições detalhadas das populações das várias partes do mundo que observavam *in loco*. Em 1910, Charles Gabriel Seligman vai ao Sudão e, poucos anos depois, Margareth Mead comunica sua experiência com os insulares da Nova Guiné; Franz Boas, depois de estudar os Chinook da Columbia Britânica, provoca uma verdadeira virada na prática antropológica, ao propor que, em campo, tudo deveria ser anotado, detalhe a detalhe, desde melodias a mitos, passando pela aparência das casas, indumentárias etc. Tudo seria alvo de descrição e consideração minuciosa na conquista da construção do significado.

Devido à ascensão meteórica das teorias psicanalíticas no meio científico da época, ao grande acolhimento popular e à sua crescente influência na literatura, na ciência e nas artes, apesar de “argumentos caóticos e terminologia confusa” – nas palavras de Malinowski (7), antropólogos passaram a testar, em diferentes comunidades espalhadas pelo mundo, como o Complexo de Édipo e outras expressões do inconsciente se manifestavam. Para a maioria deles, entretanto, as teorias freudianas eram por demais ambiciosas, principalmente no que dizia respeito aos “selvagens”. Era pensamento generalizado que as hipóteses sobre a origem das instituições humanas e as explicações da história da cultura deveriam basear-se não só em aspectos conscientes e, agora, inconscientes da alma humana, como, também, num sólido conhecimento da vida primitiva, conhecimento esse que não poderia ser adquirido em consultório.

As opiniões se dividiam. De um lado, uns poucos “gatos pingados” tentavam dar suporte às suposições freudianas expressas em *Totem e tabu*, como no artigo que Géza Róheim, antropólogo com formação em psicanálise, publicou em 1952 (8); de outro lado, uma verdadeira “tropa de choque”, muito superior em número, a lhe fazer oposição ferrenha. Um dos representantes mais assanhados desse último grupo era o mesmo Malinowski, que dedicou um livro inteiro a rebater, ponto a ponto, “as hipotéticas suposições a respeito de um tipo de horda primitiva, ou de um pré-histórico protótipo do sacrifício totêmico, ou sobre o caráter de sonho do mito, em geral de todo incompatíveis com os próprios princípios fundamentais da psicanálise” (2). Ele sustentava que nas sociedades matrilineares, como a tobríandesa, o conflito surgia não entre

o filho e o pai, mas entre o filho e o seu tio, irmão de sua mãe, que chamou de “complexo avuncular”.

A polêmica parecia resumir-se à comprovação ou não da universalidade do Complexo de Édipo, disputa que hoje pode nos parecer secundária, uma vez que entendemos o conceito freudiano de uma maneira “descarnificada” das figuras parentais. Com o tempo, a questão foi sendo paulatinamente abandonada pelos antropólogos e, pelo lado dos psicanalistas, raramente considerada, talvez pela forma dogmática como as suposições freudianas são ensinadas nos institutos de formação.

Podemos encontrar uma posição mais conciliadora em Devereux (9) – discípulo de Róheim e, como ele, psicanalista e antropólogo –, que sustenta serem ambas as disciplinas complementares, apesar de tratarem o mesmo objeto com metodologias distintas: a psicanálise, se ocupando do indivíduo e sua influência na cultura, ao lado da etnologia, estudando as variáveis culturais e sua influência na personalidade. Esse caminho nos parece bastante promissor porque, ao unir esforços de dois senhores, abre espaço para o estudo de temas como a identidade étnica, aculturação antagonista etc.

Não poderia deixar de mencionar Lévi-Strauss. Leitor atento e crítico acerbo de Freud, de quem, entretanto, reconheceu a grandeza

do pensamento, recorreu à hipótese de um inconsciente humano universal, geneticamente determinado, responsável pelo processo de construção de sistemas simbólicos, como mitos e estruturas de parentesco. Além de defender a inexistência do ego, para o antropólogo belga o inconsciente seria vazio, asséptico em termos emocionais, constituído apenas por mecanismos que organizam os conteúdos, processos mentais que transformam eventos em símbolos organizados em sistemas. Suas concepções privilegiam o desvendamento dos códigos que permitem a comunicação entre

os homens em detrimento do substrato emocional que permeia as ações humanas, o que não deixa de ser contraditório já que, em suas descrições etnográficas, as vivências emotivas estão presentes sem, entretanto, levantar inquietação teórica relevante (10).

É certo que os antropólogos recorrem episodicamente à psicanálise para entender e explicar de maneira convincente um mito, um ritual mágico-religioso, ou mesmo, uma partida de futebol, por necessitarem das referências às emoções subjacentes, especialidade da disciplina freudiana. Por outro lado, nós, os psicanalistas, precisamos reconhecer as normas culturais em que se assentam as trocas emocionais entre indivíduos, mesmo porque, as bases culturais que organizam o comportamento humano não são diretamente produtos da consciência e raramente operam através dela.

Como psicanalista, acredito que “não exista o indivíduo *in vácuo* e que nossas atividades emocionais estão relacionadas com o ambiente e que são dinâmica e continuamente por ele influenciadas” (11), e que não se pode atentar a um fato psíquico a não ser remetendo-o ao conjunto da estrutura em que se insere, porque é das relações entre os fatos psíquicos e os vários circunstâncias (organização social, política, familiar, econômica, religiosa, jurídica...) que se constituem os significados.

**AS BASES
CULTURAIS QUE
ORGANIZAM O
COMPORTAMENTO
HUMANO NÃO
SÃO DIRETAMENTE
PRODUTOS DA
CONSCIÊNCIA**

Wagner Vidille é médico, psicanalista, membro efetivo da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, mestre em psicologia clínica pela Universidade de São Paulo (USP), diretor de relações exteriores da Federação Brasileira de Psicanálise.

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Jones, E. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1989.
2. Malinowski, B. *A vida sexual dos selvagens*. Rio de Janeiro: Livraria F. Alves Editora, Trad. Carlos Sussekind, 1ª ed. (1929). 1982.
3. Samain, E. "'Ver' e 'dizer' na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia". In: *Horizontes antropológicos*, ano 1, nº 2, Porto Alegre. 1995.
4. *Nanook of the north*, filme que documenta um ano na vida de um caçador esquimó e sua família, em sua luta pela sobrevivência nas adversas condições de Hudson Bay, Canadá.
5. *The golden bough* (1890-1915), obra em doze volumes, escrita por James Frazer exclusivamente a partir de seu escritório em Londres e alimentada por informantes dispostos em diversas partes do globo.
6. Freud, S. "Totem e tabu". In: S. Freud. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Vol. 13, Rio de Janeiro: Imago. Trabalho original publicado em 1912. 1974.
7. Malinowski, B. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Ed. Vozes. Trad. de Francisco M. Guimarães. p.21. Trabalho original publicado em 1927. 1973.
8. Róheim, G. "The anthropological evidence and the oedipus complex". *Psychoanal. Q*, Vol. 21, pp.537-42. 1952.
9. Devereux, G. *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires: Amorrortu. p.77. 1975.
10. Lévi-Strauss, C. "A eficácia simbólica". In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 6ª ed., 1949.
11. Vidille, W. "Práticas terapêuticas entre indígenas do Alto Rio Negro: Reflexões teóricas". Dissertação de mestrado defendida no Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo (USP). São Paulo. 2005.

MITOS E NARRATIVAS CLÍNICAS

Dora Tognolli



TUDO COMEÇA COM UMA HISTÓRIA

“Era uma vez um homem estrangeiro, foragido de um país distante e de regime muito fechado, que numa viagem ao Brasil encantou-se com o clima local e para cá fugiu. No novo país, adquiriu uma identidade, trabalho, amigos e saiu em busca de uma mulher com quem pudesse construir uma família. Depois de três tentativas, sendo duas com mulheres de sua nação original, casou-se com uma moça local. Bem mais jovem, alegre, habitante de uma república de estudantes, mas sem profissão e sem dinheiro. Nosso personagem se encantou: ele, com estudos avançados, doutorado, uma empresa próspera, só precisava de uma mulher; ela, jovem, saudável, bonita, fértil, arrumava suas camisas por cor, tamanho, tempo de vida. Tiveram um filho. O nascimento do menino, tão esperado por ele, já um pouco idoso, foi uma catástrofe: pai e mãe começaram a se degladiar, enquanto o bebê chorava sem parar, diante de tantas brigas. A vida em família virou um inferno, mas nosso personagem a tudo suportava, para manter a unidade familiar e não se separar do filho, sua maior conquista e único herdeiro da família no país estranho. Alertado por vizinhos, começa a suspeitar de um lado muito violento da mãe de seu filho: ela negava comida a ele, reservando apenas para si as guloseimas da casa; não respeitava seus horários de sono e se recusava a propiciar ao menino atividades grupais, mantendo-o em casa, só incentivando a ida à escola formal. O filho vai crescendo nesse ambiente, e quando completa 6 anos, o pai resolve se incumbir mais dele. Reduz sua jornada de trabalho fora de casa, para acompanhar o garoto: nos estudos, nas refeições, nas brincadeiras, na hora de dormir. A guerra entre os adultos da casa se intensifica: onde um está, o outro não está; os cômodos passam a ser trancados e o menino ou fica com o pai, ou com a mãe. Pai e filho adoecem: o menino, de anemia e doenças de baixa imunidade; o pai, com alergias e intoxicações constantes, a ponto de suspeitar que pode ser envenenado e morto pela mulher. Até que se lembra que sua mãe morreu muito cedo: quando ele tinha 6 anos, idade de seu filho, mas que nunca foi descuidado nem maltratado. Criado pelas irmãs mais velhas, acabou cedo percebendo que estava sozinho no mundo, e de novo isso parecia se repetir...” (1).



“Era uma vez uma menina muito triste, feia e tímida, que passou sua infância isolada, sem amigas, só fazendo deveres e respeitando ordens da família: boazinha e tristonha, mas com uma enorme capacidade de observação e crítica. Não brincava: só olhava as colegas brincarem; não brigava com seus irmãos: apenas dividiam a mesma casa; não era amada pelos pais: apenas cuidada. Na escola, as boas notas indicavam que seu destino seria estudar e muito. De família com poucas posses, estudou em universidade pública e lá galgou todos

os degraus; só não virou professora, porque preferia a pesquisa nos laboratórios ao contato cansativo com outros humanos. Conheceu um homem parecido com ela: esforçado, honesto, disposto a casar e construir um lar, mas de poucas palavras, um tanto sisudo e não tão estudioso e inteligente. Firmaram um compromisso de casamento e tiveram filhos – só depois que nossa personagem retornou de uma viagem ao exterior, sozinha, para aperfeiçoar seus estudos. Tudo ia bem, até que ela funda uma empresa com um grupo de colegas e começa a ter problemas de relacionamento: aponta todos os erros, controla tudo, e apesar de sua eficiência e produtividade, a empresa começa a rejeitá-la. Ela fica triste, desmotivada e quer saber o que se passa. Em suas noites, dorme enrolada em lençóis, como num casulo, e não deixa um espaço sequer livre. O que teme? O que pode atacá-la? Vem de dentro ou de fora? Do que se protege? Arredia, não gosta de falar de coisas muito emocionais: para quê? Afinal, somos o que somos, e o que importa é nosso bom caráter e honestidade...” (2).



M21 BORORO: ORIGEM DOS PORCOS DO MATO

“Todos os dias, os homens iam pescar e voltavam de mãos vazias. Chegavam à aldeia, tristes, não só porque voltavam sem peixes, mas porque as mulheres faziam cara feia e os recebiam de modo grosseiro. Chegaram

mesmo a desafiar os maridos. As mulheres anunciaram que iriam elas mesmas pescar. Mas, na verdade, elas apenas chamavam as ariranhas, que mergulhavam e pescavam para elas. As mulheres voltavam carregadas de peixes, e sempre que os homens tentavam uma desforra, não conseguiam nada.

Passado um certo tempo, os homens começaram a desconfiar. Mandaram um pássaro espiar as mulheres, e ele lhes contou tudo. No dia seguinte, os homens foram ao rio, chamaram as ariranhas e as estrangularam todas. Apenas uma escapou. Agora eram os homens que brigavam com as mulheres, que não pegavam mais nada. Por isso, elas resolveram se vingar. Ofereceram aos homens uma bebida feita de pequi, mas não haviam retirado os espinhos que envolvem o caroço. Os homens ficaram sufocados com os espinhos, que ficaram atravessados na garganta, e grunhiam “u,u,u,u”, e se transformaram em porcos-do-mato, que grunhem desse modo” (3).

QUEM CONTA UM CONTO, AUMENTA UM PONTO Estamos aqui diante de três narrativas: as duas primeiras correspondem a relatos de pacientes fictícios ou reais, não importa, e a terceira, a um mito Bororo, eleito por Lévi-Strauss. Concordamos com a ideia do autor que todo mito é por natureza uma tradução, já que exige o transporte de sentidos entre culturas e sujeitos da narração. Será que é possível configurar um texto de outra forma, sem alterar sua mensagem?

As falas que acontecem no território de uma análise são de difícil reprodução e causam estranhamento. É praticamente impossível relatar uma sessão de análise, se o vértice adotado for da fidedignidade e da cientificidade. O analista, por mais que se esforce, efetua uma transcrição ou uma tradução das falas escutadas. E paradoxalmente precisa falar ou escrever, muito provavelmente para sustentar os conteúdos dos quais se torna porta-voz.

O paciente também estranha o que fala, em especial o que fala de seus primórdios, como se desconhecesse a linguagem que sustenta essa fala. Num processo psicanalítico, ocorre uma investigação até certo ponto ficcional, sobre o período difuso que é nossa infância. Muitos personagens (pai, mãe, irmãos, avós, vizinhos, tios) e lugares (vizinhança, escola, casas, cidades) parecem agressivos e certas vezes perturbadores, retornando em vários momentos, e dessas recordações podemos emergir como sujeitos, num tempo e espaço presentes.

As três narrativas que abrem o texto são provenientes de sujeitos (clínica) ou grupos (relatos antropológicos). Uma diferença importante entre os dois tipos de produção é que no caso do mito relatado pela antropologia, existe um ponto final, um desfecho; e no caso das narrativas clínicas algum interrogante entra na narrativa, alterando em parte sua estrutura e melodia. No primeiro relato, identificado com a clave de Sol, a última frase, que aponta para um sujeito só no mundo, herói de uma história que se encontra em processo de construção, mostra uma abertura: ela é fruto de muitas sessões, embates e reflexões, e pode projetar, numa direção retroativa (do atual para o passado), uma outra compreensão sobre a história passada. No segundo relato, aqui identificado pela clave de Fá, a frase final encerra algumas questões: por que sou assim? Afinal, só honestidade e bom caráter dão conta da vida? E o afeto, onde se encontra? O que me toca?

Em relação à narrativa mítica, identificada pela clave de Dó, estamos diante de uma verdade: como surgiram os porcos-do-mato e sua relação com os humanos. Um mito não se justifica, não se explica, mas se aceita: ou o indivíduo é parte da cultura onde o mito existe e o aceita, ou não é. No livro de Mircea Eliade (4), o mito é definido como uma história sagrada, que relata um acontecimento ocorrido num tempo primordial – o tempo do “princípio”. Consiste sempre na narrativa de uma criação: algo que foi produzido e começou a ser. Os mitos tratam de mudanças, de transformações, que tocam em perdas, que incluem o perder-se a si mesmo. Uma peculiaridade: os mitos não têm um autor; são transmitidos oralmente e nessa transmissão, acontecem transformações. O uso do pensamento mítico exige que suas propriedades se mantenham ocultas, e se alguém se arrisca a desmontar um mito, acaba por destruí-lo.

Analogamente, podemos afirmar que o sujeito da fala, bem como o sujeito do mito, não se dá conta da estrutura que nele opera: ele é falado pela fala. Nós, homens modernos, somos tomados pela linguagem, assim como os homens primitivos são tomados pelos mitos (5).

Nos consultórios, comemoramos quando surge um mito: é um terreno narrativo, possível de ser trabalhado, se os dois sujeitos envolvidos, paciente e analista, assim pensarem. Sem histórias – ficcionais, exageradas, mentirosas, sombrias, o trabalho da psicanálise torna-se árduo. Mesmo porque as histórias colocam em pauta uma outra cena, tema muito caro a Freud, em *A interpretação dos sonhos* (6). Cabe uma consideração: para os antropólogos, os mitos permitem o acesso ao sistema simbólico de outros povos, a eles estranhos, que, com sua criação, colocam ordem onde vigora o caos; tocam em temas complexos, como morte, sexualidade (diferença de gêneros, maturação biológica), diferenças entre os reinos humano e animal, separações – curiosamente, temas também que nos ocupam desde a infância. Nós, psicanalistas, pelo contrário, nutrimos, sim, espec-

tativas de mudanças, mas que nunca tornarão familiar e resolvido o estranhamento que a vida propõe o tempo todo.

Nos grupos estudados pelos antropólogos, ganha espaço o ritual: não basta conhecer um mito; é preciso recitá-lo e ritualizá-lo. Ao “viver” os mitos, assiste-se a uma saída do tempo profano, cronológico, e acontece o ingresso num tempo qualitativamente diferente, “sagrado”.

Assim como nós, homens modernos, que atribuímos grande importância à História, o homem das sociedades arcaicas se percebe como resultado de diversos eventos míticos. A história narrada pelo mito constitui um conhecimento, em geral acompanhada de um poder mágico-religioso: conhecer a origem de um animal ou planta equivale a adquirir um poder mágico sobre esses objetos, ou seja, dominá-los. No estudo de diversas tribos, fica claro que apenas o que é historicizado passa a fazer parte do universo das relações daquele grupo. Uma planta medicinal, um objeto cultural, um adereço, sempre carrega atrás de si uma história. Podemos aqui falar da necessidade de conhecer, entender, que os homens têm dentro de si, como algo fundador das culturas e dos grupos.

O TERRENO DO ESTRANGEIRO Certa vez, conversando com uma antropóloga paulistana, que havia se instalado em Belém do Pará, em função de estudos no Museu Goeldi, tive oportunidade de ouvir uma narrativa curiosa: ela conta que logo que chegou ao estado, ficou um tempo em cidades distantes, bastante precárias. Foi acometida de dores de cabeça, que usualmente trataria com analgésicos, mas que não revertiam. Um colega seu recomenda que ela faça uso da sabedoria local. Ela resiste, mas como a dor de cabeça não cede, dirige-se a uma feiteira famosa na região, para fazer uma consulta. Ouve dela que a sua dor de cabeça era fruto de uma rota equivocada, que incluía uma cacimba ou olho-d’água, fenômeno frequente na localidade (as cacimbas são fontes de água, sagradas, e algumas são formadas por água salobra). Ela deveria refazer o percurso por uma cacimba da forma indicada pela feiteira, e depois sentar-se na casa onde estava alojada com a cadeira voltada para a porta, durante três dias. A antropóloga seguiu as prescrições, e independentemente de sua eficácia, se deu conta de que era essa a regra local. Muito mistério, pouco espaço para divagações científicas: estamos no território sagrado do mito e de seus ritos.

Diante desse exemplo, reproduzo um trecho de Ítalo Calvino (7), que pode ser de grande valia, na antropologia e na psicanálise: “Não devemos ser apressados com os mitos; é melhor deixar que eles se depositem na memória, examinar pacientemente cada detalhe, meditar sobre seu significado sem nunca sair de sua linguagem imagística”.

LEMBRANÇAS, MEMÓRIAS, HISTÓRIAS, MITOS No texto *Lembranças encobridoras*, de 1899 (8), Freud traz à tona a ideia de que determinadas lembranças, recolhidas de um tempo da memória – produto mais subjetivo que cronológico, têm como papel central introduzir *outra cena*, na narrativa. Mais do que lembranças de algo vivido de fato no

passado, veiculam uma fantasia infantil – e é exatamente esse infantil que pode iluminar o atual, o presente.

Esse texto, anterior a 1900, coloca questões paradoxais: seria uma lembrança da infância usada como uma tela para encobrir um acontecimento presente? Ou um acontecimento anterior seria encoberto por uma lembrança mais atual? Dentro desse referencial, a matéria-prima da infância pode ser reutilizada, acionada pela situação atual e estabelecer pontes. As pontes de ligação – uma espécie de deslizar para as cenas infantis (ou se preferirmos, de transferir) seriam movimentadas pelo dispositivo da transferência. Os traços mnêmicos oferecem-se à fantasia, como sua expressão. Neste ponto, quase que nos autorizamos a entender lembranças encobridoras como fantasias inconscientes, conceito importante para os psicanalistas, que diz respeito à constituição do mundo interno.

A partir do trabalho mencionado, somos levados a concluir que a forma original é desconhecida e inacessível, e, segundo as palavras de Freud, “a matéria-prima dos traços mnêmicos de que a lembrança foi forjada permanece desconhecida para nós em sua forma original”.

Como os povos estudados por Lévi-Strauss e outros antropólogos, as narrativas recolhidas nas salas de análise trazem temas

recorrentes – destaque especial para a morte e a sexualidade, temas esses sujeitos a recalque, que levam a esquecimentos que, por sua vez, aparecem deslocados e transformados em narrativas aparentemente pouco relevantes. Na primeira narrativa, da clave de Sol, o tema da morte da mãe (perda precoce de um ente querido), que se desenrola para a perda do país, da identidade, e da iminente perda do filho, pauta o relato do nosso sujeito. Na segunda narrativa, da clave de Fá, talvez nos encontremos um pouco aquém: o sujeito da narrativa ainda não pode se apropriar de sua história,

na medida em que não pode constituir um mundo interno. Talvez o caos pulsional, a instabilidade dos afetos tenha assustado precocemente a menina triste e frágil, que optou pelo mundo da ciência e da proatividade corporativa.

Num dos últimos textos escritos por Freud, de 1937, intitulado *Construções em análise* (9), o autor compara o trabalho analítico ao trabalho de um arqueólogo, que escava um terreno e nele encontra indícios, restos, que podem ser trazidos à tona, se houver espaço e objetos a serem resgatados. Num primeiro momento, o psicanalista vai em busca desses restos, acreditando em sua existência.

Num certo momento, Freud passou a considerar que se esses restos não existirem ou forem muito precários, serão então construídos, e o paciente, a partir das tentativas de construção que o analista forjar, reagirá – ou seja, não será meramente passivo. E reagirá com novas recordações, novos restos, num movimento sem fim. Em outras palavras, será “tocado” por um novo discurso.

A abertura da fala à memória tem um efeito perturbador, na medida em que altera a estrutura do discurso: por exemplo, do “Eu nasci assim (!)”, para “Seria eu mesmo assim (?)”. É no confronto com o estranho (não familiar) que o analista introduz que esses interrogantes ganham lugar.

A ABERTURA DA FALA À MEMÓRIA TEM UM EFEITO PERTURBADOR, NA MEDIDA EM QUE ALTERA A ESTRUTURA DO DISCURSO

Se o desejo é convocado na fala analítica, ele ganha nova responsabilidade, e o “Era uma vez”, que marca o início de todo relato mítico ou lenda, já não mais se sustenta – frase sem sujeito, sem tempo, sem espaço: tempo mítico.

Assim como estranhamos o movimento sonhar-despertar, que nos desloca abruptamente de uma cena à outra, quando passamos das imagens à palavra, a fala analítica deve favorecer o dispositivo que descola o sujeito do registro passivo para o ativo. Mesmo assim, sabemos que sempre escapa algo ao relato, que quando é apresentado novamente, não é mais o mesmo: está em movimento, em construção.

É bastante compreensível observar a insistência recorrente das crianças, ou o infantil que habita em nós, de que a história se repita e seja contada sempre da mesma forma e num mesmo tom – um desejo impossível, que visa paralisar o tempo e a vida, uma vez que ela tanto nos assusta e perturba.

Dora Tognolli é psicanalista, membro associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Relatos clínicos.
2. Relatos clínicos.
3. Lévi-Strauss, C. “O cru e o cozido”. In: *Mitológicas I*. São Paulo: Cosacnaify. 2004.
4. Eliade, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva. 2002.
5. Lacan, J. *Escritos*. São Paulo: Perspectiva. 1996. Destacamos aqui o capítulo 6, “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”. A leitura desse texto permite pensar que há uma forma (a instância da linguagem, e também a instância do inconsciente) que agencia nosso comportamento, inclusive linguístico, que não decorre meramente do consciente. A partir de Lacan, é possível uma leitura dos trabalhos de Freud sobre sonhos e chistes, em que a figurabilidade (imagem) e as palavras atropelam o plano consciente e visível das ações humanas.
6. Freud, S. “Interpretação dos sonhos”. In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 4-5). Rio de Janeiro: Editora Imago. Trabalho original publicado em 1900-1901. 1990.
7. Calvino, I. *Seis propostas para o próximo milênio*. São Paulo: Companhia das Letras. 2006.
8. Freud, S. “Lembranças encobridoras”. In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 3). Rio de Janeiro: Editora Imago. Trabalho original publicado em 1899. 1990.
9. Freud, S. “Construções em análise”. In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 23). Rio de Janeiro: Editora Imago. Trabalho original publicado em 1937. 1990.

MITOS, SEXUALIDADE E REPRESSÃO (1)

Paulo Roberto Ceccarelli

Este texto dá continuidade a uma pesquisa que venho realizando há alguns anos a respeito das relações entre mitologia, sexualidade e repressão (2) (3). A hipótese que desenvolvo neste trabalho pode ser assim enunciada: ainda que o recalque (*Verdrängung*) da sexualidade seja o movimento universal que marca o modo de circulação pulsional própria do humano, sendo a condição primeira para a existência do estado de cultura (4), a repressão (*Unterdrückung*) da sexualidade que se seguirá geradora da moral sexual é tributária do sistema de valores que sustenta o imaginário social. As origens deste sistema devem ser procuradas nos mitos fundadores da cultura em questão. E o lugar da sexualidade nos relatos mitológicos – pecado, culpa, responsável pela queda, fonte de prazer... – marcará profundamente as formações ideais e superegoicas responsáveis pelo modo como o sujeito vivencia, consciente e inconscientemente, sua sexualidade. Os princípios estipulados pela moral sexual introduzem no Eu em formação, via identificação, regras de conduta que, muitas vezes, estão em completa oposição aos destinos pulsionais. Ainda que alguns sujeitos não se deixem influenciar pelos mitos de origem, eles não são imunes às suas influências devido à introjeção dos ideais sociais. É, também, dos mitos de origem que os discursos, ideológico e político, tiram a sua força ao apresentá-los como verdades universais e/ou como revelações divinas a serem seguidas sem questionamentos.

Uma outra hipótese que desenvolvo é que certas manifestações da sexualidade, definidas pelo referencial psicanalítico como perversas, podem ser entendidas como subprodutos da cultura ocidental. Dito de outra forma: as perversões seriam o retorno, sob o modo perverso, do reprimido. Lembro mais uma vez: do reprimido e não do recalado. O retorno do recalado gera o sintoma neurótico.

A moral sexual é um fato da cultura. Toda sociedade possui regras a respeito do uso da libido. A leitura de inúmeros textos, sobretudo os antropológicos, sugerem que um certo controle em relação ao prazeres da carne tem sido, em intensidades diferentes e em momentos sócio-históricos variáveis, um elemento constitutivo do humano. Da antiguidade até nossos dias, a regulamentação dos prazeres tem recebido tratamentos diferentes.

As teses freudianas apresentadas no texto *Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna* sugerem que a maneira da cultura ocidental lidar com a sexualidade guarda profundas relações com a forma com que os mitos de origem tratam a sexualidade. O preço a pagar pela “evolução” é o controle da sexualidade. “Cada nova conquista foi sancionada pela religião, cada renúncia do indivíduo à satisfação pulsional foi oferecida à divindade como um sacrifício” (5). Nesse texto, Freud discute não apenas as doenças nervosas dos tempos modernos, devido às limitações impostas à sexualidade pela moral sexual civilizada, mas

também propõe soluções que são um verdadeiro projeto político, na medida em que dizem respeito à saúde da população em geral. Freud defende que uma reforma social permitiria mais liberdade sexual, pois neutralizaria os traumatismos advindos da repressão. A conclusão final de Freud sobre a condição humana é um choque frontal com o livre arbítrio agostiniano: Aqueles que desejam ser mais nobres do que suas constituições lhes permitem, são vitimados pela neurose (6). Lembremo-nos que Freud fala de repressão (*Unterdrückung*) e não de recalque (*Verdrängung*): “a influência prejudicial da civilização reduz-se principalmente à repressão nociva (*die Schädlich Unterdrückung*) da vida sexual dos povos (ou classes) civilizados através da moral sexual ‘civilizada’ que os rege” (7).

QUAIS AS FUNÇÕES DOS MITOS? Os mitos, cujas origens se confundem com a dos homens, representam o capital fantasmático de uma cultura. Graças à cosmogonia que sustentam, cria-se um ponto de partida que permite fundar historicamente a origem do homem, dos animais e das coisas, assegurando a passagem do caos à ordem, do irrepresentável às representações linguísticas, do gozo ao desejo. Os relatos míticos balizam o caminho, sempre imaginário, através da barra do recalque ligando o processo primário ao secundário.

O comum entre o capital fantasmático dos diferentes grupos humanos não é o que é dito, mas o que é visado: dar sentido às questões que os humanos desde sempre tiveram que afrontar. Ou seja, o fato de nascer, de viver, de morrer, de como enfrentar o poder e a violência da natureza, a violência dos outros e a própria: “este é o ponto comum a todas as culturas: as interrogações existenciais que ultrapassam as diferenças” (8).

Nesta perspectiva, pode-se dizer que do ponto de vista da economia libidinal, os mitos têm o mesmo estatuto que o da realidade psíquica: são relatos que oferecem representações às pulsões. Da mesma forma que a cartografia mitológica construída no processo psicanalítico permite ao sujeito resignificar a sua história e atribuir representações a seus afetos, os mitos fundadores de uma cultura fornecem os elementos que dão sentido tanto ao mundo visível quanto ao fantasmático. Além disso, os mitos cumprem uma importante função ideológica: a de apresentar a ordem simbólica, que sustenta a social, como sagrada, universal e imutável, ao invés de uma construção sócio-histórica arbitrária, logo, mutável (9).

Resumindo: o mito fundador está para a cultura assim como o mito individual está para o sujeito: uma palavra fundadora de identidade. Sua perda pode ser experimentada tanto pelo sujeito quanto pela cultura com uma perda das referências identificatórias, pois ela desfaz a circulação pulsional, provocando o colapso da função imaginária e simbólica, fazendo emergir o real produtor de estados de angústia que podem chegar aos chamados “ataque de pânico”, à desorganização psíquica ou, nos casos mais drásticos, a episódios psicóticos.

Posto que “a psicologia individual (...) é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (10), penso que em todo mito individual existe a participação do mito coletivo. E é na constituição das instâncias ideais e superegoicas que se entrelaçam os mitos coletivos e os individuais: o ideal do Eu é marcado pelos ideais coletivos.

Os ideais da nossa cultura, assim como as bases do discurso que define nossa visão de mundo, encontram suas origens no imaginário da cultura ocidental, cujas fontes remontam aos mitos fundadores descritos na Bíblia. Tais mitos participam intensamente na nossa concepção do bem e do mal, do verdadeiro e do falso, do pecado, determinam as relações sexuais aceitas e as proibidas, ditam as posições sociais dos homens e das mulheres, as relações de trabalho, dentre outras coisas. Ou seja, os ideais sustentam a ideologia e justificam o discurso do poder. As associações sintagmáticas que utilizamos para decodificar o mundo são impregnadas pelos valores ditados por esse discurso que é tomado como universal. Uma das consequências, às vezes catastrófica, de tal posição é o risco que, frente à outra forma de apreender o mundo, reagiríamos de maneira normativa, ou mesmo carregada de preconceitos, pois nossas certezas são ameaçadas (11).

A REPRESSÃO SEXUAL EM OUTRAS CULTURAS Voltemos à questão central do texto: a participação dos mitos de origem nos destinos da repressão sexual. A repressão sexual que se segue ao recalque, já o dissemos, é tributária do sistema de valores que sustenta o imaginário social que, por sua vez, guarda estreita ressonância com os mitos de origem da sociedade em questão. Nessa perspectiva, é lícito supor que “a vida sexual” de uma sociedade – ou seja, as práticas sexuais às quais os seus membros se entregam, com os aspectos conscientes e inconscientes, com suas possibilidades, limites e proibições – será fortemente determinada pelo lugar atribuído à sexualidade nos mitos de origem. Na cultura ocidental, os mitos fundadores apresentam a sexualidade, sobretudo, a partir da “sexualização” do pecado original feita por Santo Agostinho, como a responsável pela perda do paraíso, com todos os desdobramentos que se seguem, em particular, o lugar atribuído às mulheres.

Pois bem, o que acontece nas culturas nas quais os mitos de origem não apresentam a sexualidade como um problema, e muito menos como um pecado ou, ainda, quando ela é apresentada como fonte de prazer (12)? Encontraríamos ali as mesmas manifestações ditas perversas da sexualidade?

Os importantes estudos de antropologia e psicanálise feitos por Georges Devereux e Géza Róheim mostram a participação da cultura na estruturação do sistema regulador das pulsões (13;14). De forma resumida, podemos dizer que as observações desses autores confirmam a universalidade do polimorfismo sexual infantil. Ao mesmo tempo, eles observam que as diferentes apresentações desse polimorfismo devem-se às particularidades culturais. Ou seja, o que diferencia as expressões da sexualidade são “fatores de ordem cultural” (13). Para Róheim (14), que interpreta a história como um infindável conflito entre Eros e Tánatos, a utilização da psicanálise em outras culturas só pode ser feita quando apoiamos o universal da psicanálise, nas particularidades do sistema social e nas instituições de base da cultura em questão.

No entanto, nem Devereux e nem Róheim interessaram-se, assim me parece, em compreender as bases mitológicas que determinam a particularidade de cada uma das culturas estudadas. Além disso, nessas culturas a sexualidade genital não é, como na cultura ocidental, um assunto de ordem divina.

Isto não quer dizer, é sempre bom lembrar, que a sexualidade nas culturas estudadas por esses pesquisadores seja sem constrangimentos e que esses povos vivam de forma libertina, o que corresponderia ao mito do “selvagem feliz”, que uma certa leitura de Bronislaw Malinowski (15) deixaria pensar. No entanto, quando lemos este último, apesar das críticas que podem ser feitas a essa obra pioneira, chama-nos a atenção o fato que, embora as questões centrais da psicanálise estejam presentes, a relação entre os mitos de origem e a sexualidade não é central nessa cultura. Ao contrário: ainda que a sexualidade, sobretudo, na sua vertente incestuosa, assim como o canibalismo, não esteja ausente da mitologia dessa cultura, ela não é a responsável por qualquer forma de punição participando, além disso, de forma positiva nos mitos fundadores. Ademais, é interessante constatar que nas observações de Malinowski sobre os habitantes das Ilhas Trobriands não existem relatos de comportamentos sexuais que poderiam ser classificados de perversões.

O mesmo observamos a partir da leitura de alguns mitos indígenas da Amazônia. Não é nossa intenção abordar de maneira exaustiva e sistemática os relatos mitológicos desses povos, e as conclusões às quais chegamos não podem evidentemente ser generalizadas. Posto isso, nas obras consultadas (12;16;17;18;19;20;21;22;23;24), a sexualidade não aparece nos mitos de origem como algo “negativo”. Embora tabus e proibições encontrem-se presentes, às vezes, de forma bem mais rígida que na sociedade ocidental. O que está em jogo, nesse caso, é o recalque da sexualidade. No que diz respeito à repressão, esta não traz a marca do pecado e da transgressão, a serem punidos de forma terrível através das gerações: o pecado original.

Prosseguindo a minha reflexão, pergunto: as perversões estão presentes em todas as culturas? A discussão sobre as organizações perversas da sexualidade em si só mereceriam todo um capítulo. Para os propósitos deste texto, limitar-me-ei às perversões descritas por Freud nos *Três ensaios* em que ele as define como uma “fixação da libido”, e o subsequente retorno aos pontos de fixação. Trata-se de um desenvolvimento exagerado de uma pulsão parcial: ao invés de encontrar satisfação em um prazer preliminar como pulsão componente, ela escapa à primazia genital tornando-se a principal forma de satisfação. Ora, embora a dinâmica pulsional responsável para a fixação da libido em uma forma de prazer deva ser entendida na particularidade de cada caso, podemos supor que a repressão da sexualidade participe nesse processo.

Se, como diz Freud (25) em *O mal-estar na cultura*, o destino do indivíduo não pode ser estudado fora da comunidade na qual ele se insere, acredito que algumas formas de perversões sejam consequência de como a repressão sexual atua na cultura ocidental. Isto é: quanto mais repressora for a sociedade em relação às manifestações da sexualidade, mais ela produz pontos de fixação da pulsão. Por exemplo, quando uma criança, durante o processo de descoberta e erotização do corpo próprio, é informada de que certas partes desse corpo não podem ser tocadas e, às vezes, nem mesmo nomeadas, o risco de fixação da libido é grande. A maneira como alguns adultos tradu-

zem as brincadeiras infantis, devido a problemas com a sua própria sexualidade, pode criar pontos de fixação da libido. É assim que, do ponto de vista da dinâmica pulsional, a pedofilia pode ser entendida como duas “crianças” em plena brincadeira infantil. O que transforma essa prática sexual em perversão é que um dos protagonistas da cena impõe à criança algo que não faz parte de seu universo fantasmático naquele momento, o que pode levar a um excesso pulsional que provoca no Eu em desenvolvimento um transbordamento de excitação com o qual a criança não tem condições de lidar. O mesmo vale para as formas de “educação” que visam alertar os jovens contra possíveis assédios sexuais: o verdadeiro assédio pode estar na forma de conduzir a questão, no sentido discutido por Sandór Ferenczi (26) em seu texto *Confusão de línguas entre o adulto e a criança*.

Max Weber, em seu trabalho de referência, intitulado *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, nos dá algumas pistas que confortam a nossa hipótese. Segundo ele, a repressão da sexualidade é necessária para a produção capitalista: “contra todas as tentações sexuais, da mesma forma que contra as dúvidas religiosas ou o sentimento de indignidade moral, além de uma alimentação frugal e a supressão de carne e banhos frios, temos ainda o preceito: ‘trabalhe com afinco para as suas necessidades’” (27). Em termos psicanalíticos: reprima a sexualidade para que ela seja reutilizada, via sublimação, para a produção capitalista. Para Weber, a interpretação racional da vida sexual teria gerado uma forma de refinamento, e uma impregnação espiritual e ética nas relações do casal, levando ao surgimento de um cavalheirismo conjugal. Acredito que o cavalheirismo conjugal não poderia acontecer sem um rígido controle da sexualidade via repressão. As correntes libidinais reprimidas fazem retorno expressando-se em soluções perversas da sexualidade (28).

É assim que procuro entender, como tive a oportunidade de discutir em um trabalho anterior (29), a que ponto a moral sexual civilizada continua em pleno vigor nas inúmeras versões do “politicamente correto”, que transforma atos banais em assédio sexual.

CONCLUSÃO Quando os mitos de origem separam “bem” e “mal” de forma clara, a formulação do conceito do normal e do patológico será mais rígida, e os desvios perversos mais frequentes. A dicotomia radical entre “bem” e “mal”, que reflete a efração de Eros e Tânatos, é retratada de forma exemplar nas posições fundamentalistas: nós somos o bem e eles o mal (demoníacos); o bem deve levantar-se contra o “eixo do mal”. As tentativas de fixar as pulsões em formas ideologicamente predeterminadas de satisfação servem a Tânatos, na medida em que uma pretensa ligação completa em nome da pulsão de vida, leva à morte, pois nenhum espaço é deixado para a circulação pulsional (30). A maior ou menor rigidez do sistema de valores de uma dada sociedade é tributária da rigidez pulsional da mitologia de origem desta sociedade. Uma sociedade na qual os deuses são mais “humanos” é menos repressora do que aquela que cobra de seus membros um altíssimo preço por terem sido criados “à imagem e semelhança de Deus”.

**AS PERVERSÕES
ESTÃO
PRESENTES
EM TODAS AS
CULTURAS?**

Embora não haja como escapar de uma mitologia que nos informe sobre nossas origens, não podemos nos esquecer que estamos lidando com um relato imaginário que nos permite falar do antes; falar dos elementos a partir dos quais a ordem simbólica se organizou sem que, no entanto, exista uma forma única de organização desta ordem: tratar um determinado arranjo simbólico como único é esquecer que os elementos que utilizamos para organizar o caos são sempre mitológicos. Transformá-lo em verdade impede o nascimento do pensamento crítico (31). Ouvir o discurso sobre as paixões que amimam a alma humana (*seelischer Apparat*) dentro de um só modelo é esquecer que o padecer só pode ser totalmente compreendido quando levamos em conta a particularidade da cultura onde ele emerge, isto é, a transculturalidade das formas de subjetivação.

Paulo Roberto Ceccarelli é psicólogo, psicanalista, doutor em psicopatologia fundamental e psicanálise pela Universidade de Paris VII, pós-doutor pela Universidade de Paris VII; membro da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental; membro da Société de Psychanalyse Freudienne, Paris, França; membro fundador da Rede Internacional de Psicopatologia Transcultural; professor adjunto III no Departamento de Psicologia da PUC-MG.

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Muito deste trabalho se deve às minhas inúmeras idas à Belém, e às interlocuções transdisciplinares que pude estabelecer com profissionais de diferentes áreas. Em todas as idas, sempre tive o carinhoso acolhimento dos colegas e da cidade. A todas e a todos o meu reconhecimento e agradecimento.
- Ceccarelli P. R.; Lindenmeyer, C. "Traumatisme et sexualité". In: *Recherches en psychanalyse*. Vol.5. pp.111-118. 2006.
- Ceccarelli, P. R. "Mitologia e processos identificatórios". In: *Tempo psicanalítico*. Vol.39. Rio de Janeiro, pp.179-193. Editora: Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle (SPID) 2007.
- "Mythologie et normalité". In: *Bulletin du Centre de Recherche in Psychologie*. UBO: Brest. 2008.
- Godelier, M. *Au fondement des sociétés humaines: ce qui nous apprend d'anthropologie*. Paris: Albin Michel, 2007. Como Godelier, utilizo a palavra "cultura" para designar "o conjunto de representações e de princípios que organizam conscientemente os diferentes domínios da vida social assim como os valores decorrentes dessas maneiras de agir e de pensar", p.96. 2007.
- Freud, S. (1908). "Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna". *Edição standard brasileira das Obras Completas*. Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, p.192. 1976.
- Freud, S. *op. cit.* p.197. 1908.
- Freud, S. *op. cit.* p.191. 1908.
- Godelier, M. *op. cit.* p.55. 2007.
- Lemoine, J. "Mythes d'origine, mythes d'identification". In: *L'homme*. Vol.27, no.101, pp.58-85. 1987. Em muitos mitos, o casal original é incestuoso, composto de um indivíduo, ou de um grupo, e de um parente próximo. A questão central do relato mítico é explicar a passagem da forma de organização incestuosa às sociedades dominadas pela proibição do incesto. Às vezes, essa passagem é marcada pelo dilúvio: a humanidade morre, com exceção de um casal que vai reconstruí-la. A fim de evitar que a nova humanidade fosse igualmente incestuosa, posto que o casal que sobreviveu era incestuoso, o sobrevivente casava-se com uma filha do céu. Na China, o ciclo mítico de Fu Xi et Nü Gua oferece os elementos para a compreensão do contrato social.
- Freud, S. (1921). "Psicologia de grupo e a análise do ego". *Edição standard brasileira das Obras Completas*. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago. p.91. 1976.
- Ao analisarmos os discursos oriundos de universos diversos, aí incluído o psicanalítico, que salientam consequências catastróficas no tecido social trazidas pelas novas organizações familiares, pelas mudanças culturais relativas aos movimentos das sexualidades e das relações de gênero, não nos passa despercebida a presença dos mitos de origem da cultura ocidental na base dos argumentos apresentados.
- Gregor, T. *Anxious pleasures: the sexual lives of an Amazonian people*. Illinois: The University of Chicago Press. 1987. A vida sexual dos Mehináku, um grupo indígena que vive às margens do rio Xingu no Brasil central, é impressionante. Eles falam com entusiasmo e abertamente sobre todos os aspectos do sexo, com um discurso compartilhado por todos. A realidade cotidiana desses indivíduos e a ordem sobrenatural que os regem - seus mitos - são erotizados em um grau que chega a ser surpreendente senão invejável.
- Devereux, G. *Psychothérapie d'un indien des Plaines*. Paris: Fayard. p.157. 1998.
- Róheim, G. *Psychanalyse et anthropologie*. Paris: Gallimard. 1967.
- Malinowski, B. (1921). *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*. Paris: Payot. 2001.
- Jecupé, K-W. *A terra dos mil povos*. São Paulo: Petrópolis. 1998.
- Lopes da Silva, A. "Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução". In: *Grupioni, L. D. B. Índios no Brasil*. SMCS, pp.75-82. 1992.
- Lopes da Silva, A. "Mito, razão, história e sociedade: inter-relações nos universos socioculturais indígenas". In: *Grupioni, L. D. B. & Lopes da Silva, A., A temática indígena na escola*. MEC/Mari-USP/Unesco, pp.317-335. 1995.
- Maués, R. H. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Igarapé. 1990.
- Mindlin, B. & narradores Suruí. *Vozes da origem*. São Paulo: Ática. 1996.
- Mindlin, B. *Moqueca de maridos. Mitos eróticos*. Rio de Janeiro: Rosas dos Tempos. 1998.
- _____. *O primeiro homem e outros mitos dos índios brasileiros*. São Paulo: Cosacnaif. 2001.
- Mindlin, B. & narradores indígenas. *Mitos indígenas*. São Paulo: Ática. 2006.
- Ribeiro, D. Os *Índios e a civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Freud, S. (1930 [1929]) "O mal-estar na civilização". *Edição standard brasileira das Obras Completas*. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago. 1976.
- Ferenczi, S. (1932). "Confusão de língua entre os adultos e a criança". In: *Obras Completas IV*. São Paulo: Martins Fontes. pp.97-108. 1992.

27. Weber, M. (1904) *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Flammarion, pp.259-60. 2002.
28. Regularmente os jornais noticiam escândalos sexuais, tais como as revelações de pedofilia na Igreja Católica, que são, dentro da minha hipótese, uma forma de retorno do reprimido. Quanto mais repressora a sociedade, mais riscos de derrapagens perversas.
29. Ceccarelli, P. R. "A nova ordem repressiva". In: *Revista Psicologia, Ciência e Profissão*. 2010 (no prelo).
30. Os EEUU talvez sejam o país onde tanto bem e mal, quanto normal e patológico, estejam mais claramente delimitados. Os DSMs serão um reflexo dessa ideologia?
31. Ceccarelli, P. R. "Don Quixote e a transgressão do saber". In: *Revista Mal-Estar e Subjetividade* (9-3). Fortaleza, pp.879-899. Set. 2009.

O SONHO E A EXPRESSÃO ESTÉTICA DA CONTRADIÇÃO

Ricardo Prado Pupo Nogueira

Antropologia e a psicanálise possuem seus próprios terrenos de estudo. Porém, não se pode deixar de perceber, que tanto uma forma de conhecimento, como a outra, enfoque o homem e sua relação com o mundo. Não o mundo concreto e objetivado, mas o mundo que vai se destacando e aos poucos se revelando do que até então era abstrato ou desconhecido. Mas, mesmo sendo desconhecido, manifesta-se com impositiva autoridade, justificando seu reconhecimento. A capacidade humana de criar seus caminhos sob as condições naturais, marca sua trajetória na posse do conhecimento e de seu conseqüente desenvolvimento. Por meio das dificuldades de adaptação ao meio ambiente, o homem pode descobrir suas ferramentas internas, para se organizar dentro dessa estrutura complexa das leis naturais. O homem foi se integrando dentro de sua possibilidade de elaboração dos princípios naturais que o cercam, e dessa integração surgiu a chance da espécie. A percepção das limitações encontrou, em nossa espécie, um poder de superação até então inusitado para as espécies anteriores, o que nos tornou mais credenciados a uma adaptação eficiente. Tal crédito inicia-se com o que se costumou chamar de pensamento primitivo e faz referência às características das culturas primitivas e a estrutura de seu funcionamento. O termo primitivo aqui se refere a como no início do nosso desenvolvimento o conhecimento era estruturado e organizado. A posse do conhecimento, nessa época, seguia padrões intuitivos e levaram muitos e muitos anos para chegar a critérios mais lógicos e definidos. Não existe em tal constatação funcional nenhuma desvalorização, mesmo que hoje o privilégio científico seja da maior importância. Na verdade, todos os recursos são necessários para a evolução da espécie. O fato é que atualmente o conhecimento que preliminarmente chamaremos de intuitivo, para depois defini-lo melhor, fica relegado a planos secundários e até mais identificado com um pensamento pueril e inconsistente, que de forma nenhuma se justifica, pois o intuitivo, ou, se preferirem, o primitivo é a base do que futuramente poderá ser lógico e científico. A desatenção atual sobre esse descrédito provém da confusão entre produto e produção. Privilegia-se o resultado, deixando num segundo plano suas organizações produtivas, desprezando assim a criatividade significativa que nos tirou das trevas e das cavernas. A desatenção para a base criativa do processo supervaloriza o significado final, que poderia ser chamado de conhecimento específico. No esforço de controlar o conhecimento, o homem se descuidou do abstrato e de sua força expressiva, mesmo que ainda não totalmente compreendida. Forma-se assim uma zona de conforto e de falso controle. Digo falso, porque a adaptação ao mundo se faz na mesma proporção em que ele é transformado. A capacidade de integrar-se

até para o que foi criado por ele mesmo, é o que permite ao homem não acabar sendo vítima de suas próprias ações.

A estrutura do funcionamento onírico é o tema encontrado neste estudo, para o resgate essencial do pensamento primitivo. Para que essa operação possa ser feita, vou apresentar o sonho como outro polo perceptivo, que se integra em todas as características essenciais da teoria da percepção. No sonho sentimos intensamente sua expressão, mas não conseguimos compreendê-lo na mesma proporção. Por mais que Sigmund Freud tenha se esforçado para entender seu funcionamento, e descoberto sua origem inconsciente; e por mais que outros autores que vieram depois dele, como Melanie Klein, Wilfred Bion e Jaques Lacan, aprimorassem esse conhecimento, o valor que damos a ele ainda é desproporcional à sua importância.

A psicanálise desvirtualizou o inconsciente, reconhecendo nele a capacidade significante até então incompreendida. A antropologia também trilhou um caminho semelhante e passou a perscrutar os signos e a se ocupar deles, originando um vasto campo de significância. Na verdade, as duas formas de conhecimento foram se ocupando, cada uma a seu modo, dos contornos formais do que nos é imposto a partir do inconsciente, e das consequências de sua ação na adaptação ao mundo. Se a antropologia buscou a estrutura dos movimentos sociais das sociedades primitivas, a psicanálise buscou, por seu lado, a força expressiva do inconsciente, sua linguagem e consequentemente sua leitura. Caminhando assim, paralelamente, essas duas formas de conhecimento foram descobrindo o conceito de “significante” e entendendo que se poderia sentir o que ainda não era conhecido.

No que se refere à antropologia, Bronislaw Malinowski (1) foi o primeiro a tatear esse caminho. Seu conceito de maná cunhado a partir do conhecimento das trocas, e de sua importância entre os membros das comunidades primitivas, começa a reconhecer a transcendência de tais mecanismos que evocavam um poder de operação nas estruturas sociais. Não apenas se dava um presente, mas se adquiria um poder sobre o outro, como se o interior do presente contivesse uma força mágica, religiosa ou espiritual. Esse conceito, desenvolvido posteriormente por Lévi-Strauss (2), ganha outra dimensão. Para ele, o conceito de maná não pertence à realidade e sim ao pensamento, que quando pensa em si, só pode pensar em um objeto. Reconhece-se assim que os significantes só significam, sem que tenham que ter um significado próprio. Um significante é vazio de significado, e é apto apenas a criar novos significados. O maná é esse significante que representa os infinitos significantes vazios, aptos a gerar significados. O significante opera as forças expressivas organizando-as numa coerência estética, para produzir um significado, que por sua vez representa expressivamente as composições de força que lhe deu origem.

A psicanálise caminhou de forma semelhante e procurou entender as expressões humanas, em sua coerência interna, o que revelaria a participação de forças fora da consciência, até então desconhecidas, ou, apenas, intuídas. Observa-se que são caminhos semelhantes, em que se procura o até então abstrato, mas atuante, poder de síntese de expressões, até mesmo contraditórias, mas que, apesar da contraditoriedade, não perdem o compromisso com a verdade. Não

a verdade normativa, das leis e dos regimes, mas a verdade de se estar no mundo, a verdade do real inatingível, mas orientador, em direção ao qual caminha o sentido seguro da significação. Não posso deixar de ressaltar aqui a imensa contribuição da teoria semiótica sobre o que se considera um signo verdadeiro (3). Esse conceito nos ensina, exatamente, a importância do compromisso sógnico em direção ao real, que por ser inatingível, existe apenas como um rumo seguro do signo, como se desse a ele seu DNA de verdade. Isso não quer dizer que o signo seja definitivo, quer dizer apenas que suas mudanças se produzem na busca desse real. Sua autenticidade não está em sua verdade, e sim na transformação evolutiva, que leva em conta todas as infinitas mudanças a que estamos sujeitos, contanto que a percepção do real continue orientando sua evolução.

O que não se deve perder de vista é o quanto somos definidos pelos arranjos que se faz em nosso interior, sem que conscientemente tenhamos notícias deles. Sentimos seus efeitos e somos muitas vezes impulsionados por determinações que chegam a nos surpreender. Estou falando como se me referisse a um polo perceptivo que integra os achados e apenas inicia sua organização, esperando que, posteriormente, eles possam ser mais bem definidos. Esse é o verdadeiro papel do significante. Ele é o grande explorador da massa incomensurável que nos envolve. Ele é um componente importante do aparelho perceptivo que ainda não sofreu a redução linguística, e que, portanto, concentra um alto teor de informação bruta, indiferente às contradições internas do padrão linguístico. Prescindindo da redução necessária ao funcionamento da língua, o *percepto* ainda bruto, ganha as portas da compreensão por meio da estética formal.

O sentido estético pressupõe que tudo que é expresso é virtualmente conteúdo tal como forma. Como forma, devo definir aqui, a coerência estética de todo fenômeno particular. Isso quer dizer que as contradições são nela imediatas e excluem-se entre si. Assim, chega-se ao sentimento estético, que é o de ser totalmente dominado pelo ininteligível e, no entanto, definido. É, exatamente, o que percebemos nos movimentos sociais, nos lapsos e, principalmente, em nossos sonhos.

Das possibilidades citadas escolherei a que para mim é a mais significativa. Estarei falando do sonho, da estrutura do sonhar, de sua forma muito particular de expressão que até hoje nos intriga. A estrutura do sonhar tem um sentido maior do que uma resolução de conflito, função essa que está mais associada à consciência. O sonho se presta a encontrar uma linguagem para esse conflito. De acordo com o que está sendo desenvolvido aqui, podemos transcender as questões referentes ao sonho como apenas uma realização de desejo, e chegar assim a um formalismo estético; à natureza esteticamente construtiva da contradição, sem que seja ainda atrofiada por nosso rigor conceitual. Como dizia Friedrich Hegel: “A arte é a expressão da verdade”. Pensando assim, abre-se o caminho para a primeira instância do processo perceptivo. Se os significados são caminhos seguros para a procura da verdade, porque a expressão conflitiva também não seria? Sendo que os significados se originaram desse primeiro movimento perceptivo? Eu até poderia dizer que construímos o mundo que vivemos pelo sentido, mas o alimentamos pela expressão da contradição. Assim, podemos explicar o horror com que

acordamos, em alguns momentos, de sonhos angustiantes e o tempo que levamos para apaziguar a mente, e transformar o vigor expressivo num discurso mais brando e controlado. Essa pequena fração de nosso dia era extremamente dilatada nas culturas primitivas que se defrontavam com leis naturais tão impiedosas e até então desconhecidas no seu cotidiano. Esse horror foi sendo enfrentado com a condição significativa que foi evoluindo e trazendo uma compreensão e recursos para a nossa evolução na história do mundo. Mas, a sensação frente ao inusitado que ainda hoje é sentida, e que acredito, nunca desaparecerá, está aí para que possamos explorá-la com mais recursos de significantes capacitados a gerar novos significados.

Theodor Adorno (4) apreende maravilhosamente o que está sendo dito aqui: “O horror e o belo apenas parecem contraditórios, mas são apenas sensações frente ao inusitado”. Na mesma obra, um pouco mais à frente, surge outro ponto que reforça a importância da expressão estética da contradição: “A dor na presença do belo é a nostalgia do que é interdito ao sujeito pelo bloco subjetivo, mas mesmo que interdito é mais verdadeiro do que ele próprio”.

Freud (5) revelou a importância da satisfação do desejo na organização onírica. Ligado ao princípio do prazer esse seria, segundo ele, a mola mestra na concepção das cenas preconizadas nos sonhos. Sem que se deixe de lado a sua importante descoberta, estou transcendendo as barreiras do prazer, para abranger o conhecimento, e a conseqüente instrumentação que ele nos proporciona frente ao inusitado e, até então, insondável. A expressão criativa é capaz de vencer a barreira das contradições, e salvar parcelas do real que poderiam ficar, para sempre, soterradas. Isso explica a sensação íntima que temos com nossos sonhos, que por mais estranhos que possam parecer, guardam uma noção muito profunda de identidade. Estamos convictos de que o sonho foi produzido em nosso interior, só não conseguimos acompanhar completamente as etapas de sua criação.

Se os sentidos são caminhos seguros para a procura da verdade, porque desprezaríamos sua expressão, ainda que estranha ao nosso conhecimento? Deve-se entender que o conflito é resultante não da natureza essencial da coisa em si, mas sim da forma que organizamos seu conhecimento. Portanto, o que chamamos de conflito, é resultante do conhecimento com que objetivamos a coisa em si mesma e, sendo assim, só pode ser corrigido originalmente por meio do desenvolvimento perceptivo que, no meu entender, é o que os sonhos podem fazer. Isso porque a estrutura do sonhar se apresenta como formalização estética para as contradições. Dessa maneira, a estrutura do sonhar está mais próxima do polo perceptivo, enquanto a linguagem discursiva está na ponta final do processo e faz a apresentação do significado. Como estamos muito mais acostumados com a linguagem discursiva, acabamos, erroneamente, por valorizá-la pelo todo de um processo de significação, que começa na essência primordial da coisa, captada perceptivamente e reconhecida sob uma determinada forma que chamamos de significado. O que não podemos esquecer é que esse significa-

**SE OS SENTIDOS
SÃO CAMINHOS
SEGUROS PARA
A PROCURA
DA VERDADE,
PORQUE
DESPREZÁRIAMOS
SUA EXPRESSÃO...**

do é apenas uma das infinitas formas de reconhecimento da coisa propriamente dita, que sempre estará além da nossa objetivação formal. Como dizia Immanuel Kant: “O conhecimento discursivo deve renunciar ao íntimo das coisas”.

Theodor Adorno (6) tem uma forma muito simples e original de apresentar a importância do significante e da constituição esteticamente formal da contradição. Para o autor, a arte tem o dom de preservar o estético e manter a percepção ativa com o ainda indefinido. Falando da arte, pode-se compreender melhor, por meio da teoria estética de Adorno, porque somos cativados por formas que nos envolvem e sensibilizam sem que necessariamente saibamos por quê. Acrescento que o mesmo acontece com os sonhos, que com suas composições de imagem, nos atingem profundamente. Vale aqui a citação original de Adorno: “As obras de arte representam as contradições enquanto um todo, a situação antagonista enquanto totalidade. Só através da sua mediação, não mediante o seu *parti pris* direto, é que são capazes de, graças à expressão, transcender a situação antagonista. As contradições objetivas sulcam o sujeito; não são por ele postas, nem produzidas pela sua consciência. Eis o verdadeiro primado do objeto na composição interna das obras de arte. O sujeito

pode dissolver-se frutuamente no objeto estético só porque ele é, por seu turno, mediatizado pelo objeto e exprime, ao mesmo tempo, de modo imediato, o sofrimento. Os antagonismos são tecnicamente articulados na composição imanente das obras, que torna a interpretação translúcida às relações de tensão no exterior. As tensões não são copiadas, mas dão forma à coisa; só isto constitui o conceito estético da forma”.

A contradição apreendida numa estética formal, reforça a importância de conceitos aparentemente esquecidos, como, por exemplo, o

de maná, inicialmente estudado por Malinowski e Lévi-Strauss, e, atualmente, só relacionado a um momento primitivo de nossa cultura. A condição significativa nunca deixou de ser vital para nossa cultura e seu desenvolvimento. Sua apreciação estética nos deixa mais próximos da sondagem do abstrato e de novos caminhos da significação. A prova do que acabou de ser dito está nos sonhos, que nunca desapareceram e não deixaram de ter a mesma estrutura de funcionamento, desde os tempos mais remotos, de onde nos vem relatos ainda hoje pesquisados. Sendo assim, a estrutura onírica pode ser reconhecida como um polo perceptivo, plenamente adaptado aos conceitos da teoria da percepção. Os sonhos adquirem dessa maneira uma importância maior na expressão criativa de recursos que não poderiam se apresentar à nossa consciência de outra maneira, posto que a comunicação linguística não é um instrumento apto para a manifestação contraditória formal. A estrutura onírica se presta a essa liberdade significativa que, por sua vez, nos aproxima do *percepto* ainda livre das restrições comunicacionais impostas pela linguagem. Isto até nos explica porque nos tempos modernos, tão tecnológicos e científicos, os rituais primitivos e mágicos, continuam sendo procurados e estudados. A adaptação humana ao mundo continua dependente desse recurso, da mesma forma como as cul-

turas primitivas. Se existe uma diferença, ela está apenas na grande quantidade de significados que foram gerados no desenvolvimento da espécie humana. Não podemos, com tanta sabedoria acumulada, desprezar os elementos primitivos de nossa cultura, atualizados em nossos sonhos e na arte, que apesar de ser moderna, procura resgatar nossos primeiros momentos de evolução social e cultural. Segundo Boris Groys (7), a grande característica da arte moderna é a de levantar uma suspeita, suspeita essa que nos remete a uma pergunta tão comum que nos fazemos frente a algo inusitado que nos atinge emocionalmente sem que saibamos bem por quê. A pergunta é: O que seria isto que está sendo observado? A arte moderna nos retira a segurança da definição e abre a via da suspeita e da criação. Com a sutileza, própria dos artistas, a arte moderna recupera a insegurança criativa frente ao mundo aplicada às culturas primitivas, por meio de rituais mágicos e sagrados. O sonho, outro baluarte do império significativo é respeitoso frente a suas imagens contundentes e profundamente realistas, aptas a abrir a capacidade criativa.

Ricardo Prado Pupo Nogueira é psiquiatra, psicanalista e doutor em comunicação e semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Malinowski, B. *Uma teoria científica da cultura*. Rio de Janeiro: Editora Zahar. 1975.
2. Lévi-Strauss, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes. 1976.
3. Santaella, L. *A Assinatura das coisas. Peirce e a literatura*. Rio de Janeiro: Editora Imago. 1992.
4. Adorno, T. W. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70. pp. 401-475. 2008.
5. Freud, S. *Interpretação dos sonhos*. Vol. IV, Tomo VI. Rio de Janeiro: Delta. 1979.
6. Adorno, T. W. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70. p. 492. 2008.
7. Groys, B. *Bajo sospecha. Uma fenomenologia de los medios*. Valencia: Editora Pre-textos. 2008.

CENAS DO AMOR INDÍGENA

Betty Mindlin

I – À MODA IKOLEN GAVIÃO (1)

O jovem adolescente vem voltando da caçada, sorvendo os perfumes da floresta, trilhando veredas familiares. Carrega nas costas, num trançado de folhas verdes de paxiúba, preso à cabeça por uma faixa de embira, seu trunfo de dois mutuns. Tem as mãos livres para tocar uma flautinha de bambu, *kutirap*. Vai compondo, tomado pela imagem da mocinha que ama. É filha de sua irmã, e desde crianças há no ar algo que os une; sabem que têm o melhor laço de parentesco para casar, ou seja, tio materno com sobrinha. Mas há poucos meses é que os olhares que trocaram prometem muito mais, expressando o desejo que palavras e gestos ainda não concretizaram.

A melodia ecoa pelo verde... As notas e sons correspondem a palavras, que a mocinha ao longe ouve e identifica, maravilhada (2):

Como uma fruta madura
Escorrendo rio de sumo
Quero abrir minha amada
Lamber a pele de humo
Doçura de polpa escura

Ela sabe que o canto lhe é destinado, pois o jovem caçador, antes de partir, indicou para onde ia, mostrando o instrumento musical, fático, embora pequeno, distinto das grandes flautas grossas de festas dos seres do além, os Guyaney.

Trêmula de alegria, ela corre para pegar seus arquinhos *iridinam*, comparáveis a um violino em miniatura, com uma só corda. Ela encosta na boca a madeira de um arquinho, e com a mão esquerda junta a corda do segundo à do primeiro. Os sons mudam quando ela mexe nas cordas com os dedos. Só as mulheres o tocam, para as cantigas de amigo. E ela manda a resposta envolta em notas:

O vento sopra amor
Do bambu do meu amado.
Vem me dar o que caçou...
No seu nariz o enfeite
É a pluma de arara,
É vermelha e armada.
Ele é grande furador
Ele é o melhor caçador
Da minha fenda rosada
Nela deixarei arriada
Sua pena de cor
Mole mole aninhada
No meu corpo acolhedor.

Se ela não o amasse, poderia insultá-lo em sua melodia, dizendo à mãe dele que outro é seu namorado.

*

O namoro dos Ikolen é envolto em ternura e respeito. O sentimento deve arrebatá-los os amantes, quase à moda do amor cortês medieval, fazendo crescer o desejo. Um homem não pode tomar uma mulher de modo precipitado – ela é que deve assentir, quando não puder mais conter o anseio de viver o corpo. Ele não pode assustar a alma da moça, *ti* (uma das almas, pois os Ikolen têm várias almas). Se traduzíssemos, seria deixar fluir Eros e as emoções, sem nada forçar... ao menos na teoria. As meninas Ikolen, diz-se, por vezes começam o relacionamento sexual antes da menarca. Serão as crianças tão pacíficas que obedecem aos princípios do amor?

De todo modo, quando casam, pode acontecer que os cônjuges deitem-se juntos por muito tempo – alguém falou em um ano – sem consumir a união. É a intensidade da paixão brotando, experimento de corpo e alma muito particular. Amor tantra, disciplina? Se os Ikolen nos contassem mais sobre seus amores...

Eles orgulham-se muito de sua arte de amar. Criticam a paixão desmedida ou incontida, imediatista, de outros povos.

II – PAIXÃO ÍNDIA. OS PAITEREY SURUÍ “O centro das atenções de uma mulher é o marido. Está sempre voltada para ele, agradando, desejando ser apreciada, aprovada. Ela o enfeita, pinta seu corpo, cata piolhos, acorda para acender o fogo quando ele manda. Dia e noite, nunca o deixa. E não é só dele que cuida, mas de toda a família: deve plantar, colher, cozinhar, alimentar, trazer água, limpar, acalantar e banhar crianças. É artista, faz os adornos do marido, os colares, cintos, as redes brancas ou vermelhas de urucum”.

“Nunca paramos ociosas, inativas... Cortar os coquinhos de tucumã, lixá-los para que fiquem brilhantes, leva horas e horas, vamos fazendo sempre que dá, nos minutos entre outras tarefas. Se o marido vai a reuniões, à cidade, a outras ocas, vamos também. Mesmo para defecar, o marido nos segue, e parece natural obedecermos juntos aos imperativos do corpo. Estamos prontas para atender aos pedidos dele, e como ficamos próximas, nossa fidelidade não é posta em dúvida. É verdade que ele tem várias esposas, mas quer sempre saber tudo o que faz a preferida, fica inquieto mesmo com poucas horas ou dias de ausência”.

“Tenho muitos filhos e netos, soube ser amorosa. Aprendi com minha mãe. O marido Paiter é ciumento; temos que evitar mexericos, ou comentários falsos sobre como nos comportamos. Sempre há pessoas maldosas que nos acusam de namorar fora do casamento. Mas não posso imaginar minha vida sem meu tio materno. Cresci com ele, catei seus piolhos, arranquei micuins, fiz carícias e massagens, e ele gosta muito de mim, me quer sempre.

Vocês sabem que marido e mulher Paiter até para ir ao mato costumam ir juntos? É quase como se fôssemos um só corpo... É bonito, porque mulher é amor, é a companhia mais preciosa que o marido tem, é a terra primeira para que ele possa plantar, caçar, ser um guerreiro e chefe, ela é a ternura e firmeza que fazem a alegria de um homem”.

“Como todas as meninas, quando fiquei *akapeab*, menstruada pela primeira vez, fui morar alguns meses na oca pequenina, ao lado da oca maior da nossa grande família, onde viviam meu pai, seus

irmãos, as mulheres de cada um deles. Só via minha mãe, os irmãos pequenos, alguns parentes, mas ouvia suas conversas. *Akapeab* pode traduzir-se como “sentada na esteira”, de resguardo. Nesses meses vamos ficando branquinhas, a pele clara, pois não devemos tomar sol, só saímos cobertas por palha (ou, hoje em dia, cobertores), para as necessidades diárias. O banho tomamos dentro, com água que nos trazem e esquentamos, fazendo um buraco para que se escoie. Nesse tempo isolado aprendemos com nossas mães e avós os trabalhos de uma mulher, fiamos, fazemos cestas, ouvimos como devemos ser com os homens e futuros maridos. Temos que ficar paradas, para formar corpo, ir engordando. Não podemos comer qualquer comida, muitos alimentos são proibidos”.

“O casamento acontece quando a menina está forte, pronta. O noivo, que é seu tio materno, entra na oca pequena, cria desenhos negros de jenipapo no belo corpo adolescente e se retira para esperá-la fora. Ela sai do resguardo da oca pequena e é levada pelo pai, mãe, irmãos, até onde está o marido”.

“Sabemos, nesses meses, que vamos casar com nosso tio materno. Avós, mães, tios pais, podem ajudar no nosso preparo como esposas. Nosso tio é que nos acompanha desde pequenas. Quando a irmã engravida, o homem trata dela, faz roça, leva comidas que pode comer, até findar a reclusão pós-parto. Ele torce para que a irmã tenha uma menina, com quem vai casar; se nascer um menino, ele considera que saiu perdendo”.

Esses e outros depoimentos foram feitos em língua indígena e traduzidos por professores indígenas Suruí Paiter em 2007, em uma oficina de educação, destinada a definir o conteúdo das escolas bilíngües atuais (3).

Os participantes, homens e mulheres, eram jovens professores e Korubey, os mais velhos, não letrados e nem sempre falantes de português, mas considerados sábios que orientariam os assuntos tradicionais a incorporar nas escolas.

Os velhos e as velhas, os primeiros professores de cultura que permitiram documentar o seu mundo, há trinta anos, nos anos setenta, desfilavam para o público os costumes antigos. Falavam na língua indígena, e os jovens traduziam para consultores e educadoras presentes. Corroboraram o que está descrito nos livros sobre os Suruí, *Nós Paiter* (4), *Vozes da origem* (5) e *Diários da floresta* (6) –, que todos têm, e embora não saibam ler, ouviram em voz alta, em português. Pajés e seres do além, mitos, cooperação econômica, guerra, artes, parentesco, roça, caça, amor, casamento, tabus de alimentação e regras de comportamento, desde a menarca e menstruação até o casamento, o pós-parto, o resguardo, a doença e o luto brotavam nas reuniões. Correspondiam, exatamente, ao que foi apreendido nos registros gravados há décadas – uma experiência fascinante, de uma pesquisa antiga condensada agora em poucos dias e muitas falas.

Entusiasmados, os intérpretes professores iam bordando e elaborando os discursos, que incluíam numerosas mulheres. Surgia um modelo da mulher virtuosa. “Vejam que bonito o que ela nos conta! Que mulher amorosa com o marido!”, proclamava um deles, encantado.

A presença contínua da esposa atenta, companheira disponível para qualquer tarefa, pode afigurar-se aos nossos hábitos individu-

alistas como subserviência e submissão feminina, e nos chocamos de ouvir as ordens de marido, os objetos jogados ao chão para que elas apanhem, eles sempre reis ou deuses acolhidos em harém. O ciúme imenso que têm todos, e não apenas dos laços conjugais, e sim de todos os afetos, exige provas contínuas. Mas a dedicação entre esposos, a permanente contiguidade, a definição pelo casamento e parentesco de um laço eterno criam um ser único com corpo duplo. Marido e mulher ficam indispensáveis um ao outro, a vida é em si o par amoroso. Há muitas separações e novos casamentos, mas são numerosos os casais duradouros, que estão juntos desde a infância.

III – PAIXÃO E TRANSGRESSÃO PAITER Há paixão desesperadora entre os índios? “Amor de trapo e farrapo”, como diria Paulo Vanzolini, sem remédio, pelo qual vale incorrer na mais grave transgressão? Ou, só há o amor eterno, fiel, leal, da infância à velhice? Questões que nos intrigam em qualquer sociedade ou época histórica, e que entre os Suruí encontram um campo fértil para suposições.

Os Paiterey são apaixonados, afetivos, acolhedores. Generalizar é perigoso, mas eles dão sempre a impressão de sinceros, de terem prazer nas amizades. Gostam de quem chega, são curiosos sobre o alheio, percebem o caráter do visitante, adoram conversar.

O clima social entre eles é mais que propício ao amor. Há laços definidos entre as pessoas, baseados no parentesco; cada um tem seu lugar assegurado no conjunto. Pelas regras de parentesco, o melhor casamento é o do tio materno com a sobrinha; em seguida entre primos cruzados, num conceito não apenas biológico, mas classificatório. (Ou seja, segundo a classificação do sistema. As definições de “irmãos” e “primos” são extensas, irmãos sendo filhos de duas mulheres irmãs ou dois homens irmãos, e primos sendo os filhos de um irmão e uma irmã). Desde a mais tenra infância, as crianças sabem com quem podem casar. A menina é criada e mimada pelo tio materno. Os vários tios disputam-na entre si, nos acordos com os pais da noiva cobiçada. A familiaridade entre os amantes é dada, estabelecida, não são estranhos e conhecem-se desde sempre. Se têm a sorte de se amar, de combinar personalidades e peles, vivem unidos até bem velhinhos. Há belos exemplos de casais mais velhos cheios de filhos, amorosos, bastante fiéis, segundo o que é possível observar, sempre juntos, gentis e solícitos entre si. Parecem felizes, sólidos, sem inquietação.

Não se nota insegurança ou solidão afetiva como um traço característico da vida social, embora haja sempre exceções. Solteiros e solteiras de qualquer idade são muito raros entre os índios. Amor e sexo são necessários, valorizados, impensável sua ausência, como seria impossível viver sem alimento.

Tudo impulsiona para o casamento e para o amor. Ter filhos e mulheres é a riqueza: quanto mais numerosos, maiores as roças, os bens, o poder político, baseado no parentesco e no domínio mágico da pajelança. As mulheres, trocadas, negociadas, permitem tecer

uma rede ampliada na comunidade. Elas, é claro, não são apenas objeto. São lindas, nuas, danadinhas, com olhares convidativos, espontâneas, voltadas para namorar, sem proibições ou culpas aparentes. Para os homens, há poligamia instituída, explícita, um ou outro chega a ter cinco esposas. Para as mulheres, os namoros sem-vergonhas, camuflados, mas fáceis de perceber, pelos presentes e colares que os amantes recebem.

O corpo e o sexo não têm mistério, além daquele que lhes infunde a alma e o sentimento (“O corpo em si mistério: O nu: cortina de outro corpo, jamais desvendado”, diz Carlos Drummond de Andrade). As crianças vêem partos, provavelmente observam cópulas, começam cedo a vida sexual – as mulheres, talvez antes da menarca. Os animais são dissecados à vista de todos, pois a anatomia é um conhecimento de muitos, ao contrário do que se passa conosco. Meninos pequenos acompanham o nascimento de um nenê da irmã e jogam fora a placenta. Matéria e reprodução são integradas ao cotidiano, fluem com simplicidade. O corpo é explorado, as pessoas tocam-se, catam piolhos e micuins, massageiam-se, deitam juntos nas redes, as peles se abraçam com gosto.

Seria essa uma visão do paraíso amoroso? De certo modo sim, se compararmos com inúmeras sociedades que tanto controlaram e puniram contatos físicos. Mas, seria preciso temperar a resposta com muitos outros ângulos da vida social...

Lembremos, por exemplo, do maior tabu para o amor, quando este infringe os princípios dos laços amorosos institucionais. É o casamento entre irmãos, crime grave que afeta toda a comunidade, trazendo males para todos. Transgredir essa norma é desgraça pesada, com consequências para a vida futura. As almas dos incestuosos são castigadas com grandes terrores no Marameipeter, o caminho depois da morte, e extinguem-se para sempre, ao que se diz.

É no incesto, porém, que surgem as grandes paixões. E nos mitos, o incesto desencadeia a criação: da arte, dos astros, dos adornos.

Ciúme, casamentos forçados, brigas e pancadaria toldam a visão do paraíso. Só há liberdade para as mulheres se tiverem apoio de pais e parentes, ou a sorte de ter prazer quando amam dentro das leis. Ainda assim, as rebeldes vão atrás do próprio desejo, fogem, não se submetem, amam vários homens às escondidas, orgulham-se dos feitos amorosos múltiplos.

Seria preciso descrever casos concretos dos amores proibidos, pedir aos amorosos Paiter que os contem ou escrevam sobre eles. Mas isso são outros capítulos, para outras noites.

Para finalizar, lembremos que tudo o que foi exposto sobre esse e os outros povos é a vida antiga, hoje transformada. Misturam-se agora os costumes, trazendo mudanças para as normas amorosas e para o papel das mulheres.

**TUDO
IMPULSIONA
PARA O
CASAMENTO
E PARA
O AMOR**

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. O item “À moda Ikolen Gavião” foi exposto no “Encontro Internacional de Psicopatologia Transcultural”, realizado na Universidade Federal do Pará, Belém. Abril de 2010.
2. Mindlin, B.; Tsorabá; Digut; Sebirop; Catarino e outros narradores Gavião Ikolen. *Couro dos espíritos*. São Paulo: Senac/Terceiro Nome. 2001 (português, tradução de gravações na língua).
3. A oficina foi organizada pelo Fórum das Organizações do Povo Suruf Paiter e participei como antropóloga, debatendo temas culturais que poderiam ou deveriam constar de um currículo escolar. Devo a gentileza do convite aos índios e às assessoras do projeto de formação de professores indígenas, Laíde Ruiz Ferreira, Maria do Carmo Barcellos e Linete Ruiz Ferreira.
4. Mindlin, B. *Nós Paiter*. Petrópolis: Vozes. 1985.
5. Mindlin, B. e Narradores indígenas. *Vozes da origem*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record. 2007 (reedição).
6. Mindlin, B. *Diários da floresta*. São Paulo: Terceiro Nome. 2006.

MULTIVÍDUO CONECTIVO:
GREGORY BATESON

Massimo Canevacci

INTRODUÇÃO SUBJETIVA

O meu itinerário na antropologia cultural é oblíquo. Formei-me na Escola de Frankfurt, com dedicação particular à “dialética do Iluminismo. Neste sentido, o conceito de cultura, no qual me iniciei, é aquele de *Kultur*, isto é, a cultura humanística, eurocêntrica, aquela que se inicia com a filosofia grega e chega à catástrofe dos Estados autoritários. Uma cultura que tem necessidade de misturar diversas disciplinas e que apresentava então uma novidade fundamental: a reflexão filosófica aplicada na pesquisa empírica. Uma filosofia social cujo *telos* – o escopo final – consistia em transformar o mundo segundo a célebre *XI Tese sobre Feuerbach*, de Karl Marx. Depois, por um acaso, logo que me formei, o professor de antropologia cultural me chamou para colaborar na faculdade de sociologia, pois queria conhecer a nossa cultura antes de estudar a cultura dos outros. Nesse começo, e devido a um novo acaso, fui convidado a ensinar no Brasil, em 1984, e o meu ponto de vista começou a mudar profundamente. Eu descentralizei a grande cultura ocidental como uma das culturas e filosofias possíveis. Deixei dolorosamente, diria traumáticamente, a minha formação clássica: foi um presente precioso que o Brasil me deu. Assim dei início a uma pesquisa espontânea, e depois mais metodológica, sobre São Paulo.

Sempre tive uma paixão irrefreável pelo cinema em particular e pela comunicação e as artes visuais em geral. Por isso, decidi realizar, fazendo uso de diversos métodos, uma pesquisa empírica sobre a comunicação visual na metrópole de São Paulo. Utilizei para isso o conceito de polifonia, que integrei ao título final de minha pesquisa: *A cidade polifônica* (1) uma miscelânea de escrita ensaísta, narrativa, etnopoética e imagens. Comecei essa pesquisa fotografando alguns lugares de São Paulo, seguindo a hipótese de quatro centros: a Faria Lima chegando à avenida Berrini era uma possibilidade distante e de interconexão necessária e, para mim, ali emergia outro centro de estilo pós-industrial. Depois de fotografar alegorias, estátuas de pedra, seringueiras, trabalhadores da construção suspensos em andaimes, evangélicos pregando na rua, elegi os grandes edifícios modernistas, aqueles da arquiteta modernista Lina Bo Bardi, que amo, desmistificando a pirâmide da Fiesp na Paulista. Em suma, os trabalhos sobre e com as imagens eram dialógicos com a escrita.

Posteriormente, e de novo por acaso, encontrei um cacique xavante – Domingos Mahoro’êo –, que me convidou para visitar sua aldeia. Então, finalmente comecei a fazer pesquisas indígenas no Mato Grosso, entre os Xavantes e depois entre os Bororos. Participar nos rituais xavantes de furação das orelhas e no funeral bororo foram as experiências da minha vida. As imagens foram sempre decisivas, mas, para minha grande surpresa, no começo eram como um desafio e se transformaram em um prazer. Entre essas duas culturas, havia pessoas como Divino (xavante) e Paulinho (bororo) que usaram o

vídeo. Daí a minha posição atual com base na autorrepresentação (2), ou melhor, em uma tensão dialógica e até em conflitos entre auto e heterorrepresentação. No fim de meu atual projeto, o pressuposto que considero fundamental para muitos pontos de vista é a relação aldeia-metrópole. Ou seja, uma etnografia que transita entre as culturas indígenas e urbanas para encontrar pontos de contato ou de diferença, de conflito, de sincretismo cultural. Assim, comunicação-cultura-consumo desempenham um papel sempre mais importante na metrópole contemporânea e, simetricamente, o conceito de moderno está em evidente declínio.

BATESON: ETNÓGRAFO DA COMPLEXIDADE Por tudo isso, meu trabalho é diretamente influenciado pelo antropólogo britânico Gregory Bateson. Admiro-o e, ao mesmo tempo, tento identificar algumas limitações em seu contexto histórico e cultural. O livro de autoria de Bateson que mais me impressionou foi *Balinese character* (3) – na minha opinião, a melhor pesquisa etnográfica já realizada com uma câmara de filmar e fotografar. Insuperável. O conceito de uma sequência que define um traço cultural (por exemplo, o aleitamento ou o transe) constitui a base para minha pesquisa e meu ensino. Sempre que o mostro, na sala de aula forma-se um silêncio atento para o processo de investigação, ponto de partida para o desenvolvimento posterior de conceitos fundamentais, como o duplo vínculo (*double bind*) e a ecologia da mente. O primeiro conceito – o duplo vínculo – foi especialmente aplicado à comunicação visual, por meio da publicidade, da internet, do cinema e da política. Trata-se de um conceito que perpassa a psicologia, a etnografia, a comunicação, com um projeto de libertação. Todos os alunos, inclusive eu, estão cheios de duplos vínculos. Fixá-los e tentar dissolvê-los criativamente é a grande lição de Bateson que tento aplicar nos fetichismos visuais atuais.

Já *Ecologia da mente* (4) é mais articulado: há muitas limitações genéricas que se tornam estilos comuns, como o filme *Avatar* (2009), de James Cameron, no qual alguns críticos (e não só) conseguiram enxergar algo de Bateson. E, talvez, estejam certos, o que se deve também a ele. A trama que liga (*patterns which connects*) é sem dúvida importante, embora descambe facilmente para um *hippie* místico zen, *trip-ayuasca*, uga-uga e coisas do tipo. Isso me deixa desconfiado em relação ao seu conceito de holístico, que considero perigosíssimo: a totalidade inclui e explica uma parte ou os diversos elementos empíricos. Em todo caso, reivindico a subjetividade – de um novo tipo a que chamo de multívíduo – como não unificável em uma totalidade ecológica. Este é um erro de Bateson: a ansiedade de perder a si mesmo ou unificá-lo holisticamente com o todo.

Bateson me influenciou na percepção da ligação entre etnografia e cultura digital: a sua participação no nascimento da cibernética, juntamente com Norbert Wiener, foi muito importante. Daí a minha pesquisa sobre a internet e o sincretismo digital. Queria sublinhar que a cultura digital tem uma história que sempre esteve interligada à antropologia. E o autor de referência nessa conexão é Bateson.

Na entrevista realizada por Steward Brand, publicada em *Per l'amor di Dio, Margaret!* (5), Bateson revela a escolha de colaborar com o fundador da cibernética, Wiener, no ano de 1946, quando,

então, abandonou a “disciplina” por incluir a cibernética na área da antropologia.

Bateson já tinha elaborado nos anos 1930 o conceito de *schismogenesis* (cismogênese, que vem do grego: *schisma* = “divisão” + *genesis* = “nascimento”) durante suas primeiras pesquisas etnográficas em Nova Guiné; para ele, os processos comportamentais e interativos no interior de um grupo em relação ao *ethos* (como uma cultura enfrenta e resolve as emoções) podem favorecer a competição ou rivalidade e também a inibição ou submissão. Ambas poderiam ser autodestrutivas devido à existência de duas facções internas ao grupo, ou resolver-se numa divisão mais ou menos dramática – por isso criam-se mecanismos de autocorreção que freiam as relações de tipo conflitual. Assim, quero sublinhar a importância não só conceitual, como também pragmática da relação entre cismogênese e autocorreção: dez anos depois e por outros itinerários epistemológicos, Norbert Wiener elabora o modelo de retroação – o *feedback* –, semelhante ao modelo de autocorreção cismogênética. Tudo isso indica uma aliança profunda, ou conexões psicoculturais, entre *feedback* e *schismogenesis*, na direção de verificar como as tecnologias podem ser aplicadas na criação de projetos por meio da primeira inteligência artificial. E justamente a cibernética nasce do encontro entre um pesquisador etnográfico isolado, Bateson, e uma equipe de pesquisadores informáticos, Wiener. Tal aliança entre as chamadas duas culturas – científica e humanística, segundo Charles P. Snow torna-se ainda mais significativa, enquanto Bateson e Wiener criticam os cientistas que isolam o *input-output* sem retroação, analisando o “objeto” ficando fora dele. Wiener e Bateson utilizam a metáfora da caixa (*box*): o cientista precisa ficar dentro da caixa, isto é, fora da metáfora, no interior do *fieldwork* etnográfico. E esse *fieldwork* apresenta afinidades (não identidade!) entre o *ethos* do Iatmul na Nova Guiné e a inteligência artificial na cibernética, baseados na autocorreção. Quero novamente ressaltar que essas metodologias etnográficas são muito parecidas com aquela da psicanálise. O psicanalista precisa ficar dentro da relação com o paciente, não pode observá-lo ou escutá-lo de fora. A caixa é igualmente o *setting* psicanalítico onde se cria uma contínua retroação autocorretiva entre os dois sujeitos envolvidos. O *feedback* envolve não só o psicanalista como também o paciente, e as metodologias psicanalíticas traduzem esse *feedback* em seus próprios conceitos (como, por exemplo, no de transferência e contratransferência). Recíprocas autocorreções criam um complexo vínculo na dupla durante o “interminável” processo terapêutico, e, assim, se apresenta o novo conceito, elaborado mais recentemente, que tornou o pensamento de Bateson fundamental: aquele de complexidade.

Von Foerster explica: “O que se precisa agora é uma descrição do descritor; ou, em outras palavras, precisamos de uma teoria do observador” (6); isso significa uma aliança necessária e ainda mais profunda e complexa entre antropologia e psicanálise, no contexto do desafio transdisciplinar da complexidade. Descrever, interpretar e transformar o descritor. E, se um cientista “exato” fala assim, parece-me que essa aliança já está profunda e posta em prática. O que ainda hoje precisa ser colocado na caixa é a descrição do observador, seja ele etnógrafo, psicanalista ou epistemólogo: isso para mim significa

aprender a fazer pesquisa com (e não sobre) o sujeito envolvido no processo empírico, seja ele nativo, paciente ou síncrotron (acelerador de partículas nucleares). A descrição do descritor é uma mudança de cultura epistemológica, comunicacional e política que envolve, no processo compositivo ou terapêutico, cada sujeito da pesquisa.

Tudo isso tem de ser aplicado também na cultura digital. Das conexões e infusões entre etnografia, psicanálise e cibernética – uma psicoetnografia da *web* – nascem as possibilidades de transformar a internet em uma “coisa” ainda mais ampla: a composição do sujeito contemporâneo. Assim, agora se apresenta o problema não resolvido – político e epistêmico – dos softwares produzidos como resultado de elaborações informáticas. E uma nova elaboração de software não baseada sobre a lógica binária poderia ser produzida a partir dessa aliança da complexidade transdisciplinar. E teríamos o digital cruzando a etnografia, a psicanálise e a comunicação.

Por isso, as disciplinas teriam de se conectar por meio dos fluxos da comunicação digital; e a aliança com os profissionais da informática – frequentemente fechados, como muitos cientistas sociais, em mundos encastelados – poderia favorecer soluções progressivas além da *web 2.0*, importante pela *social network*, mas ainda centralista, em direção à *web 3.0*, um software mais descentrado e pluralista. É necessário, portanto, dissolver os poderes econômicos da *web 2.0*; envolver cada cibernauta nos processos de elaboração multilógicos e multissensoriais; favorecer um processo de *autopoiesi* por cada sujeito multividual. A aliança entre etnografia e psicanálise atual precisa enfrentar também – às vezes, principalmente – essa nova composição do multívíduo digital, a relação entre novas patologias e inovações comunicacionais libertadoras.

Eu li *Naven* (7), outro livro de Bateson, em 1988 e, desde o início, essa obra influenciou minha cidade polifônica: sua concentração de escolha metodológica foi voltar ao mesmo ritual, com pontos de vista disciplinar e oticamente diferenciados, numa diferenciação epistêmica sem fim, enquanto um fato empírico como um ritual nunca poderia ser compreendido em sua totalidade através de um método ou uma monoescritura. Em suma, a multiplicação de pontos de vista dos pesquisadores sobre o próprio objeto de pesquisa tem sido decisiva.

Devo dizer que, devido a isso, se desenvolveu em mim a necessidade de ver a dimensão subjetiva do objeto, para dar voz à individualidade que a antropologia cultural, mesmo que batesoniana, silencia, ignora ou até mesmo remove. Minha intenção é encontrar a individualidade no trabalho de campo, ainda que sem nome e voz. Neste sentido, o excesso de “objetivismo” ligado ao excesso de um naturalismo transcendente é o seu limite. Como já mencionado, o conceito de *ethos* – de que forma as emoções são produzidas, fixadas e modificadas culturalmente – é outra importante categoria aplicada à pesquisa e ao pesquisador. O estudo etnográfico das emoções e dos desvios patológicos comunicacionais é um dos grandes méritos de Bateson, fato que provocou a dura crítica de um Malinowski bloqueado no funcionalismo, e que favoreceu a sucessiva pesquisa sobre o duplo vínculo e a esquizofrenia.

Naven contribuiu para a crise da objetividade na pesquisa, para a aproximação constante a um núcleo de verdade etnográfica que

sempre foge, que irá se mover cada vez para mais longe, enquanto o mesmo ritual e as pessoas que o praticam mudam, assim como o sujeito que faz a pesquisa é sempre diferente.

Enfim, a etnografia é acabável e inacabável, como diria Freud para a psicanálise. Talvez se possa afirmar que Bateson se sentisse limitado pela disciplina, motivo pelo qual teria influenciado muitas pessoas que não se tornaram antropólogos no sentido restrito. Na minha experiência, posso dizer que ele me influenciou profundamente, que a leitura e a visão atenta de *Naven*, de *Balinese character* e de *Ecologia da mente* me formaram.

Devo mencionar também um autor contemporâneo de Bateson, totalmente diferente dele, com o qual nunca se encontrou física nem cientificamente; refiro-me a Walter Benjamin. Aqui sinalizo outro aspecto metodológico inerente a ambos, além de um certo “misticismo imanente”. Bateson diz no célebre posfácio de *Naven* que o método está em colocar junto os dados – o que é fundamental em toda pesquisa contemporânea, eu acho. Benjamin, mais sensível ao cinema e à tecnologia reproduzível, afirmava que o método está na montagem. Portanto, a composição é para mim o conceito mais adequado ao lugar da escrita, a fim de dar sentido à pesquisa de campo: uma montagem de fragmentos escritos, ensaísticos, literários, poéticos, icônicos, sônicos para a qual uma composição fluida consegue dar um sentido parcial e temporâneo, oblíquo e profundo.

METRÓPOLE COMUNICACIONAL O problema transdisciplinar fundamental da comunicação contemporânea é verificar pragmática e etnograficamente a transição da dimensão analógica para a digital:

a) Na dimensão analógica, o coletivo parece funcionar de maneira parcial e problemática. A sua composição sociopolítica, que reassume a política urbana e a dialética na modernidade industrialista, começou a perder significado a partir da mudança da forma clássica da cidade e do crescente desenvolvimento das novas tecnologias produtivas.

b) As dimensões digitais do conectivo caracterizam de modo mais acentuado esse processo, que numa dimensão inédita mistura cultura e comunicação. Essa mudança processual coloca em crise a perspectiva coletiva e, em consequência, afirma processos conectivos que favorecem a libertação de uma individualidade tendencialmente fluida. Conectar significa verificar a hipótese de que uma pessoa possa conectar-se no mesmo momento com pessoas diferenciadas nos espaços-tempos, transitando, apesar de fisicamente ficar imóvel, num cronótopo polifônico e híbrido.

Tudo isso significa que a política está mudando profundamente e que as formas contemporâneas das políticas têm de incorporar a comunicação digital como constituinte de uma nova cidadania. Uma cidadania transitiva determinada pelo Estado-Nação e flutuante entre os *e-spaces* – espaços eletrônicos materiais e imateriais – que nos interconectam nos fragmentos das metrópoles comunicacionais, onde as clássicas taxonomias identitárias de classes sociais, gênero, idade, etnicidade e território entram em crise.

Esse processo, que se iniciou, mais ou menos nos anos 1970, não só no mundo ocidental, manifesta a transição da cidade industrial para a metrópole comunicacional. Isto é, a cidade industrial tinha

como momento central a fábrica, lugar de produção econômica do valor de troca, e também de produção política. Centro do conflito, compunha o contexto em que se desenvolveu a forma mais poderosa da lógica, isto é, a dialética e a formação dos partidos e sindicatos. A fábrica dava, então, o sentido da transformação econômica, cultural e sociológica da cidade. E naquela época era possível entendê-la imanentemente relacionada à produção industrial. Assistimos nos últimos trinta anos a um processo lento, um processo que ainda não acabou: a transformação desse centro num policentro.

Esse conceito indica que consumo, comunicação e cultura assumiram uma importância mais interconectada à tradicional produção. Trata-se de um tríptico que desenvolve um tipo de público diferente daquele homogêneo e massificado da era industrial: é um público muito mais pluralizado ou, poderíamos dizer, são públicos. E eles gostam de desempenhar um papel nos contextos que envolvem consumo-comunicação-cultura. Tudo isso tem uma importância semelhante à da fábrica em plena era industrialista; e é por isso que precisamos estudar, pesquisar e, também, transformar os espaços do consumo-comunicação-cultura desenvolvidos pela metrópole comunicacional.

E a comunicação na era digital é ainda mais importante, seja pelo aspecto produtivo, seja pelo aspecto de valores, de comportamento, da maneira de falar, de estabelecer uma relação com o corpo e com a sua identidade. A cultura como estilo de vida é cada vez mais parte constituinte da vida cotidiana da nova metrópole. E, para entendê-la, é fundamental olhar o tipo de reforma empreendida, não somente urbanística, mas de prédio, de loja, de espaços expositivos, de museus que têm como forma arquitetônica um desenho e, também, uma lógica pós-euclidiana. Se uma pesquisa lança seu olhar sobre a grande área metropolitana do mundo *sprawl*, conurbação, tem-se um desafio glocal – global e local – que parece estagnado no Brasil, cujas áreas metropolitanas, como São Paulo e Rio de Janeiro, dispõem de uma arquitetura adequada à contemporaneidade, se comparadas com Xangai, Chicago, Londres, Berlim, Abu Dhabi, entre outras metrópoles. A hipótese aqui consiste em verificar as motivações complexas da cultura visual arquitetônica no Brasil – modernista, brutalista ou minimalista – e a atual (infeliz!) inexistência de fluxos que desenvolvam formas lógicas inovadoras, capazes de favorecer uma percepção contemporânea da identidade, que permite elaborar configurações sensoriais inovadoras. Esse tipo de transição revela não apenas que o território não é mais como antes, mas também que a etnicidade, a sexualidade, a família, a identidade são muito mais pluralizadas e instáveis do que se percebe. É raro que uma pessoa possa executar um tipo de trabalho por toda a vida, que permaneça no mesmo território, que tenha a mesma família; e esse tipo de flexibilidade é parte constitutiva do conflito e da mudança contemporâneos. E a questão da cultura e da comunicação digital é fundamental nesse processo.

Assim, verificar etnograficamente as modalidades complexas e flutuantes da transição em direção da metrópole comunicacional significa determinar como o tríptico consumo-comunicação-cultura produz valores tanto no sentido econômico como no sentido antropológico: visão do mundo, estilos de vida, linguagem corporal

etc. Certamente a dimensão industrial ainda é significativa, embora não se mostre mais central como na cidade moderna; o cruzamento entre comunicação e tecnologia digital favorece um tipo de transformação profunda na metrópole. A metrópole comunicacional não é mais baseada apenas na relação entre Estado e Nação; ela está prioritariamente interconectada com outras áreas metropolitanas globalizadas. Fundamentalmente são grandes áreas metropolitanas e comunicacionais que competem entre si e que desenvolvem estilos diferenciados que favorecem esse tipo de transição profunda.

A metrópole comunicacional individualiza, no contexto transurbano, a possibilidade de experimentar lógicas plurais e conceitos sensoriais numa cultura urbana e num sujeito-multívduo. A metrópole moderna era industrialista e a pós-moderna, exemplificada por Las Vegas, podia só “remixar” os signos do passado, porque tudo parecia já ter sido inventado. Porém, nas últimas décadas emergiu a arquitetura pós-euclidiana, até então jamais imaginada (a história não acabou), em que é possível executar projetos graças à aliança entre tecnologias e materiais de construção digitais. Assim, o dualismo clássico material/imaterial é superado em face da cultura digital e, às vezes, a arquitetura contemporânea consegue antecipar novas sensibilidades: é suficiente olhar Dubai ou Xangai, a Concert Hall em Hamburgo ou a Tate Modern 1 e 2 em Londres, de Herzog & DeMeuron. Simultaneamente, moda, design, publicidade, música e, em geral, a comunicação visual tornaram-se elementos determinantes para entender o viver metropolitano. A comunicação devora a sociedade e se mostra mais hegemônica para permitir o entendimento de processos de mutação, de conflitos, de inovações. O significado das prospectivas do transurbanismo consiste em experimentar o viver contemporâneo favorecendo um posicionamento fluido e transitivo de subjetividades, códigos, identidades. O multívduo – os “eus” de uma pessoa internamente plural – nasce nesse contexto (8).

Massimo Canevacci é docente de antropologia cultural na Universidade de Roma La Sapienza, Faculdade de Ciências da Comunicação. Atualmente é professor na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Canevacci, M. *A cidade polifônica*. São Paulo: Studio Nobel. 2004.
2. Canevacci, M. *Comunicação visual*. São Paulo: Brasiliense. 2009.
3. Bateson, G. & Mead, M. *Balinese character. A photographic analysis*. New York: Academy of Sciences. 1942.
4. Bateson, G. *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine. 1972.
5. Brand, S. "Per l'amor di Dio, Margaret! Entrevista a Bateson e Mead". In: *Studi Culturali*, nº1, 2004.
6. Brand, S. *op. cit.*, p. 152. 2004.
7. Bateson, G. *Naven. A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of views*. Stanford University Press. 1936 (1985 ed. italiana).
8. Bateson, G. & Mead, M. *op. cit.*, 1942.

O TRABALHO DO MITO: DIÁLOGOS ENTRE FREUD E LÉVI-STRAUSS

Mariza Martins Furquim Werneck

As relações entre a psicanálise e a antropologia sempre foram marcadas por polêmicas, embates e desconfianças mútuas. Desenvolveram-se, como em toda relação analítica, entre o fascínio e a recusa.

Tudo começou quando Freud, na primeira década do século XX, interessou-se pela origem da humanidade e os fundamentos da cultura, para aí tentar decifrar o sentido das interdições presentes em todas as sociedades humanas. *Totem e tabu* (1) utiliza, entre suas fontes, os trabalhos dos antropólogos James Frazer, Robertson Smith e Edward Tylor, todos eles fortemente marcados pelas teorias evolucionistas.

A reação dos antropólogos anglo-saxões, que, nesse momento, já teciam duras críticas ao evolucionismo, não se fez esperar. A mais contundente delas foi a de Bronislaw Malinowski que, a partir de observações obtidas em seu trabalho de campo, nas ilhas Trobriand, situadas na Nova Guiné, negou, entre as ideias defendidas por Freud, a universalidade do complexo de Édipo e a origem única da humanidade. Para ele, e bem ao contrário disso, a organização matrilinear dos trobriand deixava vazio o lugar do pai, ao mesmo tempo em que afirmava a diversidade das culturas.

Esse debate não cessou aí, mas seria inútil relatá-lo por inteiro. O que interessa ressaltar, nos limites deste artigo, são os desdobramentos que ganha, a partir do final dos anos 1940, na obra do etnólogo francês, Claude Lévi-Strauss.

Em *As estruturas elementares do parentesco* (2), seu livro de estreia, Lévi-Strauss retoma essa discussão e interroga os fundamentos da proibição do incesto para repensá-lo em novas bases. Para ele, o tabu do incesto assinala a passagem da natureza para a cultura, argumento que possui um valor puramente formal, e não histórico.

Afirmando, ao mesmo tempo, tanto a universalidade da proibição do incesto quanto a diversidade das culturas, Lévi-Strauss resolve o impasse levantado pelas críticas de Malinowski às teorias freudianas. Com efeito, argumenta, se o tabu do incesto está presente em todas as sociedades humanas, não deixa de assumir, em cada uma delas, uma configuração particular, ditada por um regime de trocas matrimoniais regulado por estruturas que escapam à consciência individual.

Esse caráter inconsciente das estruturas sociais é o que interessa fundamentalmente à *démarche* levistraussiana: sua antropologia tenta colocar em cena as regiões obscuras, as “leis escondidas” – expressão de Goethe, que sempre lhe foi cara – de onde se originam toda organização do pensamento humano. Esse interesse primordial é que vai, desde o início, aproximá-lo de Freud.

Como afirma em *Tristes trópicos* (3), assim que entrou em contato com a teoria freudiana, Lévi-Strauss percebeu que o etnólogo lidava, no plano coletivo, com o mesmo elemento que o psicanalista

no plano individual, ou seja, um fenômeno aparentemente impenetrável, cujo deciframento não poderia jamais ser buscado em sua realidade mais evidente.

Em *As estruturas elementares do parentesco* Lévi-Strauss começa, a partir da linguística de Ferdinand de Saussure e de Roman Jakobson, a tematizar o campo do simbólico. A perspectiva que adota vai inovar os estudos sobre o tema, e constituir-se em uma das contribuições definitivas de seu pensamento.

Para ele, um elemento da cultura não pode jamais ser interpretado por si mesmo, mas unicamente enquanto está oposto a um, ou a vários outros elementos. Da mesma forma, não há um domínio de interpretação único, mas um conjunto de domínios, que Lévi-Strauss chama de “códigos”, onde as oposições simbólicas se interpretam.

O mais importante de tudo – e também o mais intrigante – é que, para Lévi-Strauss, o simbólico é uma condição *a priori* da sociedade, e não uma decorrência. Considerado um fato primeiro, o simbolismo permite compreender a instituição mesma da sociedade, e todos os elementos de uma cultura como expressões desse simbolismo. A cultura, então, passa a ser definida como um conjunto de sistemas simbólicos, dentre os quais os mais importantes são a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião.

As concepções de Lévi-Strauss sobre o simbolismo vão ecoar, de forma profunda, na obra de Jacques Lacan e encontrar aí desenvolvimentos fundamentais para a renovação do campo do simbólico na teoria psicanalítica.

O arcabouço teórico da psicanálise juntamente com a linguística forneceram a Lévi-Strauss o método e a operacionalidade necessários para conferir à antropologia o estatuto de ciência. Sua interlocução com essas duas formas de conhecimento produziu, no início da segunda metade do século XX, um dos diálogos mais fecundos, não apenas para a antropologia, como para as ciências humanas como um todo.

Como ele mesmo afirma, seu encontro com Roman Jakobson, nos tempos de exílio em Nova Iorque, durante a Segunda Guerra, ultrapassou em muito a sua primeira expectativa, que era a de aprender a fazer corretamente a notação de certos termos indígenas. A revelação da linguística estrutural, diz ele, trouxe-lhe a possibilidade de poder formular em um corpo de ideias coerentes o que antes eram apenas intuições e devaneios. A contribuição capital que a linguística, desde Saussure, trouxe às ciências humanas foi a de sublinhar o papel que desempenha na produção da linguagem, e em todos os sistemas simbólicos, a atividade inconsciente do espírito.

Quanto a Freud, a leitura de sua obra, realizada precocemente, deixou marcas profundas na formação de seu pensamento. A ideia de transformar o exercício da etnologia em uma espécie de *experiência íntima*, se tem um ponto de partida em Jean-Jacques Rousseau encontra, nos diálogos com Freud, um dos momentos mais altos de elaboração.

A partir desses diálogos, Lévi-Strauss, vai, entre outras coisas, produzir um artigo famoso, “O feiticeiro e sua magia” (4) em que vai identificar os procedimentos de cura utilizados pelo xamã com os do psicanalista.

Muitos anos mais tarde, em *A oleira ciumenta* (5), em um momento de franca crítica à psicanálise, vai conceder a um mito jivaro, semelhante ao da horda primitiva descrito por Freud em *Totem e tabu* a precedência da descoberta de categorias centrais reivindicadas pela psicanálise.

Entre esses dois momentos, Lévi-Strauss realizou seu grande projeto, *Mitológicas* (6) em que analisou milhares de mitos e suas variantes, trabalho do qual pode-se dizer, sem sombra de dúvida, que não é em nada menos ambicioso do que o realizado por Freud em *A interpretação dos sonhos* (7). Entre as diversas chaves que lhe permitiram o acesso às estruturas inconscientes do mito uma das mais significativas foi, certamente, o método psicanalítico.

Assim como as categorias construídas na linguística por Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson refletiram-se no modelo de análise estrutural do parentesco, a tal ponto que alguns comentaristas consideraram abusiva sua apropriação, o modelo freudiano de análise do sonho se explicita e se espelha na interpretação levistraussiana do mito de maneira inequívoca.

Se Freud foi buscar no delírio psicótico, decifrado pela psiquiatria de seu tempo como a realização de um desejo recalcado, a mesma chave para pensar o sonho, Lévi-Strauss projetou no mito a realização de um desejo coletivo inconsciente: para ele, o mito existe para resolver uma contradição que a sociedade não sabe resolver. Por isso, assim como o sonho, ele não pode jamais ser apreendido em sua literalidade. Mas, ao se falar em desejo inconsciente coletivo é preciso que se guardem, aqui, as devidas distâncias do pensamento junguiano, cuja proximidade jamais foi reconhecida por Lévi-Strauss. É de Freud que se trata.

O projeto das *Mitológicas* foi antecedido de uma longa preparação. Segundo Lévi-Strauss, o trabalho de campo, vivido no Brasil nos anos 1930 teve, para ele, o mesmo sentido da análise didática para a iniciação da prática psicanalista: “(...) o campo representou para mim o que a psicanálise didática pode significar para um analista: a obrigação de viver, de criar, de reviver as experiências por si mesmas, para poder utilizar mais adiante as investigações de “campo” desenvolvidas por outros. Este representou para mim uma espécie de iniciação preliminar” (8).

A incursão levistraussiana pela terra oca e redonda do mito foi concebida como uma viagem por uma imensa região agreste. Curiosamente, Freud utiliza-se quase que da mesma imagem para figurar a sua incursão pelo universo onírico. Em uma carta a Wilhelm Fliess, datada de agosto de 1899, depois de ter escrito o primeiro capítulo de *A interpretação dos sonhos* afirma: “A coisa está planejada segundo o modelo de um passeio imaginário. No começo, a floresta escura dos autores (que não enxergam as árvores), irremediavelmente perdidos nas trilhas erradas. Depois, uma trilha oculta pela qual conduzo o leitor – meu sonho paradigmático, com suas particularidades, pormenores, indiscrições e piadas de mau gosto – e então, de repente, o planalto com seu panorama e a pergunta: em que direção você quer ir agora?” (9).

A metáfora da viagem imaginária definiu, para Lévi-Strauss, até mesmo o título das *Mitológicas*, por analogia com as *Bucólicas* e as *Geórgicas* de Virgílio. A imagem volta insistentemente em toda a

tetralogia levistraussiana, assim como o *topos* da floresta escura. Mas, entre Freud e Lévi-Strauss, uma sutil diferença: se Freud conduz o leitor perdido através de seu sonho paradigmático, o mito que se pensa em Lévi-Strauss traz-lhe a sensação de ele próprio estar perdido, sem complacência: “As *Mitológicas* ilustram o desenrolar, quase o dia a dia, de um trabalho de descoberta. Eu labutava em uma floresta virgem que, para mim, era um mundo desconhecido. Abria laboriosamente uma trilha através dos cerrados e dos maciços quase impenetráveis” (10).

Se o uso da mesma metáfora é um argumento ainda precário para atestar qualquer semelhança entre métodos, a utilização de um mito paradigmático, talvez sirva como uma demonstração mais contundente. Com efeito, em *O cru e o cozido*, primeiro volume das *Mitológicas*, é, inicialmente, a partir de um único mito – o mito bororo do desaninhador de pássaros – que Lévi-Strauss vai construir o seu modelo de análise, em consonância direta com o sonho “da injeção de Irma”, paradigma da análise freudiana.

Devedor confesso do pensamento freudiano, Lévi-Strauss, no entanto, nunca esclareceu em que medida as categorias criadas por Freud para pensar o sonho projetaram-se e tornaram-se operadores poderosos em seu trabalho sobre os mitos. Embora não tenha se escusado de revelar suas fontes, ou seus operadores, como prefere dizer, Lévi-Strauss sempre cultivou o gosto de deixar em seus escritos pequenos enigmas.

Não agiu de forma diferente com a obra de Freud. O confessado fascínio, ou mesmo algumas recusas mais veementes do pensamento de Freud legíveis em sua obra constituem apenas o registro mais visível, e não dão conta da exata dimensão de suas dívidas metodológicas e epistemológicas para com o fundador da psicanálise.

O que se pode assegurar é que, assim como Freud visava, em suas construções teóricas, produzir modelos conceituais, afastados da experiência, a partir dos quais a própria experiência pudesse ser transformada, Lévi-Strauss produziu modelos estruturais a partir dos quais os mitos podem ser pensados e, mais do que isso, apreendidos.

O ponto de partida comum aos dois pensadores é a ideia de que sonhos e mitos nascem de uma atividade mental inconsciente, à qual só se tem acesso por meio de um método específico de análise, seja o método psicanalítico de interpretação dos sonhos, seja a análise estrutural dos mitos. A afirmação de Freud de que “os sonhos são a via régia que leva ao conhecimento das atividades inconscientes da mente” reproduz-se quase que literalmente em Lévi-Strauss, no que se refere aos mitos.

Como se vê, as possibilidades de aproximação entre uma e outra obra são inúmeras, e seria leviano pretender enumerá-las todas nos limites deste artigo. Apenas a frequentação sistemática e intensa de seus textos é que poderá definir em que medida a trilha oculta, proposta por Freud, em busca do deciframento dos sonhos, cruza-se com a trilha laboriosamente aberta por Lévi-Strauss, através dos cerrados e dos maciços quase impenetráveis, em busca dos mitos.

As mais diversas afinidades aproximam os dois pensadores, até mesmo do ponto de vista biográfico, a começar pela partilha da condição judaica. Podemos citar Goethe, entre outros autores prediletos, as ciências naturais, o gosto por retratos (pictóricos, em

Lévi-Strauss, fotográficos, em Freud), a atração por ruínas, pelas linguagens enigmáticas como o *rébus* e os hieróglifos, os caleidoscópios. É o desgosto pela filosofia. De uma forma ou de outra, todos esses elementos entraram na composição de suas obras.

SUJEITO E IMAGEM NO TERRENO DAS METÁFORAS Se continuarmos no terreno das metáforas, considerando-as não um simples ornamento de estilo, mas vias de acesso ao pensamento dos dois autores, os exemplos são inúmeros, e riquíssimos.

Para isso, seria interessante invocar aqui o trabalho de Hervé Huot em *Do sujeito à imagem: uma história do olho em Freud* (11) que, ao tratar as metáforas do olhar “que atravessam a vida, a prática e a obra de Freud”, como altamente significativas para uma compreensão mais ampla da imagética psicanalítica, examina, entre outras coisas, as relações de Freud com a arte, com os aparelhos ópticos (microscópios, telescópios, aparelhos fotográficos e caleidoscópios) com o “teatro” de Charcot, e a descrição do inconsciente como “cena psíquica”.

As invenções do cinematógrafo, pelos irmãos Lumière, e da psicanálise, por Freud, coincidem no tempo: pertencem ao último decênio do século XIX. Longe de serem acontecimentos estranhos entre si, Huot acredita que eles produzem, cada um à sua maneira, uma nova relação do sujeito com a imagem. Vale lembrar que Walter Benjamin atribuiu à invenção do cinema e da fotografia a ampliação do que denominava “inconsciente óptico”, da mesma forma que a psicanálise ampliou o inconsciente pulsional.

Essa análise é importante na medida em que a visão do mito em Lévi-Strauss é construída a partir das mesmas metáforas: o caleidoscópio, a câmara de espelhos, e um olhar sobre o mundo adestrado pela frequência da pintura e das artes em geral. A descrição do “lugar psíquico”, lugar privilegiado da cena psicanalítica, também conhecido como inconsciente, encontra seu paralelo em Lévi-Strauss por meio da metáfora da câmara de espelhos, que ele semeia em toda sua obra.

ESPELHOS DE FREUD Numa discussão preliminar pode-se dizer que Lévi-Strauss, à maneira de Freud, abriga seus fragmentos de mitos em um lugar tão secreto como a máquina óptica postulada por Freud: imagina um quarto de espelhos onde, por meio de uma fresta, ou de uma pequena abertura pontual, pela qual penetram raios de luz, pode surpreender o mito em suas quase infinitas variações. Essa câmara de espelhos, imagem barroca por excelência, onde tudo é reflexo, é descrita de diferentes maneiras ao longo de sua obra. Assim como a matéria mítica, e assim como os sonhos, esse recinto secreto vai e volta, se deforma, ou se inverte.

Às vezes assume a forma de um instrumento óptico, como os utilizados por Leonardo da Vinci ou Albrecht Dürer, para desvendar as leis da perspectiva. Em outros momentos se metamorfoseia em uma câmara obscura. Uma de suas variantes é o espelho deformante, com o qual, conferindo visibilidade ao próprio exercício do pensamento, fecha *A oleira ciumenta*. O caleidoscópio – igualmente uma metáfora freudiana – pode ser pensado como a versão miniaturizada dessa câmara de espelhos, seu modelo reduzido, por meio do qual

podem ser observados os estilhaços de mitos, seus dejetos e ruínas, transfigurados em magníficas rosáceas luminosas.

Dessa forma, os mitos projetam modelos de inteligibilidade sobre o *modus operandi* do espírito humano. Penetrar na lógica desse caleidoscópio, no entanto, não é tarefa fácil. Exige, como afirma Lévi-Strauss, uma espécie de ascetismo, pois o seu deciframento é longo e penoso. Quem nele se aventura, certamente, como nos ritos iniciáticos, ou no processo analítico, sairá transformado.

Mariza Martins Furquim Werneck é professora de antropologia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e sua tese de doutorado trata dos operadores estéticos na obra de Claude Lévi-Strauss.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Freud, S. “Totem e tabu”. In: S. Freud. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 13). Rio de Janeiro: Imago. Trabalho original publicado em 1912. 1974.
2. Lévi-Strauss, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Edusp. Trabalho original publicado em 1949. 1975.
3. Lévi-Strauss, C. *Tristes trópicos*. Tradução de Rosa Freire d’ Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras. Trabalho original publicado em 1955. 1996.
4. Lévi-Strauss, C. “O feiticeiro e sua magia”. In: *Antropologia estrutural*. Tradução de Chaim Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Trabalho original publicado em 1958. 1970
5. Lévi-Strauss, C. *A oleira ciumenta*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense. Trabalho original publicado em 1985. 1986.
6. Lévi-Strauss, C. “O cru e o cozido”. In: *Mitológicas*. Vol. 1. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosacnaify. Trabalho original publicado em 1964. 1991.
7. Freud, S. “Interpretação dos sonhos”. In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 4/5). Rio de Janeiro: Editora Imago. Trabalho original publicado em 1990-1901. 1974.
8. Lévi-Strauss, C. “Entrevista a Raymond Bellour”. In: *Elogio de la antropología*. Buenos Aires: Ediciones Caldeón. 1975.
9. Freud, S. *Correspondência completa de S. Freud para W. Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, p.52. 1940.
10. Lévi-Strauss, C. *De près et de loin*. Paris: Éditions Odile Jacob. 1988.
11. Huot, H. *Do sujeito à imagem: uma história do olho em Freud*. São Paulo: Escuta. 1991.

DO PRETO, DO BRANCO E DO AMARELO: SOBRE O MITO NACIONAL DE UM BRASIL (BEM) MESTIÇADO

Líliá Moritz Schwarcz

INTRODUÇÃO: NAS TRAMAS DO MITO RACIAL Se existe alguma especificidade na antropologia, ela reside no fato de se pensar e reconhecer com uma disciplina da alteridade, ou como quer Merleau Ponty “uma maneira de pensar quando o objeto é outro e que exige a nossa própria transformação”(1). Ou seja, se nos fiarmos na noção de alteridade, na perspectiva expressa por Rousseau em *O contrato social*, alteridade significaria a capacidade de nos identificarmos com o “outro” de tal maneira, que passamos a estranhar a nós mesmos, em nossos valores e concepções mais fundamentais. Esse movimento de aproximação e de estranhamento faria parte fundante dessa *episthème* a qual, nas palavras de Claude Lévi-Strauss, sempre se definiu como uma ciência do outro; do olhar *sobre* o nativo, e *com* o nativo. Vale lembrar, também, que a disciplina pode se voltar não só para o “outro mais outro”, como se debruçar sobre nós mesmos, acerca de nossas “filosofias” mais arraigadas.

Dizem que talvez o que mais definiria nossa sociedade ocidental, é que somos “um povo com história”. Ou melhor, não há povo sem história; isso se tomarmos o conceito de história como sinônimo para temporalidade. Não existe sociedade que não pense em categorias como tempo e espaço, a despeito das concepções serem profundamente diversas. Nos termos de Durkheim, estaríamos lidando com uma “categoria básica do entendimento”: não há sociedade que não a tenha, mas cada cultura a realiza empiricamente de forma particular e diversa (2). Assim sendo, nossa especificidade estaria mais no grau e na escala que a história toma entre nós, sendo parte fundamental dos discursos oficiais e nacional. Além do mais, se há povos que pensam o tempo de maneira sincrônica, ou mesmo espiralada, já nós usamos noções como cronologia, seriação e continuidade. Nossa história é sempre datada e, de alguma maneira, evolutiva. Mais ainda, ela parece central na conformação de discursos de identidade e de nacionalidade. É ainda uma vez Lévi-Strauss quem afirma que a história seria a “nossa grande narrativa social”, ou a nossa ideologia política. Diz ele: “Nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a história”.

Como se pode notar, e parafraseando o famoso dito de Lévi-Strauss para o mito, a história parece mesmo “boa para pensar”. Assim como se estudam parentescos, rituais, simbologias, também a história permite prever como a humanidade é uma – universal – em suas estruturas mais básicas, mas varia em suas manifestações. A história cumpriria para nós o mesmo papel que os mitos, para outras sociedades: corresponde a uma espécie de cantilena sobre a origem, narrada pelo grupo, coalhada de tradição que, em nosso caso, começou oral e depois passou a escrita. Por outro lado, assim como os mitos, também a história, sua sucessão e constante reescrita

remetem a contradições básicas e por definição insolúveis. Isto é, na perspectiva estrutural de Lévi-Strauss, a causa de um mito é sempre uma contradição, e por isso ele cresce em espiral, a partir de suas inúmeras versões. Por isso, também, é preciso “levar a sério os mitos”, assim como levar a sério a história, e não descartá-los rapidamente.

Todo esse longo introito visa apenas anunciar uma proposta: “é preciso cuidar e atentar para nossos mitos”. E se esses são muitos, sugiro tratar de um deles, em particular. Por isso selecionei um mito fundador entre outros tantos: nosso “mito das três raças mestiçadas”. Ora três tristes raças (numa paródia com o romance de Cabrera Infante – *Três tristes tigres*), ora três alegres raças... O fato é que raça “sempre deu o que falar”, para o bem e para o mal, como os mitos cujas versões parecem dialogar entre si.

Preto, branco e amarelo não são, porém, apenas cores. Ao contrário, são “relação”. Além do mais, e como bem mostrou Victor Turner, em *Floresta de símbolos*, há elementos essenciais a serem retirados da releitura das cores. Diz ele que seriam símbolos primordiais produzidos pelo homem, a representar produtos do corpo humano cuja produção está associada à emoção. Por outro lado, a essas experiências corporais corresponde uma percepção de poder, ou ao menos uma classificação de rótulo cromático. Afirma ainda que as cores representam experiências físicas intensificadas, assim como proporcionam uma espécie de classificação e nominação primordial da realidade. Cores são, pois, sínteses e condensações das mais poderosas (4) e gostaria de destacar o quanto se produz em cima dessas classificações.

Por suposto não temos espaço para refazer toda essa história das cores, em nosso país. Afinal, desde os primeiros relatos seiscentistas, o Brasil foi elevado a partir de sua grande natureza, enquanto seus nativos eram considerados pouco confiáveis. “Homens sem fé, sem lei e sem rei” foi a definição certa de Gandavo, viajante lusitano que levantava uma primeira suspensão por sobre “as gentes” dessa América portuguesa. E o que dizer do primeiro concurso sobre “Como escrever a história do Brasil” realizado em 1845? Nesse caso, ao invés da versão negativa ou apreensiva, venceu o “otimismo” do naturalista bávaro M. Von Martius, que se utilizou da metáfora de um rio composto por vários afluentes: um branco mais caudaloso; um indígena menos profundo, e um negro “quase um riacho”. De lá para cá muitas versões se sobrepuseram, algumas mais negativas, outras francamente positivas. O Brasil de finais do XIX parecia condenado ao fracasso, tal a carga pessimista que recaía sobre a ideia de miscigenação. Segundo as teorias raciais deterministas, em grande voga naquele contexto, não haveria futuro para um país de “raças cruzadas como o nosso”, e definitivamente “degenerado”. Mas as políticas de eugenia, esterilização e um quase *apartheid* social dariam lugar a novos mitos, como o criado nos anos 1930, por Gilberto Freyre, mas também Donald Pierson e Arthur Ramos, entre tantos outros. Nesse caso, em vez de veneno seríamos o remédio, para um mundo em guerra e marcado por divisões de classe, origem e cor. O “mito da democracia racial” forjado nesse momento, e amplamente amparado pelo governo Vargas, se colaria à nossa representação nacional tal qual tatuagem, fazendo da aparência física uma questão de caráter e padrão cultural. Se hoje andamos longe dessa última visão; se de há muito tem se discutido e mostrado o racismo vigente entre

nós, o fato é que raça é ainda, e cada vez mais, um tema central em nossa agenda nacional (5).

Mas gostaria de tomar os discursos sobre raça, não como mera ideologia ou falso discurso, e mais como mitos nacionais. Nesse sentido, vale indagar sobre sua pertinência e constância na fala dos políticos, mas também dos artistas e na teoria do senso comum. Esse é ainda um país que se define pela mestiçagem, seja ela mais ou menos alentadora: moeda de enaltecimento ou categoria de acusação. Vamos, portanto, nos concentrar em alguns episódios pontuais, entendendo-os como “versões” de um mito que continua a produzir variações entre nós. Mais ainda, pretendo me fiar na máxima de Durkheim que mostrou como “a soma dos indivíduos não é igual a sociedade”. A lógica do social, do coletivo, funda categorias presentes nos indivíduos, mas não reduzidas a eles. Penso nos casos como exemplos de posturas e tendências mais amplas, e menos na psicologia de cada um. Talvez nessa esquina, a antropologia, a despeito de trabalhar com categorias nativas, pense menos no indivíduo, e mais em estruturas mais amplas e que não cabem reunidas numa só *persona*. Sem ter a intenção de fazer um grande balanço, pretendo apenas iluminar certos cenários, e com eles recuperar com quantas versões se potencializa um mito.

CENA 1: RAÇA COMO COR E NEGOCIAÇÃO Saint Hilaire, viajante francês que esteve no Brasil entre 1816 e 1819, narrou uma cena que de alguma maneira faz sentido até os nossos dias. Enquanto andava pelo interior de Minas Gerais, deparou-se com uma pequena tropa. Rapidamente, perguntou ao soldado mais próximo onde estava o chefe, ao que o subalterno apontou uma figura em meio aos demais. O francês então reagiu: “Seria aquele negro?”. E o soldado prontamente obsteu: “ele não é negro, pois se fosse não seria chefe”. Também o inglês Henry Koster, que esteve no Brasil em 1809, comenta sua surpresa ao encontrar pela primeira vez um soldado de exército, negro. Mais uma vez, a resposta que recebeu foi reveladora: na opinião das testemunhas não se tratava de um negro, mas sim de um “oficial” (6). Parecido é o depoimento de Rugendas, em sua *Viagem pitoresca através do Brasil*: “Seria fácil citar numerosos exemplos de homens que ocupam os cargos mais elevados e que se contam entre os mais hábeis funcionários, embora em seu aspecto exterior revelem, indiscutivelmente, a ascendência índia ou africana ...”. Quando perguntou a um mulato sobre a cor mulata de um determinado capitão-mor, obteve a resposta. “Era, mas já não é”. E como o estrangeiro desejasse uma explicação para tão singular metamorfose, o mulato acrescentou: “Pois, senhor, capitão-mor pode ser mulato?” (7).

Ficou famoso o caso de uma professora de filosofia da USP, que respondendo ao censo disse que sua cor era negra. Foi, então, prontamente contrariada pelo seu entrevistador que reagiu: “– ora, muito bem a senhora é professora universitária ou muito bem é negra. Os dois juntos... não pode ser!”. Dizem que no Brasil a riqueza embranquece, assim como o poder e a ascensão na hierarquia social. Essa história seria muito repetida, com os inúmeros casos de políticos branqueados

em suas fotos, vestes e atos; jogadores de futebol que se entendem mais claros conforme sobem nos holofotes ou meros populares. Ronaldinho, conhecido jogador de futebol, quando indagado sobre sua cor reagiu: “Quero crer que sou negro”. E logo seu pai brincou com o titubeio do filho com a expressão: “– Larga de ser besta, Ronaldinho”.

Todos sabem que “casar bem” em geral significa contrair matrimônio com alguém mais branco, e não necessariamente mais rico. Assim como “nascido feio”, pode representar, neste país dos casamentos mistos, vir ao mundo mais escuro que os demais irmãos. “Raça social” é a expressão encontrada por Vale e Silva para explicar esse uso travesso da cor e para entender o “efeito branqueamento” existente no Brasil (8). Isto é, as discrepâncias entre cor atribuída e cor autopercebida estariam relacionadas com a própria situação socioeconômica dos indivíduos. No país dos tons e dos critérios fluidos, a cor é um critério de classificação, variando em função do local, da hora e, sobretudo, da condição.

É por esse motivo, ainda, que os dados estatísticos provenientes do censo, no que se refere à raça surjam quase irreais ou dificilmente interpretados. No último censo, por exemplo, mencionava-se que apenas 6% da população brasileira era negra, apesar de toda a evidência em contrário. Por sinal, é sempre bom lembrar que nosso censo usa apenas cinco cores como critério de definição, e dentre elas se encontra o “pardo”; que funciona como uma espécie de coringa da classificação: nunca uma autodenominação, sempre um atributo externo. Ninguém se define como pardo; apenas recebe tal definição. Foi Ferréz, esse grande escritor que se define como sendo da periferia, que certa vez disse que “de noite, na favela, até japonês é preto ou pardo”. Para além da piada, ele se referia à extrema manipulação das cores vigente entre nós, e sua condicionante social.

Introduzia também uma variante ao provérbio – “de noite todos os gatos são pardos”; expressão de difícil compreensão, mas que pode muito bem ser explicada como mais um golpe da “ideologia do senso comum”. A noite, ninguém sabe ou determina nada.

CENA 2: QUANDO EU ERA NEGRO... Acabo de realizar uma entrevista com um conhecido dentista negro em Poços de Caldas. Ele sabia que o motivo da minha visita era entrevistá-lo sobre sua experiência racial. Nada era segredo ou jogo de dissimulação, de parte a parte. O dentista, que com seus sessenta e muitos anos de idade já tinha cabelos brancos e devidamente penteados junto à cabeça, me recebeu com um charuto nas mãos e me explicou que fazia parte do Rotary Club local. Até aí, tudo estava bem, e absolutamente conforme o modelo que haviam me passado. Foi então que ele se virou e desabafou: “Minha filha, quando eu era negro, minha situação era bem difícil!”.

O que significa ser negro no passado e não ser mais no presente? Longe de condenar o nosso dentista, ou rir de sua fala, penso que ela merece reflexão. Ela exprime uma concepção da cor, tal qual experiência social, e das mais sofridas. Ou seja, ter certeza da cor negra é compactuar da evidência da exclusão social. É ter certeza da discriminação e sofrer, cotidianamente, com ela. Significa ser barra-

A LÓGICA DO SOCIAL, DO COLETIVO, FUNDA CATEGORIAS PRESENTES NOS INDIVÍDUOS, MAS NÃO REDUZIDAS A ELES.

do em certos locais, ter o carro inspecionado, ser obrigado a mostrar documentos com frequência maior que os demais e assim vamos. Portanto, não há nada de engraçado na frase. Há, antes de mais nada, o orgulho da ascensão social e de uma certa superação do preconceito, ao menos a nível individual. Raça aparece aqui como um marcador social de diferença, mas associado a outro marcador: classe social. É da combinação entre eles que resulta a posição de nosso dentista, que relegou sua origem (e a cor), e destacou sua profissão e a inserção social que adquiriu a partir dela. Trocar de pele, nesse caso, significa assumir uma outra situação social e o manejo dos códigos e símbolos existentes nessa sociedade.

Marcadores seriam, assim, repertórios de categorias ambivalentes e, como bem concluiu Homi Bhabha, se a fixidez é um signo da diferença cultural histórica e racial no discurso do colonialismo, estamos, no caso brasileiro, diante de múltiplos significados em uma combinatória de termos que apontam para novas formas de construção de alteridades (9). No entanto, na mesma medida em que traduzem hierarquias sociais, tais marcadores repõe ambivalências, próprias ao contexto e à manipulação dos indivíduos que se autoclassificam. Afinal, a cor indica um lugar socialmente reconhecível e pré-estabelecido, mas passível, quiçá, de transformações quando associada a uma posição social e de classe.

O tema da cor parece, assim e por vezes, acondicionar elementos socioeconômicos, regionais e estéticos, mas também interpretativos, acusatórios ou de elevação assim como estéticos; sempre diacríticos. É só nessa perspectiva é que se pode entender como cor significa uma forma simbólica de se inserir na sociedade e de agenciar marcadores disponíveis. Nesse caso, a operação resultou no ocultamento da cor. Em outras, porém, vemos o oposto: é possível redescobrir a própria pele.

CENA 3: VIREI NEGRO Mas não se quer passar a impressão que se negocia cor em uma só direção: sempre para o mais branco. Tal constatação poderia até se mostrar certa, se parássemos nossa conversa em finais do XIX. Já o momento atual tem acenado com várias possibilidades de agenciar a cor, em sentido oposto: para o mais negro. O famoso *black is beautiful*; as novas agendas políticas tem balançado as expectativas de cor, no sentido de acenar para novos cenários. Se o movimento de branqueamento é mais antigo, e tem até nome, o de “empretecimento” tem ganhado novo vigor.

Mas mesmo se retornarmos na história, é possível verificar como em finais do XIX e começos do XX, momento marcado por tantas guinadas como a Abolição da escravidão e a Proclamação da República, esse tema não era de somenos importância. Por sinal, não poucas vezes indivíduos de origem escrava se percebem negros “bem no meio do caminho”. Estou pensando em trajetórias individuais, como as de Edson Carneiro, Lima Barreto ou André Rebouças, que iluminam um movimento mais geral, próprio a um grupo de famílias negras que durante o Império conheceu certa ascendência social e cultural e sofreu com as políticas de exclusivismo praticadas durante a Primeira República. Ou seja, é possível dizer que a Abolição “aboliu” também todo um sistema complexo de mecanismos sociais de “distinção” próprios e necessários a uma sociedade estamental

(10). Isso não significa que havia maior mobilidade para negros durante o Segundo Reinado. O que defendo é que a própria “natureza” da escravidão previa a mobilidade social e no limite a alforria. No entanto – detalhe crucial – apenas para indivíduos; não para um grupo, por exemplo.

Até então, tal mobilidade positiva reforçava mais que negava a estrutura de estratificação social. Já nesses casos, e nesse momento de inícios do XX, a história seria outra e a República inaugurava uma igualdade cidadã, mas também um modelo classista que igualava, sob a rubrica de “libertos”, experiências sociais muito distintas.

Quer me parecer, ainda, que esse grupo era bem mais numeroso do que imaginamos à primeira vista. Isto é, nessa sociedade estamental e, portanto, sem classes, cujo prestígio vinha do capital cultural e social acumulado, novos projetos de elevação social e distinção foram se destacando. Com a República, porém, a instabilidade das posições numa ordem social em mudança, que passa a usar outros critérios de classificação faz *tábula rasa* das distinções cultivadas a partir do antigo regime.

Por outro lado, o critério racial surgiria com força em finais do XIX, e como mostra Leo Spitzer, criaria novas formas de estratificação. Pautados numa “outra natureza”, porque biológica, esses novos conceitos pediam sempre reação (11). Ora tornar-se mais branco; ora reafirmar a cor e a própria raça eram medidas urgentes, nesse contexto de manipulações variadas. Os Rebouças diluíram, de alguma maneira, sua cor. O engenheiro André, apenas quando foi aos EUA e notou que as portas de hotéis e restaurantes estavam literalmente fechadas é que passou a refletir sobre sua origem e sua cor de pele. Lima Barreto, por outro lado, tratou de acentuar sua cor, sempre que pode: chamou sua casa de “Vila Quilombo” e dizia estar escrevendo um “Germinal negro” com o romance *Clara dos Anjos* e uma história da escravidão. Theodoro Sampaio fez-se geógrafo do Estado, mas lamentou uma vida feita de infortúnios pessoais e pequenas demonstrações do preconceito durante a vida toda. “Virou negro” no final de sua carreira; assim como Isaías Caminha, personagem de Lima Barreto, que se sentiu negro a meio caminho da cidade. “O trem parara e eu abstinha-me de saltar. Uma vez, porém, o fiz; não sei mesmo em que estação. Tive fome e dirigi-me ao pequeno balcão onde havia café e bolos. Encontravam-se lá muitos passageiros. Servi-me e dei uma pequena nota a pagar. Como se demorassem em trazer-me o troco reclamei: ‘Oh! Fez o caixa indignado e em tom desabrido. Que pressa tem você?! Aqui não se rouba, fique sabendo!’ Ao mesmo tempo, a meu lado, um rapazola alourado, reclamava o dele, que lhe foi prazenteiramente entregue. O contraste feriu-me, e com os olhares que os presentes me lançaram, mais cresceu a minha indignação. Curti, durante segundos, uma raiva muda, e por pouco ela não rebentou em pranto. Trôpego e tonto, embarquei e tentei decifrar a razão da diferença dos dois tratamentos. Não atinei, em vão passei em revista a minha roupa e a minha pessoa... Os meus dezenove anos eram sadios e poupados, e o meu corpo regularmente talhado (...). Por que seria então, Meu Deus?”

Caso semelhante, mas invertido, seria o de Edison Carneiro, que transformou-se no “nativo para assuntos negros” de sua geração rebelde e baiana, mas, de alguma maneira, não assumiu sua própria

cor; só muito mais tarde quando se achava longe de seu grupo, e já no Rio de Janeiro. Foi ele quem introduziu Jorge Amado, Arthur Ramos e Ruth Landes no mundo do povo de santo. Encontrou seu lugar como especialista em “assuntos negros”, e, enquanto pode, negociou a cor, como um marcador social a seu favor. Ao mesmo tempo em que Salvador se transformava, nos anos 1930, no lugar, por excelência para a realização desse tipo de estudo; já Carneiro encontrava para si um lugar ao sol. Nessas ocasiões não era negro, e se diferenciava, inclusive, deles. Achava, por sinal, que os africanos não haviam progredido ou “absorvido” a “cultura superior do branco”. E não é fato desimportante ter sido Ruth Landes, a pesquisadora norte-americana e colega afetiva de Carneiro, quem mencionou esse interdito do pesquisador, em relação à sua própria cor. Dizia ela que Carneiro “não ligava a raça a assuntos pessoais ou sociais”. Dizia mais: que certa vez teria lhe aconselhado não viajar para o sul dos EUA, e que a reação de Edison fora de absoluta perplexidade. Quando a antropóloga explicou que “eles o incomodariam com o pretexto da sua cor”, o rosto do etnólogo se “contorceu como se eu o tivesse chicoteado sobre os olhos. Pensei, agoniada, que um americano não devia ter de fazer tais coisas a outros seres humanos” (12). Com certeza Carneiro agenciava uma série de marcadores sociais à sua disposição. Para Ruth ele atuava como um especialista em temas do negro (e era negro); para o povo de santo era um “estudioso, um aristocrata”, já que intelectual e jornalista. Para o antropólogo Arthur Ramos era um “nativo” (uma espécie de facilitador da etnografia). E para Jorge Amado, o colega mais pobre, e “do candomblé”. Já Edison, usava a cor como trunfo teórico e profissional, mas nunca deixou de manter grande distância entre “eles” e “ele próprio”, como mostra Gustavo Rossi. O fato é que, apesar de fazer parte da sociedade baiana e de certos estratos médios ascendentes durante o Império, os Souza Carneiro não estavam imunes à violência simbólica e ao jogo de estereótipos por lá praticados. Processos que implicavam em discriminação, intimidação, e acumamento social não seriam estranhos a Edison, que vivenciou a falência econômica do pai, e diferentes processos de apadrinhamento que ajudaram a evitar uma tragédia familiar anunciada.

Por conta das posições que acumularam no interior de um certo grupo social mais prestigiado, pode-se imaginar que os Carneiro dificilmente seriam considerados “negros”. Afinal, negros eram ou os “bárbaros africanos” que praticavam rituais religiosos; ou trabalhadores braçais e manuais; incultos e apartados dos ganhos educacionais. Entretanto, a família, por mais que tivesse uma formação educacional e um convívio social distinto, não escaparia, em inícios do século XX, do processo de rebaixamento social comum a uma série de outros segmentos negros espalhados pelo país; situação que seria vivenciada por Edison de maneira das mais ambivalentes. De um lado, Edison segurava tenazmente seu lugar de “não negro”, mantendo sempre distância de tudo o que o vinculasse diretamente a esse mundo: estudava essas manifestações, mas, com certeza, não era “um deles”. Nesses momentos apegava-se à sua “ciência” e aos ganhos que sua formação educacional lhe promovia. De outro, sempre fez da questão negra seu espaço de trabalho e de atuação.

Fazendo uso de um aprendizado de longo tempo, os Souza Carneiro, os Rebouças e tantos outros, procuraram agir, atuar e agenciar-se simbolicamente. Para tanto, investiram em distinções – profissionais, culturais pessoais e sociais –, e colocaram a raça “entre parênteses”, como bem mostra Luiz Rossi (13). Nosso personagem, como tantos outros, sofreu com as armadilhas da confusão racial e social de um lado, e com os processos de pressão social de outro; na mesma medida em que se valeu dos lucros simbólicos conquistados como especialista no nascente campo de estudos afro-brasileiros. Negro ou não era uma questão de relação e circunstância. Estudava o negro para, de alguma maneira, não ter que se estudar.

CENA 4: HOJE SIM, ONTEM NÃO, AMANHÃ TALVEZ Mas não espero com isso ter convencido que assumir posições sociais, determinar marcadores raciais é operação “sem volta”, consciente e sem retorno. Ao contrário, não são poucos os exemplos que mostram as idas e voltas pessoais, no que se refere à essa difícil delimitação da raça e da cor. Os exemplos são inúmeros e, mais uma vez, com o risco assumido de simplificar, selecionei um. Todo mito, como vimos, tem versões, mas algumas servem como referência. Nesse caso pretendo tratar de um jogo de futebol que ocorre na favela de Heliópolis faz alguns anos e que recebeu o sugestivo nome de Pretos X Brancos. Esse é um jogo ... mas muito mais que um jogo.

Clifford Geertz, em ensaio clássico sobre a briga na rinha de galos em Bali, mostrou como o jogo servia como porta de entrada dessa sociedade e revelava, entre outros, de que maneira um ritual condensa, amplifica e muitas vezes cria elementos reveladores do local em que se insere (14). O fenômeno que se pretende aqui analisar, não pode ser considerado nem “nacional”, como a briga de galos em Bali, e muito menos ilegal. Também não se fazem apostas nesse jogo conhecido como “Pretos contra Brancos”. Mas há paralelos a explorar. Também no exemplo brasileiro, “ser caçoado é ser aceito” (15), e a graça aparece na piada, que só provoca o riso nesse contexto delimitado: nos vocábulos e nas expressões que reaparecem a cada ano e no mesmo lugar. Fora dele, tudo pareceria “sinal de racismo”, como explicam alguns informantes. Por outro lado, da mesma maneira que os balineses, os nossos boleros também despendem muito tempo com seus favoritos: agenciam, discutem, admiram ou discordam profundamente dos jogadores selecionados para entrar na seleção daquele ano. O ritual, que ocorre só em dezembro, vai se desenrolando, porém, (fora do campo) o ano todo: no começo são as gozações e comentários daqueles que ganharam; já perto da partida trata-se de armar a equipe e esquecer (ou lembrar) do ano que passou. Estamos nos remetendo, ainda, a um ritual essencialmente masculino – assim como a rinha de galos –, em que a virilidade é jogada de maneira crescente, conforme vão se alternando as diferentes partidas da rodada. Mas falta o fundamental: é fato que não há uma cosmologia evidente jogada nessa partida, porém, também aqui somos submetidos a um jogo de classificações internas e que levam a refletir acerca das maneiras como no Brasil descrevem-se “cores tal qual marcadores”.

Nessa “pelada”, praticada há mais de 30 anos, se realizam, atualizam e alteram formas de nomeação acerca de diferentes grupos que moram na favela de Heliópolis, na grande São Paulo; mais eviden-

temente descritos a partir de suas cores, bem como da manipulação das mesmas. Ao longo de três décadas, o divertimento foi se firmando até que virou, nos termos dos moradores, “um clássico”. Foi na década de 1970 que os boleros dos mais de vinte campos de várzea espalhados pela região, hoje dominada pela maior favela da capital, começaram a se dedicar à “festa do Flor”.

O destino do jogo mistura-se com a própria história da favela, cuja fundação data desse mesmo contexto. Foi em 1971 que a prefeitura de São Paulo transferiu, provisoriamente, 150 famílias da Vila Prudente para uma região que ficava entre os córregos da Independência e do Sacomão, na Zona Sul da cidade. Em 1978, um novo alojamento provisório foi criado, agora com 60 famílias removidas da favela Vergueiro. O fato é que tal “improvisado” resultou na maior favela de São Paulo (a segunda maior do Brasil e da América Latina), que conta atualmente com 100 mil habitantes (segundo dados do IBGE), sendo 49% de sua população composta por crianças e adolescentes, na faixa de 0 a 21 anos. O complexo Heliópolis/ São João Clímaco ocupa hoje cerca de 1 milhão de metros quadrados, entre o bairro do Ipiranga e de São Caetano do Sul. “A cidade sol”, conta, entretanto, com problemas estruturais sérios: 40% das casas não tem esgoto, mais de 60% das ruas não são asfaltadas, mais de 250 famílias moram em barracos insalubres e inseguros.

Contudo, se as carências infraestruturais continuam evidentes, a favela é uma das mais organizadas, no que se refere à luta por melhores condições de vida para seus moradores (16). E, nesse sentido, o jogo “Pretos contra Brancos” representa uma, das muitas atividades empreendidas no local (17). E junto com o crescimento da favela, foram se formando as torcidas cativas, vestidas de preto ou de branco; verdadeiros sinaleiros a delimitar um jogo de cores. A prática é feita de muita festa, churrasco e cerveja, enquanto se aguarda a sequência de quatro jogos. O primeiro jogo, denominado “Sucatão” (numa referência à idade média de seus jogadores), é composto pelos veteranos. Aí estão os fundadores do jogo e da prática, mas que não aguentam correr por muito tempo. Depois deles, é a vez de o “Veterano”, que é formado por jogadores de meia idade, atuar. Aqui a bola corre um pouco mais solta, e os jogadores desse “clássico” orgulham-se de ficar muito mais perto da bola. Os mais jovens dividem-se nas duas pelepas finais: os reservas participam do primeiro quadro e depois entram os profissionais; o “quadro principal”. Essa é a partida mais importante do dia.

O grande evento de várzea acontece no aguardado domingo anterior ao Natal e no campo impera a “gozação racial”. Como diz o senhor Zé Lauro Pereira, 62 anos, 30 de jogo e diretor do Flor de São João Clímaco: “Os caras tiram sarro mesmo”. Conta o diretor (que se define como branco): que “até caixa de banana já trouxeram para jogar nos pretos, mas que problema não existe porque, no campo e fora dele, são todos amigos”. Tudo se passa como se existisse uma fronteira imaginária clara entre esferas públicas e privadas: dentro do jogo não há racismo; fora dele não há o que discutir. Outro personagem importante do local, líder da esquadra dos pretos, também

reitera que: “em dia de Pretos contra Brancos escuto muita coisa que, se fosse num dia normal, ia dar problema”.

O evento pode ser entendido como o resultado de um amplo debate em que se discutem agilidades em campo, mas também as cores (raças e origens) dos jogadores. Por sinal, o caráter pragmático da decisão de montar uma equipe boa e competitiva, condiciona bastante a indicação final da cor dos jogadores. Mas não é só: “Pretos contra Brancos” parece, nesse sentido, um laboratório do uso alargado que a cor tem ganhado no Brasil. Longe da definição biológica e do modelo do *one drop rule* – mais própria ao contexto norte-americano –, no Brasil parecemos conviver com a “descrição e a nomeação das cores”. Praticamos, como afirmou Oracy Nogueira, um preconceito de “marca” e não de “origem”, e as definições mais lembram um gradiente flexível (18). Ou seja, nos marcadores vigentes operam muito mais critérios externos de definição – como traços do fenótipo –, do que as denominadas determinações biológicas.

Por isso mesmo, muitas vezes no Brasil, o conceito de raça é substituído pela noção de cor e os termos ficam, de certa maneira, mais escorregadios e porosos. Não por acaso, os jogadores da favela de Heliópolis, quando realizam o clássico “Preto contra Branco”,

refazem o velho modelo: formalmente são “onze esportistas de pele preta contra onze de pele branca”; no entanto, “na prática a teoria é outra”. Os nomes misturam-se, assim como se mesclam cores e definições. A cada ano os jogadores podem redefinir seu time, assim como passam em revista a sua cor, ou se atribuem os mais diferentes nomes: verde, melado, café com leite, lâmpada, queimado de sol...

O jogo da favela de Heliópolis é um bom pretexto para entender a discrepância anotada, por vários autores, entre a classificação do censo, e os

resultados, por exemplo, da *Pesquisa nacional por amostra de domicílios* (Pnad), realizada em 1976. Diferente do censo, quando a cor é atribuída pelo pesquisador, nesse caso os brasileiros usaram 136 cores diferentes para se autodefinir, reveladoras de uma verdadeira “aquela do Brasil”. A pesquisa parece ter gerado reações que variam da resposta positiva e direta, até a visão mais negativa ou mesmo, e tão somente, um certo tom de jocoso. Não pretendo esgotar as potencialidades desta lista, mas o que se pode dizer é que ela permite entender padrões de nomeação; a riqueza da representação com relação à cor e, por outro lado, como é problemática sua definição no Brasil (19). Como qualquer classificação essa listagem guarda seus próprios critérios e permite várias formas de ordenação. Enquanto certos termos recuperam as categorias tradicionais do censo; outros lhe escapam totalmente. Primeiramente, percebe-se a existência de uma espécie de arco-íris nacional, na auto definição dos entrevistados, que se dizem: verdes, roxos, cor de burro quando fuge, cor de rosa, cor de ouro, laranja, chocolate, café com leite, encerada, enxofrada... ou até azul marinho. Parece haver uma preocupação em descrever a cor, da forma mais precisa possível. “Amarela, verde, azul e azul-marinho, branca, bem-branca ou branca-suja, café ou café com leite, chocolate, laranja, lilás, encerada, marrom, rosa e vermelha” são definições

**MUITAS VEZES
NO BRASIL,
O CONCEITO
DE RAÇA É
SUBSTITUÍDO
PELA NOÇÃO
DE COR**

que buscam reproduzir, quase que didaticamente, a coloração; numa clara demonstração de que no Brasil raça é mesmo uma questão de *marca* (20). Ou melhor, no país o critério fundamental é acima de tudo estético: pouco se menciona a *origem*. A não ser no caso de “polaco” e “baiano”, a descendência não é sequer mencionada, isso para não insistir no claro branqueamento geral presente nas definições. Chamam atenção, também, os nomes no diminutivo e no aumentativo: “branquinha, bugrezinha-escura, loirinha e morenã”. Nesse caso, a delimitação revela a reprodução de estereótipos com relação à sexualidade negra, feminina ou masculina: o diminutivo para as mulheres, o aumentativo para os homens. Outros termos demonstram, ainda, como está presente uma certa valorização da pureza associada ao branco e a seus fenótipos. A cor do cabelo, por exemplo, passa a definir o entrevistado quando termos como castanha, ou loira e loiro são acionados. Sobretudo o “loiro” (que se refere “àquele que é mais claro”) aparece destacado como um nome que se afasta da descrição física e aproxima-se de uma idealização. Numa sociedade mestiça, esse tipo de atributo é mesmo um valor social, e no nosso jogo de Heliópolis, por exemplo, os “loiros” são os únicos que não podem fazer parte do time dos “pretos”. Como se diz por lá: “se o cabelo balançar, aí não dá mesmo para jogar para os pretos”.

Há também nessa lista uma série de denominações, “miscigenação, esbranquecimento, mista” que indicam de que maneira a imagem de uma nação mestiça e branqueada tornou-se um grande senso comum. Além disso, a quantidade de variações em torno do termo branca (onze termos diferentes: “branca, branca-avermelhada, branca-melada, branca-morena, branca-pálida, branca-queimada, branca-sardenta, branca-suja, branquiça, branquinha”) demonstra de forma definitiva como, mais do que uma cor, essa é quase uma aspiração social, sobretudo em determinadas situações.

Só mesmo o termo moreno ganha do branco, no que se refere ao número de variações. Dezesete diferentes definições adicionam ao termo, já em si impreciso, novos atributos que acentuam e por vezes desfocam a cor. Morena, morena-bem-chegada, morena-bronzeada, morena-canelada, morena-castanha, Morena-clara, morena-cor-de-canela são exemplos de como se pode descrever a imprecisão de uma classificação já em si subjetiva. Se o “moreno” já não é uma cor determinada, o que dizer das qualificações que procuram definir esse termo, por si só, tão escorregadio. As cores assim descritas parecem se referir a maneiras de “evitar” o preto, dessa maneira atenuado por outras cores que cumprem o papel de intermediárias.

Mas voltemos ao nosso caso, em que os termos parecem definir-se por dicotomia e oposição. Em primeiro lugar, o uso do aumentativo definitivamente se firmou. Por sinal, o time dos pretos tem adotado o nome “negão”, como forma de “autoelevação e estima” (21). Além do mais, em Heliópolis, definições como café com leite, mulato claro ou chegado, sorvete, chá verde... explicitam como se negocia e brinca com a cor e com a ideia de ser preto. Afinal, só os “morenos”, uma espécie de intermediários na coloração, podem se dar ao luxo de variar de time. Eles fazem parte de uma zona de fronteira, que lhes dá o passe para qualquer uma das equipes.

Existe outro dado ainda mais paradoxal; presente na lista da Pnad e em nosso grupo de análise: muitos dos entrevistados reve-

lam acreditar que raça é uma situação passageira; uma circunstância. “Queimada de praia, queimada de sol, tostada...” são definições da Pnad, que sinalizam como no Brasil, muitas vezes, não se é alguma coisa, mas se *está*. Ou seja, imagina-se que a cor é variável e que, como tal, pode ser tão fluida como as relações sociais e os nomes. Tal qual a pelada de Heliópolis, a não ser por raras exceções, qualquer um (menos os loiros, repito) pode mudar de time; até porque no país, ser branco e ser negro é também uma questão de momento.

Exemplo emblemático é do “Preguinho” (22). Capitão do quadro principal no ano de 2004, passou muitos anos jogando para cada um dos lados. Filho de pai (que se diz alemão – pois alemão no Brasil pode não ser um dado de origem, mas de inserção social; um apelido – e de mãe negra, Preguinho vira de time como quem troca de meia. “Alguns nascem com o privilégio de poder escolher de que lado vão jogar”, esclarece o Zé Lauro, uma espécie de autoridade local. Diz mais: “esse debate sempre existiu. Vira e mexe alguém grita: Olha lá, tem um branco jogando um ano para cada lado –, mas isso não importa; é da regra”. O fato é que apesar do pai de Preguinho discordar, ultimamente ele só joga para os pretos e diz que é assim mesmo. “Está mais para preto naquele ano”. O pai desacredita. Afirma que ele é “café com leite” ou até mesmo “mostarda”. Já o pai alega que quando pequeno seu cabelo era louro (“claro mesmo”). Alemão conta que, quando nasceu, “Preguinho passou da hora” e ficou pretinho. Mas “depois de três dias já estava da cor normal”. A mãe ri: “Você pensa que preto não faz filho branco? Quando quer faz sim”.

E os casos se multiplicam, sobretudo se prestarmos atenção para aqueles que vivem na “zona de fronteira”. Reginaldo conta que a mãe era clara (“branca não”), mas que ele virou “brasileiro da Silva”: uma nova cor. Pneu (que segredou não gostar do seu apelido “porque marca demais”) comenta que “preto tem que jogar para preto, mas que ele mesmo é camaleão”. Marcelo arriscou que sua cor é “morena”, mas que os outros explicam que “moreno não é cor não; é da hora”. Por isso mesmo, joga em um ou em outro time. A mãe de Marcelo, que se define negra, fala que o filho é “queimado de sol” e já o pai afirma que “Marcelo saiu preto mesmo. O que se há de fazer!”; conclui. Como se vê, as cores são manipuladas como se dependessem de uma lente de correção: variam no olho de quem vê e são relativas até à hora do sol.

O problema não se resume, assim, aos nomes e cores. O dado mais notável é a dependência contextual e posicional de sua aplicação. A identificação e a escolha transformam-se, dessa maneira, numa questão relacional: varia de indivíduo para indivíduo, depende do lugar, do tempo, e do próprio observador; mas são sempre diacríticas. Quanto mais claro aquele que pergunta, mais “escura” pode ser a resposta e vice-versa. O mesmo entrevistado alterou sua formulação tendo em mente a pessoa, a cor e a posição social, que fez a questão. Quando o entrevistador era negro, e da própria favela, Marcelo ficou mais branco. Quando eu fazia a pergunta, Preguinho se dizia mais preto. Trata-se, assim, de um certo “uso social” da cor.

Essa miríade de termos, e sua aplicação flexível, demonstram um certo “cálculo racial brasileiro”. O mais importante a reter não é só a multiplicidade, mas a subjetividade e a dependência contextual de sua aplicação (23). A resposta dependerá, da pessoa, do lugar

(como vimos), mas também, do contexto em que o entrevistado se encontra. Tal maleabilidade permite um jogo de termos dentro de um leque possível e disponível. No bar (com os amigos “brancos”) Marcelo se dizia mulato. No jogo virou preto. Diante de nós, café com leite... Percebe-se, pois como nossos boleiros manejam marcadores simbólicos disponíveis, de forma a agenciar constrangimentos sociais e possibilidades deixadas por certas indeterminações na classificação.

Entretanto, não há como deixar passar que, mais recentemente, o tema tem sido agitado, sobretudo a partir de uma nova agenda mais atenta às desigualdades sociais. De toda maneira, tal radicalização não inibe o jogo que rola dentro do campo, mas fora dele também. No dia a dia, nossos informantes agenciam tais categorias, que são antes relações que emergem nas confrontações das maneiras empíricas de operar e atualizar sistemas de classificação social.

Eles funcionam, assim, e conforme mostrou Pina Cabral para o caso de Macau, como dinâmicas relacionais, “identidades continuadas”. São marcas de relações e sinalizadores emocionais (24). Como diz Geertz, “as sociedades, tal como as vidas, contêm as suas próprias interpretações” e quem sabe a cor seja uma maneira de nomear a nossa. Cor surge, assim, a um só tempo, como agência de integração, mas também como forma de distinção.

PARA TERMINAR: “DA COR DO MORENO” Estava para finalizar este artigo, quando recebi um telefonema de um jornalista da *Folha de S. Paulo*, que me indagava sobre a nova pesquisa feita pelo IBGE em seis estados da União: Amazonas, Paraíba, São Paulo, Rio Grande do Sul, Mato Grosso e Distrito Federal (25). A enquete mostra que o brasileiro resiste mais, ao definir a sua cor ou raça, aos termos preto e pardo, usados pelo IBGE, preferindo as opções moreno e negro. O trabalho revela também que há uma discrepância entre a classificação feita pelos pesquisadores do IBGE e a autoclassificação dos entrevistados, no que diz respeito aos termos mulato e pardo. 22% dos entrevistados se autotransformaram como morenos, mas, quando a classificação foi feita pelo entrevistador, este percentual caiu para 9%. No caso do termo pardo, 14% se autotransformaram como tal, enquanto os entrevistadores classificam 23% da população como tal. O IBGE, vale lembrar, não faz classificação de cor ou raça em suas pesquisas tradicionais. É sempre o entrevistado que se autodefine (26).

Nesse cálculo mais “nativo”, digamos assim, pardo sempre aparece como uma classificação externa; enquanto que moreno e mulato surgem como conceitos locais e socializados pelo cotidiano. São flexíveis, por certo, e permitem os jogos de manipulação que tentamos explorar neste artigo. Segundo a pesquisa, ainda, na hora de se autotransformar, os brasileiros levam em conta principalmente a cor da pele, seguido de traços físicos e da origem familiar dos antepassados. E o termo mulato, de alguma maneira, dá “conta do recado”, uma vez que é suficientemente poroso para absorver nas suas variações os diferentes marcadores aí expressos.

Interessante notar como 71% dos entrevistados afirmaram que a cor ou raça tem influência em relações de trabalho, sendo que 68% citam também a relação com a Justiça e com a polícia. Os

percentuais são mais altos entre negros (83% dizem que cor ou raça influenciam no trabalho), mas são igualmente elevados entre brancos (69%). Esses percentuais também aumentam de acordo com a escolaridade e a renda. Ou seja, quanto mais rico e escolarizado for o entrevistado, maior é a percepção de que a cor é elemento de discriminação. É isso, afinal, que mostram Lima, Rebouças e Carneiro, que “trocam de pele” quando se deparam com a discriminação da cidade grande ou da sociabilidade das altas rodas.

Outro elemento a destacar é que 96% dos entrevistados, afirmou “saber a própria cor ou raça”. As cinco categorias de classificação do IBGE (branca (49%), preta (1,4%), parda (13,6%), amarela (1,5%) e indígena (0,4%), além dos termos “morena” (21%) e “negra” (7,8%); os mais utilizadas. Dos entrevistados, 96% afirmam que conseguiriam fazer sua autotransformação no que diz respeito a cor. Comparando a classificação de cor ou raça do entrevistado, feita por ele mesmo (autotransformação), e a atribuída pelo entrevistador (heterotransformação), observou-se um nível de consistência bastante alto, com exceção para o caso da categoria “morena”, mais usada pelo entrevistado (21,7%) do que pelo entrevistador (9,3%).

Entre as dimensões de identificação oferecidas aos entrevistados, em relação à autotransformação de cor ou raça, a que mais aparece é a “cor da pele”, citada por 74% dos entrevistados. Seguem “origem familiar” (62%) e “traços físicos” (54%) mas não se mencionam os aspectos sociais, relacionais e de circunstância. Não se trata de desconfiar dos relatos, mas de se perguntar sobre como agem os indivíduos psicológicos, quando se pensam não no universo da pessoa, mas da sensibilidade social. Benedict Anderson chamou de “comunidades imaginadas” esse universo de sensibilidades partilhadas (27). Já Raimond Williams usou a expressão “estrutura de sentimentos” para dar conta dessa estrutura dada pelo social, que muitas vezes está para além do individual (28).

A experiência da exclusão é sentida individualmente, mas partilhada e percebida socialmente por um jogo de “circunstâncias” e relações dadas na própria empiria sensível. Por isso, cor vira categoria local, ou como dizia Geertz para o contexto de Bali, uma maneira interna de interpretação, um mito local.

Fazendo um paralelo com conceito retirado da obra de Manuela Carneiro da Cunha, gostaria de pensar que raça também se escreva com aspas e entre aspas: se o conceito não sobrevive mais na literatura científica da biologia, agora recuperada, a partir de categorias locais e empíricas, faz novo sentido para pensarmos como pragmaticamente ele se insere na realidade (29). Ou seja, faz muito tempo que se tem a certeza que, tomado biologicamente, o conceito de raça não passa (se muito) de estatístico e frágil em sua regularidade. No entanto, se tomarmos o uso social do conceito, veremos como ele vem sendo agenciado não só pelos grupos sociais, como no senso comum, e de uma forma geral. Assim, de nada ajuda ficarmos presos a uma definição canônica se o conceito está nas ruas e sendo negociado como discurso social; opera na sociedade e produz efeitos. Pensado dessa forma, raça (com aspas) teria novo sentido tanto quando disseminado pela teoria do senso comum (que reitera cotidianamente sua relevância como elemento a dividir e discriminar segmentos sociais), como ao ser utilizado numa agenda de inclusão social, necessária neste país marcado

por desigualdades sociais, ainda mais agravadas por políticas de cor e, porque não, de “raça” (e notem as aspas propositais).

Raças e cores no Brasil atuam como construções sociais arbitrárias, mas não aleatórias. Representam arranjos diacríticos, relacionais, posicionais, como ensina Manuela (e eu escorrego o argumento). Constituem, assim, argumento político poderoso e operante, para uma realidade política igualmente aguda. Como um dos mitos fundadores, esse Brasil mestiçado ajuda a pensar não só na “realidade empírica” desse verdadeiro suposto local, mas em sua construção social, para além das percepções mais individuais. Tristeza ou alegria, veneno ou remédio, saída ou contramão são posições, relações, que mostram as diferentes faces dessa verdadeira cosmologia, que continua a mostrar novas e inesperadas versões.

Lília Moritz Schwarcz é professora titular do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. Autora, entre outros, do livro As barbas do imperador, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, e organizadora, em parceria com Ricardo Benzaquen de Araújo, de Raízes do Brasil: edição comemorativa. São Paulo: Companhia das Letras, Edição Comemorativa – 70 anos (1936-2006), 2006.

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Merleau-Ponty, “De Mauss a Claude Lévi-Strauss” In *Os pensadores*, São Paulo, Abril Cultural. 1984: 199-200.
- Vide Durkeim, Émile. “Representações individuais e representações coletivas (1898). *Sociologia e filosofia*. Rio de Janeiro, Forense, 1988. Para uma bela análise do conceito vide, Pontes, Heloisa. “Durkheim: uma análise dos fundamentos simbólicos da vida social e dos fundamentos sociais do simbolismo” In *Cadernos de Campo*, ano III, no. 3, 1993: 89 a 102.
- Vide, Lévi-Strauss, Claude. *Mito e significado*. Lisboa, Edições 70, 1972.
- Turner, Victor. *Floresta de símbolos*. Niterói, Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.
- Desenvolvi esse tema, numa perspectiva cronológica, com mais vagar no artigo “Nem preto, nem branco muito pelo contrário”, que faz parte da *História da vida privada IV*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- Henry Koster, 1816/1942: 58.
- Rugendas, 1817: 83
- Nelson do Valle e Silva, 1994:76.
- Bahba, Homi. *O local da cultura*. Minas Gerais, Editora da UFMG, 1998: 105.
- Agradeço André Botelho por me ajudar nessa reflexão.
- Spitzer, Leo. *Vidas de entremeio*. Rio de Janeiro, Editora UERJ, 2001.
- Apud Luiz Gustavo Rossi “O intelectual feiticeiro: Édison Carneiro e o campo intelectual das relações raciais no Brasil”. Tese de doutorado, Campinas, Unicamp, 2011. Por sinal, para uma brilhante leitura da obra e biografia de Carneiro, sobretudo nesses primeiros anos formativos, recomendo a leitura da excelente tese, ainda inédita.
- Vide mais uma vez tese de Rossi, op.cit: ...
- Geertz, Clifford. “Notas sobre a briga de galos balinesa”. In *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.
- Geertz, Clifford. Op. cit: 282.
- Um bom exemplo é a UNAS, organização que atua desde o início da história do Complexo Heliópolis/São João Clímaco.
- José Guilherme Magnani, no texto “De perto e de dentro” mostra como se desenvolve, nesse tipo de situação – que definiu como “pedaço” – uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa e estável que as relações formais e individualizadas.
- Nogueira, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo, T.A. Queiroz, 1954/1985.
- No ensaio “Nem preto, nem branco; muito pelo contrário” (In *História da vida privada IV*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989), tive oportunidade de analisar com mais cuidado as possibilidades analíticas de uma relação como esta.
- Apesar das possíveis respostas em tom de chacota, é possível pensar nas representações presentes, em função da insistência com que os termos aparecem.
- É preciso destacar o uso dos termos mulata e mulatinha, apenas em sua versão feminina. Nesse caso, a cor indica uma representação que associa ao colorido um determinado comportamento e um padrão de sexualidade. Sobre a “mulata” recaem estereótipos que só radicalizam imagens dispersas em outros lugares. Ao lado da cor estaria a ideia da sensualidade, da dança e de uma beleza umbilicalmente vinculada à cor, dessa feita entendida quase como um dado de natureza. Vide, nesse sentido, o belo artigo de Correa, Mariza, (Org). “Cara, cor, corpo”. *Cadernos Pagu*, nº 23, 2004 e Queiroz Junior, Theófilo. *Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira*. São Paulo.
- Boa parte dos nomes está propositadamente alterada.
- Nelson do Vale e Silva, 1994:70.
- Pina-Cabral, João de. “O limiar dos afectos: algumas considerações sobre nomeação e constituição social de pessoas”. Campinas, aula inaugural de pós-graduação em antropologia social da Unicamp, 2005.
- O estudo “Pesquisa das características étnico-raciais da população: um estudo das categorias de classificação de cor ou raça” (PCERP) coletou informações em 2008, em uma amostra de cerca de 15 mil domicílios.
- Foi o jornalista Antonio Gois quem primeiro me alertou acerca dos resultados da nova pesquisa.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.
- Williams, Raimond. *O campo e a cidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- Carneiro da Cunha, Manuela. *Raça entre aspas*. São Paulo, Cosac & Naif, 2009.

NOME DO GRUPO

PSICANÁLISE E LINGUAGENS

LÍDER DO GRUPO

JASSANAN AMOROSO D. PASTORE

ÁREA PREDOMINANTE

ANTROPOLOGIA; FILOSOFIA;
ARTES; PSICANÁLISE

LINHAS DE PESQUISA

Psicanálise e cultura

INSTITUIÇÃO

Sociedade Brasileira de
Psicanálise de São Paulo

ENDEREÇO

Av. Dr. Cardoso de Melo, 1450/9º
CEP: 04548-005 – São Paulo – SP
Tel/Fax: (11) 2125 3777
Email: secretaria@sbsp.org.br
jassanan@uol.com.br

NOME DO GRUPO

GRUPO DE PESQUISA EM
ETNOPSICOLOGIA

LÍDER DO GRUPO

JOSÉ FRANCISCO MIGUEL
HENRIQUES BAIRRÃO

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; PSICOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Sujeito e alteridade

INSTITUIÇÃO

USP

ENDEREÇO

Av. Bandeirantes, 3900
CEP: 14040-901 – Ribeirão Preto – SP
Tel: (16) 3602-3735
Email: jfbairrao@ffclrp.usp.br

NOME DO GRUPO

ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA DAS
RELIGIÕES NO SÉCULO XX: TEORIAS
E METODOLOGIAS

LÍDER DO GRUPO

MARIA CRISTINA POMPA

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; ANTROPOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Antropologia histórica;
História das religiões

INSTITUIÇÃO

Unifesp

ENDEREÇO

Estrada do Caminho Velho, 333
Pimentas – CEP: 07252-312
São Paulo – SP
Email: cpompa@usp.br

NOME DO GRUPO

ESTUDOS TRANSDISCIPLINARES DA
HERANÇA AFRICANA

LÍDER DO GRUPO

RONILDA RIBEIRO

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; PSICOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Africanidades, cultura
midiática e grupos sociais

INSTITUIÇÃO

Unip

ENDEREÇO

R. Vergueiro, 1211
CEP: 01504-000 – São Paulo – SP
Tel: (11) 2166-1000
Email: iyakemi@unip.br

NOME DO GRUPO

NÚCLEO DE ESTUDOS EM PSICANÁLISE
E ANTROPOLOGIA DA SAÚDE

LÍDER DO GRUPO

HUMBERTO BARBOSA DE FREITAS

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS DA SAÚDE; SAÚDE
COLETIVA

LINHAS DE PESQUISA

Fatores culturais da escolha de parto
por gestantes em uma unidade
pública em Juiz de Fora

INSTITUIÇÃO

Universidade Federal de
Juiz de Fora – UFJF

ENDEREÇO

Campus Universitário, Centro de
Ciências da Saúde – CEP: 36036-900
Juiz de Fora – MG
Tel: (32) 3213-3931
Email: jubelbarreto@yahoo.com.br

NOME DO GRUPO

ARTE, CULTURA E SOCIEDADE

LÍDER DO GRUPO

DEISE LUCY OLIVEIRA MONTARDO

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; PSICOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Cultura material;
Etnoarqueologia; Etnologia indígena;
Etnomusicologia

INSTITUIÇÃO

Ufam

ENDEREÇO

Av. Gen. Rodrigo Octávio Jordão
Ramos, 3000, PPGAS, ICHL
CEP 69077-000 – Manaus – AM
Tel: (92) 3647-4431
Email: deise.lucy@pq.cnpq.br

NOME DO GRUPO

ANTROPOLOGIA DAS FRONTEIRAS
CONCEITUAIS

LÍDER DO GRUPO

JOÃO DAL POZ NETO

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS E ANTROPOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Antropologia visual; Gênero e
violência; Novos conceitos indígenas;
Conceitos porosos entre
secular e sagrado

INSTITUIÇÃO

UFJF

ENDEREÇO

Campus Universitário
CEP: 36036-330 – Juiz de Fora – MG
Tel: (32) 3229-3101
Email: jdalpoz@ig.com.br

NOME DO GRUPO

PLATAFORMA DE ESTUDO E PESQUISA
DA SUBJETIVIDADE E
CONTEMPORANEIDADE

LÍDERES DO GRUPO

ALEXANDRE SIMÕES RIBEIRO;
GESIANNI AMARAL GONÇALVES

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; PSICOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Cultura e linguagem; Subjetivação
e processos semióticos

INSTITUIÇÃO

UEMG

ENDEREÇO

R. Paraíba, 141/402
CEP: 04548-005 – Divinópolis – MG
Tel: (37) 3221 3217
Email: alexandresimoesterra.com.br
gesianni@terra.com.br

NOME DO GRUPO

NÚCLEO DE ESTUDOS DE
SUBJETIVIDADE, CULTURA E CIDADANIA

LÍDERES DO GRUPO

MARIA DE LOURDES MANZINI COVRE;
DORIS ACCIOLY E SILVA

ÁREA PREDOMINANTE

CULTURA E SUBJETIVIDADE

LINHAS DE PESQUISA

Cultura e educação; Mal-estar
contemporâneo; Ecologia sócio-subjetiva

INSTITUIÇÃO

USP

ENDEREÇO

R. da Universidade, 308 – Cidade
Universitária – CEP: 05508-40
Butantã – SP
Email: lou.manzini@uol.com.br
daccioly@usp.br

NOME DO GRUPO

PSICANÁLISE, CULTURA E SOCIEDADE

LÍDER DO GRUPO

GRACIELA HAYDÉE BARBERO

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; PSICOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Ciências humanas; Psicologia;
Psicanálise; Ciências da saúde

INSTITUIÇÃO

UFMT

ENDEREÇO

Rod. Rondonópolis, Guiratinha, km
06 – CEP: 78735-901
Rondonópolis – MT
Tel/Fax: (66) 3410-4091
Email: gracielabarbero@uol.com.br

NOME DO GRUPO

PSICANÁLISE E LAÇO SOCIAL

LÍDERES DO GRUPO

ANGELA CAVALCANTI BERNARDES;
PAULO EDUARDO VIANA VIDAL

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; PSICOLOGIA;
PSICANÁLISE

LINHAS DE PESQUISA

Fundamentos da psicanálise; Psicanálise
e clínica do mal-estar contemporâneo;
Psicanálise e suas conexões.

INSTITUIÇÃO

UFF

ENDEREÇO

Campus do Gragoatá, s/n Bl.O,
3º andar – CEP: 24000-000
Niterói – RJ – Tel: (21) 2618-3388
Email: angelabernardes@terra.com.br
pvidal@vm.uff.br

NOME DO GRUPO

NEGATIVIDADE EM PSICOLOGIA
SOCIAL: OS INTERMEDIÁRIOS NA
SUBJETIVIDADE E NA CULTURA

LÍDER DO GRUPO

MARIA INES ASSUMPTÃO FERNANDES

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; PSICOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Epistemologia e psicologia social:
metapsicologia dos grupos; Processos
psicossociais básicos: negatividade na
constituição da subjetividade e cultura

INSTITUIÇÃO

USP; Lapso

ENDEREÇO

Av. Prof. Mello Moraes, 1721, Bl. A
CEP: 05508-030 – São Paulo – SP
Tel/Fax: (11) 3091-4365
Email: marines@usp.br

Artigos



Ensaaios

DESLOCAMENTOS CONTEMPORÂNEOS: NOTAS SOBRE MEMÓRIA E ARTE

Ludmila Brandão

Genericamente, deslocar é o ato de mudar algo de um lugar para outro, mas também significa mudança de direção, desvio no sentido do movimento de algum sujeito ou objeto. Essa operação tão corriqueira – afinal, estamos fazendo isso o tempo todo – dá ensejo a consequências nada desprezíveis. Tanto faz se é algum objeto sob nossa guarda que é deslocado (de uma paisagem a outra), ou se somos nós a escolher outro ponto de vista sobre esse objeto, o fato é que o mundo que se constitui a partir desse deslocamento é totalmente outro.

Não fosse o cérebro que temos, acostumado a editar e organizar – como na montagem de um filme – as sucessivas mudanças na nossa percepção a cada piscar de olhos, não suportaríamos viver mais que algumas horas com esses sentidos, tal como foram herdados do *homo sapiens*. Um belo exemplo dessa impossibilidade da existência, em situação de falha no sistema de amortecimento e elisão da percepção das sucessivas paisagens que se configuram em torno, e a partir de nós, infinitamente, é encontrado na insólita figura do memorioso de Jorge Luis Borges. Funes (1), por uma contingência qualquer, torna-se portador de uma memória absoluta: passa a se lembrar de cada instante vivido como absolutamente singular; para ele, não é mais possível reunir, sob um nome genérico, situações semelhantes. Efetivamente, não há mais nenhuma semelhança, todas as experiências são terrivelmente singulares e, por isso, impossibilitadas de serem esquecidas.

O cárcere em que se transformou sua memória, condenando-o no presente a uma ladainha sem fim do passado, produz em Funes a impossibilidade de pensar. Pensar, mesmo quando atravessado por imagens do passado, é ação que se processa no curso do presente, integralmente. Para pensar é preciso esquecer.

Como não somos Funes, os deslocamentos podem eventualmente parecer desprezíveis, mesmo em meio às reconfigurações sucessivas do espaço. Mas, em princípio, qualquer que seja o deslocamento, desde atravessar a rua para comprar um maço de cigarros ou cruzar o planeta para alimentar a imaginação, estamos sempre diante de algo como um rearranjo do mundo. E isso é tanto mais verdadeiro quanto mais esse deslocamento físico é, sobretudo, intenso, o que explica o fato de se dar até mesmo na ausência de qualquer mobilidade, como na leitura de um livro. As experiências estéticas podem ser tomadas como viagens que arejam a vida, criam folgas, falhas, brechas; são linhas de fuga que põem em curso outras rotas, que tornam possível outra e nova existência.

Às vezes, deslocar-se é refazer um suposto mesmo caminho com uma atenção rara, em estado de alerta, *être aux aguets*, ao modo do que nos diz Gilles Deleuze: “estar sempre à espreita, como um animal, como um escritor, um filósofo, nunca tranquilo, sempre olhando por sobre os ombros” (2). Deslocar ou deslocar-se é um procedimento usual de artista. Ou melhor, de um modo artístico de viver, no sentido da recomendação feita por Nietzsche de tratar a própria vida como obra de arte, como experimento estético.

O que este texto pretende é ensaiar um deslocamento no modo como em geral formulamos nossos discursos sobre a memória, para reencontrá-la em outros termos, quiçá mais interessantes.

A MEMÓRIA DESLOCADA Não é de agora o debate em torno do lugar da memória na sociedade ocidental, nem sequer deste século. Efetivamente, quem colocou uma cunha naquilo que se tinha por assentado, ou quem provocou e continua assombrando a discussão sobre o lugar da memória, especialmente um tipo de memória, aquela que se consumará no registro historiográfico, foi Nietzsche. Sua crítica radical e mais ampla tem como alvo a ideia de verdade, especialmente a pretensão de uma verdade científica. Curiosamente, ele começa por mostrar, algo como os pés de barro da ciência. Diz que os seus fundamentos no Ocidente nada têm de científico, que se trata de uma fé na verdade. Não que invocasse outros pés mais sólidos, mas para mostrar aquilo que a ciência no Ocidente prefere esquecer, ou seja, que ela se constrói a partir de um julgamento de valor, conforme o qual a verdade é o bem supremo e a mentira, o falso, o simulacro devem ser esconjurados. É claro que sua crítica recai sobre a própria dicotomia – verdadeiro-falso – instaurada, segundo ele, desde Sócrates na Grécia Antiga. O que podemos verificar é que essa vontade de verdade suprema assenhorear-se-á de todos os campos da ciência. Quanto ao falso, à mentira, ao fingimento, ao simulacro, estes serão remetidos ao campo da arte. Arte e ciência estão, desde então, em campos opostos e se relacionam assimetricamente, cujo lugar privilegiado passa a ser, e de certa forma continua sendo, o da ciência.

Mas a ciência não se limita à vontade de verdade, ela ambiciona, ao mesmo tempo, o conhecimento total (verdade absoluta): encontraremos aqui uma antropologia ávida para registrar todos os povos, conhecê-los integralmente, esquadrihar suas almas; uma sociologia para identificar minuciosamente o funcionamento da sociedade, discriminar todas as relações sociais; uma psicanálise, no nível do indivíduo, pretendendo, a seu modo, fazer antropologia e história do inconsciente e, finalmente (o que aqui nos interessa), uma história para registrar todos os acontecimentos, catalogar e conservar todos os documentos, capturar o tempo total de todas as sociedades, segundo um eixo de tempo linear e cumulativo.

Ainda que a memória não se resuma a uma memória histórica, social, será a história-disciplina que a tomará como a matéria sobre a qual construirá seu suposto saber.

O deslocamento operado na ideia de verdade, ou a desnaturalização a que Nietzsche submete a verdade nos leva a perceber que algo da mesma natureza se verifica com a

memória: a crença na memória como positividade absoluta é totalmente arbitrária e conduz, por sua vez, à lamentação do esquecimento, transformado em experiência negativa de perda. Para o Ocidente, a saúde está na lembrança. Por isso, a psicanálise e as muitas psicoterapias, com algumas exceções, continuam por afescarafunchando baús existenciais à cata daquilo que foi esquecido, do fato traumático que, acobertado, agiria traiçoeiramente ao longo de toda a vida do sujeito, boicotando-o, emperrando o fluxo de seu almejado conhecimento/crescimento pessoal. Ainda que Freud tenha insistido nos laços indissolúveis entre memória e esquecimento, afirmando que a memória é apenas outra forma de esquecimento e que o esquecimento é uma forma de memória escondida (3), generalizou-se a ideia de que a lembrança do trauma devolveria ao fato sua verdadeira dimensão e criaria as condições de resolução dos conflitos que se instalaram no indivíduo ou nas sociedades, provocados pelo esquecimento. O culto ao holocausto é talvez o melhor exemplo na esfera do coletivo.

O ensaísta alemão Andréas Huyssen, no livro *Seduzidos pela memória*, diz que desde a década de 1970, pode-se observar, na Europa e nos Estados Unidos, uma curiosa proliferação de práticas de memória:

“a restauração historicizante de velhos centros urbanos, cidades-museus e paisagens inteiras, (...) a onda da nova arquitetura de museus (que não mostra sinais de esgotamento), o boom das modas retrô e dos utensílios reprô, a comercialização em massa da nostalgia, a obsessiva automusealização através da câmera de vídeo, a literatura memorialística e confessional, o crescimento dos romances autobiográficos e históricos pós-modernos (...), a difusão das práticas memorialísticas nas artes visuais, geralmente usando a fotografia como suporte, e o aumento de documentários na televisão, incluindo, nos Estados Unidos, um canal voltado para a história: o History Channel” (agora à disposição na tv paga do mundo inteiro) (4).

Com base nessa observação, o autor afirma “que o mundo está sendo musealizado e que todos nós representamos os nossos papéis nesse processo. É como se o objetivo fosse conseguir a recordação total”. A memória teria, então, se tornado uma obsessão cultural de proporções monumentais, em todos os pontos do planeta cada vez mais ocidentalizado, ainda que o lugar político das práticas de memória continue sendo local. Enquanto assistimos à ampliação da disseminação geográfica da “cultura da memória”,

verifica-se também a variedade do seu uso político (talvez, o uso mais comum dessas práticas). É tal a amplitude do fenômeno, diz Huyssen, que muitos críticos têm acusado a própria cultura da memória contemporânea de amnésia, apatia ou embotamento, o que nos coloca diante de um paradoxo segundo o qual o aumento explosivo de memória estaria inevitavelmente acompanhado de um aumento explosivo de esquecimento (5).

São várias as teses que pretendem explicar ou interpretar esse crescimento fenomenal das práticas discursivas em torno da memória, particularmente no âmbito da historiografia, conforme diz Huyssen, mas de forma generalizada nos discursos midiáticos e do próprio senso comum. O argumento conservador, refutado também por Huyssen sob a acusação de demasiadamente simples e ideológico, reza que a musealização cultural é uma resposta compensatória à perda da identidade nacional, provocada pelas destruições modernizadoras. Huyssen, por sua vez, prefere argumentar que tanto a memória como a musealização são partes da construção de um sistema de proteção “contra a obsolescência e o desaparecimento, para combater a nossa profunda ansiedade com a velocidade de mudança e o contínuo encolhimento dos horizontes de tempo e de espaço” (6). Ocorre que, nesse processo, ainda segundo Huyssen, escapar-nos-ia à percepção o fato que *qualquer senso seguro do próprio passado* estaria sendo “desestabilizado pela nossa indústria cultural musealizante e pela mídia, a qual funcionam como atores centrais no drama moral da memória. A própria musealização é sugada nesse, cada vez mais veloz, redemoinho de imagens, espetáculos e eventos e, portanto, está sempre em perigo de perder a sua capacidade de garantir a estabilidade cultural ao longo do tempo”. Dificilmente discordaríamos dessa leitura. Todavia dois pontos me parecem passíveis de discussão. Primeiro, nessa proporcionalidade direta que estabelece entre velocidade do mundo contemporâneo e ambição da captura total do passado. É indiscutível que a experiência de velocidade, a radical transformação das sensibilidades espaço-temporais que vivenciamos é um dos critérios de designação de outra era, não mais moderna. Mas não a colocaria no mesmo “*phylum* maquínico”, para usar a expressão de Gilles Deleuze e Félix Guattari em *Mil platôs* (7), que esse passado esquadrinhado, disciplinado, arquivado. Nada mais moderno do que essa operação. A musealização ocorre-me não como um traço de pós-modernidade ou de reação às suas

dinâmicas, mas como um desdobramento limite da vontade de verdade agindo sobre o passado, de desejo de captura e conservação da duração. Teríamos aqui dois fluxos paralelos de diferentes temporalidades ou pertencentes a diferentes diagramas socioculturais. Por isso, ao contrário de Huyssen que procura restringir ao seu tempo as terríveis palavras de Nietzsche sobre a história, nas famosas *Considerações extemporâneas* (8), tomo-as como absurdamente atuais: “Pois, no caso de uma certa desmedida de história, a vida desmorona e degenera e, por fim, com essa degeneração, degenera também a própria história” (9). Eis aqui um lúcido prenúncio da musealização. Mas, é preciso ainda fazer incidir nesse fenômeno, para acentuá-lo, ainda mais, o vetor de um capitalismo tardio que alça à posição de mercadoria o trabalho imaterial e todos os bens que dele resultam (10). No descompasso que verificamos entre certa arte, ao menos, e a ciência ocidental de um modo geral, entre as preocupações de uma e de outra encontramos algo que nos ajuda a compreender essa situação. Desde Duchamp, essa “certa” arte tem estabelecido outra relação com o passado, com a memória, com a tradição que vai desde o desprezo absoluto – vide os futuristas – a uma irreverência sem par. Desde os anos 60, muito do que foi chamado de arte pós-moderna, ou algo similar, tem retomado, desdobrando-a de inúmeras maneiras, a irreverência dadaísta, experimentando outras formas de articulação das temporalidades, composições transversalizadas do tempo. O tempo histórico (aquele que pretende a verdade do passado) não tem a menor importância para essa arte. Aliás, para Nietzsche, novamente, “a história é o oposto da arte” (11). A memória, quando matéria dessa certa arte, não é relíquia investida de sagrado. Aí nada é sagrado. Tudo é absurdamente humano. Por isso, suas operações criativas, seus procedimentos inventivos admitem deslocamentos que corrompem, usurpam, arrombam ou simplesmente ignoram a memória.

Olalquiaga, em *Megalópolis. Sensibilidades culturais contemporâneas*, diz que, gostemos ou não, o pós-modernismo é um estado de coisas. “É determinado, basicamente, por um intercâmbio extremamente rápido e livre para o qual a maioria das respostas são falhas, impulsivas e contraditórias” e que suas principais características são a versatilidade e o esvaziamento de hierarquias (12).

É nesse sentido que não tomo como coprodutores do mesmo fenômeno, ainda que simultâneos, a velocidade, a

versatilidade e a horizontalização - que poderíamos dizer traços de pós-modernidade - com essa compulsão pela memória, com essa vontade de nos tornarmos todos Funes. Um segundo ponto a considerar na leitura de Huyssen, ainda mais sutil, é a reiteração subliminar da memória como índice de saúde quando diz que a desestabilização de um "senso seguro do próprio passado", produzida pelas velocidades contemporâneas é que exige um "sistema de proteção" que vai da memória à musealização, ainda que esta última acabe por colocar em risco aquilo que professa.

Conforme essa compreensão, seria impensável uma vida consistente e saudável sem a conservação de parte do passado, de algum núcleo duro do passado, como bem reivindicam as sociedades marcadas por processos identitários. Custa-nos crer, nessa perspectiva, que poderiam existir sociedades que não creditam à memória nenhum índice de saúde, que não precisam conservar, cultuar ou registrar os acontecimentos para a posteridade, não porque seriam ágrafas, sociedades sem história, mas porque estabelecem uma outra relação com a memória.

Entre os Cinta Larga, povo de língua Tupi-Mondé que habita o noroeste de Mato Grosso e sudeste de Rondônia, diz-nos o antropólogo João Dal Poz (13), que à morte de alguém segue-se a morte de todos os animais domésticos da aldeia que, em geral, serão comidos numa refeição ritual, à exceção dos filhotes muito pequenos. "Disto dizem duas coisas: primeiro, que estão sofrendo e ficam com raiva dos animais, segundo, como o morto conheceu os animais, estes despertariam lembranças. (...) Tudo que pode lembrar o morto, de uma forma ou outra, é sistematicamente destruído pelos Cinta Larga, tanto seus pertences atuais como os que foram dele um dia". Queimam-se redes, roupas e sapatos, colares, isqueiros, sementes, como também furam painéis, inutilizam facas, queimam fotografias que por acaso existam. O antropólogo refere-se, por exemplo, ao caso de um pai, cujo filho morreu no garimpo, que ergueu uma parede de paxiúba (14) para isolar o espaço que o filho costumeiramente ocupava. O que pretendem ao queimar e quebrar os objetos, ao matar e comer os animais domésticos? Eliminar definitivamente tudo no mundo que envolvia o defunto e que teria subsistido à sua morte. Eliminar qualquer possibilidade de evocação. Ao matarem os animais domésticos, chamados *gômey*, matam o morto uma vez mais, ou o seu espectro,

"já que é a "memória" dele que os *gômey* carregam. Comendo os *gômey*, os vivos consomem estas 'sombras' do morto, e dele separam-se definitivamente" (15).

Os Cinta Larga parecem-nos profundamente nietzschianos. Soam como suas as palavras de Nietzsche que uso para arrematar este texto: "Mas nas menores como nas maiores felicidades é sempre o mesmo aquilo que faz da felicidade felicidade: o poder esquecer ou, dito mais eruditamente, a faculdade de, enquanto dura a felicidade, sentir a-historicamente. Quem não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa de vitória, sem vertigem e medo, nunca saberá o que é felicidade e, pior ainda, nunca fará algo que torne outros felizes" (16).

Ludmila Brandão é arquiteta e historiadora, doutora em comunicação e semiótica pela PUC/SP com pós-doutorado em crítica da cultura pela Université d'Ottawa. Professora do Departamento de Artes e do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT) e autora de *A casa subjetiva. Matérias, afectos e espaços domésticos (Perspectiva, 2008)*.

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Personagem do conto de Borges intitulado "Funes, o memorioso". Em: *Jorge Luis Borges: prosa completa*, Barcelona: Ed. Bruguera, 1979, vol. 1, pp. 477-484.
2. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Avec Claire Parnet. DVD 453min. Editions Montparnasse, s/d. Tradução livre.
3. Apud Huyssen, A. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Trad. Sergio Alcides. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000, p.18.
4. Huyssen, A., *op cit.* p. 14. 2000.
5. Huyssen, A., *op cit.* p. 18. 2000.
6. Huyssen, A., *op cit.* p. 28. 2000.
7. Deleuze, G.; Guattari, F. "1227 - Tratado de nomadologia: a máquina de guerra". In: *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo, Editora 34, pp. 11-110. 1997.
8. Nietzsche, F. "Da utilidade e desvantagem da história para a vida". In: *Nietzsche*. Coleção "Os pensadores". São Paulo: Nova Cultural, pp. 273-287, 1999.
9. Nietzsche, F., *op cit.* p. 276.
10. Ver a propósito, Hardt, M. e Negri, A. *Empire*. Paris: Exils, 2000.
11. Nietzsche, F., *op cit.* p. 281.
12. Olalquiaga, C. *Megalópolis. Sensibilidades culturais contemporâneas*. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Studio Nobel, 1998.
13. Dal Poz, J. "No país dos Cinta Larga. Uma etnografia do ritual". Dissertação de mestrado apresentada no programa tal do departamento ou FFLCH, da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1991.
14. Tipo de palmeira.
15. Dal Poz, J., *op cit.*
16. Nietzsche, F., *op cit.* p. 273.



Hotel Majestic, em Porto Alegre, onde está a Casa de Cultura Mário Quintana

CASA-MUSEU

JANELA QUASE INDISCRETA PARA VIDA DE QUEM FICOU PARA A HISTÓRIA

O xale pendurado na cadeira do quarto de Renoir, o livro aberto na escrivaninha de Pablo Neruda, rosas frescas colhidas no jardim da Casa de Rui Barbosa sugerem uma presença, como se o proprietário tivesse dado só uma saidinha, para voltar logo mais. Este é o espírito que norteia a criação de uma casa-museu: manter viva a lembrança de um personagem – seja ele um artista, um homem público ou até mesmo um homem comum – transformando sua moradia num museu. “As casas e todos os elementos que as compõem têm uma força extraordinária, sobrevivem aos moradores e passam a dar sobre eles o seu testemunho”, conta Mário Chagas, diretor de processos museais do Instituto Brasileiro de Museus

(Ibram). “As casas-museus e os seus objetos servem para evocar nos visitantes lembranças de seus antigos habitantes, de seus hábitos, sonhos, alegrias e tristezas, lutas, derrotas e vitórias; mas servem também para evocar lembranças das casas que o visitante habitou e que hoje o habitam”, afirma o pesquisador.

O processo que transforma uma moradia em um museu é dado pela potência política e poética que um personagem é capaz de produzir na memória local, regional ou nacional. Segundo Rosaelena Scarpeline, pesquisadora do Centro de Memória da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), casas-museus são iniciativas para a preservação da memória individual, acervos particulares de

personalidades, artistas, políticos, enfim, personagens que se destacam e que tenham papel relevante para a comunidade. A casa revela. Recupera o espírito do morador e o momento histórico no qual ele está inserido ao reproduzir seu cotidiano, suas práticas culturais e sociais.

INSPIRAÇÃO Foi por conta dessa potência que a pequena casa de madeira, perdida no meio de um seringal, em Xapuri (AC), onde viveu e também foi assassinado o seringueiro Chico Mendes, foi transformada em um lugar de memória, a Casa-Museu Chico Mendes. Na proposta museológica optou-se por manter a casa tal qual ela estava no dia da morte de Chico Mendes, como uma espécie de encenação de uma tragédia. Para Mário Chagas, por meio da casa, Chico Mendes pode ter novo corpo, capaz de denunciar os desmatamentos e organizar ações de defesa da posse da terra. “O lugar transformou-se em local de peregrinação e uma fonte de inspiração, capaz de propiciar novas experiências, de motivar novas atitudes”, conta.

Em texto escrito para a revista *IstoÉ*, em 1984, Mário Quintana dizia que todo conhecimento sobre ele estava em seus livros. “Minha vida está nos meus poemas, meus poemas são eu mesmo, nunca escrevi uma vírgula que não fosse uma confissão”, declarou.

A Casa de Cultura Mário Quintana abriga um amplo acervo da obra do poeta, com fotografias, ilustrações, pinturas, caricaturas e poemas gravados em fita K7, LP e CD, além de fitas VHS com depoimentos e entrevistas. Entretanto, na tentativa de criar mais

um caminho para conhecer o autor, a Casa de Cultura reconstituiu e abriu à visitação o último quarto onde o poeta morou (de 1968 a 1980) no Hotel Majestic, em Porto Alegre. Ali está o papel amassado na lixeira, a desordem na cama, o cinzeiro ainda sujo. Entrar num espaço assim pode até evocar um sentimento de invasão de privacidade. “A casa, como lugar de memória, será capaz de revelar os mistérios de seu proprietário, tão cuidadosamente arrumados e conservados em seu interior. Visitá-la é penetrar nesse mundo particular, como um intruso pairando sob seu cotidiano íntimo”, afirma Rosaelena Scarpelino. Esta sensação também pode ser vivenciada na Casa Guilherme de Almeida, museu na cidade de São Paulo que preserva intacta a casa onde viveu o poeta até 1969, ano de sua morte. Além de promover a obra desse que é um dos mentores do movimento modernista brasileiro, a Casa oferece cursos, oficinas e palestras relacionadas ao seu campo de atuação: a poesia e a tradução.

INVASÃO DA PRIVACIDADE Amigos mais íntimos de Pablo Neruda dizem que ele não gostava que entrassem na cozinha de nenhuma de suas casas em Valparaíso, Isla Negra e em Santiago, no Chile. Para o poeta, a cozinha era um espaço íntimo e privado. Transformadas em casas museus e mantidas pela Fundação Pablo Neruda, esse desejo do poeta é mantido. Assim as centenas de turistas que visitam as casas todos os anos não podem visitar a cozinha. Como se fora um amigo do escritor, o visitante vivencia o cotidiano da casa, a atmosfera criada pelos hábitos impressos, pelos

móveis, livros e pela imensa coleção de objetos que Neruda coletava em suas viagens pelo mundo. “Quando entramos em uma casa-museu também acessamos uma dimensão onírica, poética, levamos junto as casas que estão dentro de nós, tal qual caramujos. Isso nos permite comparar o local visitado e nos reconhecer”, acredita Mário Chagas.

PIONEIRISMO Esse efeito é dado por uma narrativa histórica que busca o reconhecimento por parte da comunidade na qual a casa-museu está inserida. “Dessa forma espera-se que o personagem não caia no esquecimento e faça parte da memória coletiva local, tornando-se digna de reconhecimento e preservação”, explica Rosaelena, que estudou o processo de transformação do lugar onde morava Rui Barbosa, em Botafogo, Rio de Janeiro, na primeira casa-museu institucionalizada no país, em 1929. Mas a primeira iniciativa de preservar um espaço de moradia para transformá-lo em espaço de memória ocorreu com a casa de Benjamin Constant (1836-1891), estadista brasileiro, localiza-

da no bairro de Santa Tereza, Rio de Janeiro, e que foi protegida no texto da Constituição de 1891. A criação da Casa-Museu Benjamin Constant, porém, só aconteceu em 1972.

“À medida que se seleciona o conjunto de objetos a serem mostrados, os aspectos da personalidade a serem evidenciados e os espaços a serem visitados, é criado um ‘mundo presumido’ que serve para dar destaque ao personagem, ao mito e/ou homem público, e que pode ou não apresentar aspectos de seu mundo privado e familiar”, aponta Rosaelena.

Independente da proposta escolhida, o importante é evitar a cristalização. Isso, sim, pode significar a morte do homenageado. Segundo o diretor do Ibram, Mário Chagas, a casa tem que manter vivo o espírito do personagem por meio de um diálogo com o presente. “Isso é mais importante do que preservar os aspectos materiais”, enfatiza. “Para manter uma casa-museu viva é preciso olhar não só para o seu interior, mas, por meio de suas janelas, enxergar o mundo”.

Patrícia Mariuzzo



Na Casa de Rui Barbosa as atenções se voltam para sua vida de homem público e para sua imensa biblioteca

RESENHA

COLEÇÃO BUSCA SEDUZIR LEITOR PARA A CIÊNCIA

Se fazer ciência já não é coisa fácil; divulgá-la para o público não especializado pode ser uma tarefa bem mais complicada. Corre-se o risco de cair numa linguagem árida, exclusiva para especialistas, o que seria desastroso para quem busca popularizar assuntos difíceis e, ainda, socializar avanços científicos com uma comunidade além da acadêmica. Com esse foco, a editora da Unicamp criou a coleção *Meio de Cultura*, com livros instigantes e criativos (a começar por suas capas e títulos); o primeiro, de oito já publicados desde 2008, foi *O sol morto de rir*, do físico mexicano Sérgio de Régules. A escolha das obras a serem publicadas levou em conta a especialização dos autores, assim como sua fluência em textos de divulgação para um público mais amplo, sendo a maioria deles experientes em escrever colunas de jornais de grande circulação. Para o presidente da comissão executiva da coleção, o físico Marcelo Knobel, pró-reitor de graduação da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), as editoras estão despertando para o fato de que divulgar ciência é algo imprescindível e, além do ganho tanto para a sociedade como para a comunidade acadêmica, há também um estímulo para o aparecimento de novos escritores na área. “Divulgação científica

pode ser feita de várias maneiras, mas no livro a ciência pode ser discutida de forma mais aprofundada”, avalia Knobel, considerando que a coletânea pode ser usada, inclusive, como material paradidático no ensino médio.

Na obra inicial, o astro-rei não é o único a sorrir: em suas páginas, Régules buscou oferecer informação e diversão sob a tutela de contos bem humorados, escritos com o tom sedutor de quem está engajado em atrair apreciadores. O escritor considera ter feito uma “salada literária”, expressão que traduziria a diversidade de ingredientes saborosos a partir dos quais foram sendo construídas suas estórias.

A ciência é tratada como um tesouro que todos podem manusear à vontade, com entusiasmo, sem o peso

com o qual o senso comum sempre ponderou os fatos científicos. Essa mesma intenção norteou o jornalista Marcelo Leite ao escrever *Ciência, use com cuidado*, segundo livro da série, também publicado em 2008. O autor buscou na simplicidade (sem ser superficial) e na precisão (evitando cair no argumento cientificista) um incentivo à democratização das ciências e maior aproximação do público leigo. Os textos, já publicados na mídia, foram atualizados com pós-escritos que contextualizam os temas abordados e estendem o ponto de vista e opinião para o momento da edição já que, em ciência, as mudanças são constantes.

DINOSSAUROS TECNOLÓGICOS É justamente o mesmo enfoque usado pelo italiano Nicola Nosengo no

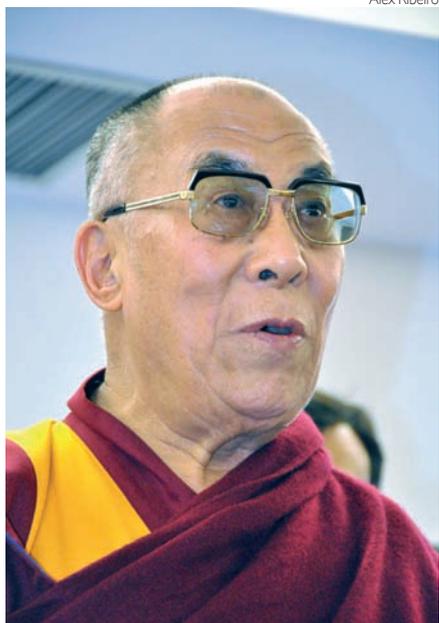
COLEÇÕES CIENTÍFICAS

As coleções voltadas à divulgação científica vêm ganhando cada vez mais espaço nas prateleiras das livrarias. Na Argentina, por exemplo, a série *Ciencia que Ladra* atrai leitores desde 2001. Por meio de nomes inventivos e chamativos, como *O cozinheiro cientista*, quando a ciência se mete na cozinha e *O ovo e a galinha - manual de instruções para construir um animal*, os livros têm a intenção de aguçar a curiosidade das pessoas para o tema de ciências. O sucesso se mostra na “grande aceitação pública das obras, vendidas até mesmo em bancas de jornais, e já traduzidas para vários idiomas”, conforme contou Diego Golombek, professor de biologia da Universidade Nacional de Quilmes, idealizador e coordenador da coleção. Cada livro esmiúça um tema científico distinto, como câncer e genoma humano, fazendo das metáforas, analogias e elementos da ficção instrumentos para facilitar o caminho da melhor compreensão do assunto. No Brasil, o Núcleo José Reis (NJR) da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo lançou uma coletânea, em 1998, com enfoque distinto das coleções mais recentes. A temática voltava-se para discussões acerca da história, avanços e reflexões sobre a divulgação científica brasileira.

terceiro livro da série *A extinção dos tecnossauros*, também de 2008. À palavra desconhecida o autor atribui o termo “dinossauros tecnológicos” para reportar-se às tecnologias que não emplacaram ou que não tiveram longa vida de sucesso. Nosengo procura mostrar um lado pouco explorado pelos divulgadores científicos: ao contrário do que pensa a maioria das pessoas, não é só de triunfos e avanços que vive a ciência, já que tropeços e erros científicos são os motores da evolução tecnológica. Por isso há buscas constantes por conhecimentos e aprimoramentos, sem os quais não se obtém *O gozo intelectual* (2009), título seguinte, do espanhol Jorge Wagensberg, que propõe a compreensão das ciências como cimento fundamental para o prazer, o qual também se destaca na cadência construtiva de suas linhas.

Em *Superstição, crenças na era da ciência* (2011), o norte-americano Robert L. Park questiona por que pessoas, mesmo instruídas, insistem na credence de algo não comprovado cientificamente, como diversas práticas médicas alternativas. A trama bem articulada e provocativa relembra a boa literatura científica dos títulos precedentes. O próximo livro a sair do prelo é *O sonho de Einstein, em busca da teoria do todo*, do italiano Pietro Greco. Para Knobel, a construção da série *Meio de Cultura* está em andamento, e a expectativa é que surjam outros autores, cientistas e jornalistas, dispostos a colocar a ciência ao alcance dos cidadãos.

Daniel Blasioli Dentillo



Alex Ribeiro

DALAI LAMA

SABEDORIA E FELICIDADE ANDAM JUNTAS

“Qual é a causa última do sofrimento? É a ignorância! E como se remove a ignorância? Não é com oração, nem com meditação. É com a sabedoria”. Essas e outras questões que inquietam a humanidade foram expostas pela autoridade máxima do budismo, o Dalai Lama, que esteve em São Paulo em setembro de 2011, em sua quarta vinda ao Brasil. Tenzin Gyatzo, nome do 14º Dalai Lama, esteve no país pela primeira vez em 1992, durante a Conferência para o Meio Ambiente (Eco-92). Ele explica que a sabedoria, entendida como a compreensão da realidade, provém do estudo, das leituras, da reflexão, da comparação, até o

ponto em que o conhecimento incorporado se transforme em experiência. A mensagem da importância dos valores éticos e do conhecimento como caminhos para a felicidade norteou os pronunciamentos do líder tibetano, em todos os três grandes temas de sua conferência: ciência, religião e negócios.

O monge budista lembra que, nos últimos três séculos, o desenvolvimento da ciência e da tecnologia deixou os homens maravilhados, mas ressalta que a valorização do mundo material nos fez esquecer os valores humanos. “A tecnologia e o dinheiro não trazem consigo os conceitos de bem ou mal. A matéria não carrega a noção de certo ou errado”. Ele cita a importância de pesquisas científicas que tentam desvendar a mente e diz que “mesmo sem a compreensão absoluta sobre esses mistérios, os cientistas já reconhecem que existe uma influência da mente sobre o cérebro”. Nesse sentido, a neurociência tem feito descobertas interessantes sobre o efeito de treinamentos mentais e práticas meditativas sobre a saúde humana. Ele defende a importância da diversidade, porque as pessoas têm diferentes disposições mentais. “Para alguns, a ideia de um deus criador é mais apropriada, para outros, não”. Os valores primordiais, afirma, como amor, compaixão, perdão e autodisciplina, estão presentes em todas as grandes religiões do mundo o que, em tese, deveria inibir a existência de conflitos. Porém, “é muito fácil colocar o foco nas diferenças e esquecer o que nos une”, lamenta.

Flávia Gouveia

DENILSON CORDEIRO

A VERDADE DE MINHAS MENTIRAS

Dizer que o mundo está “diante de nós” significa dizer que não é criação nossa, que a maior parte das coisas no espaço e no tempo são efeitos de causas que não são estados mentais do homem; a “verdade” porém não está “diante de nós”: ela só existe onde há linguagens, criações do homem.

[de uma página surrupiada do caderno de classe de Fernando Urbi]

“– A escribir de otra suerte – dijo Don Quijote –, no fuera escribir verdades, sino mentiras (...)”

[Miguel de Cervantes, Don Quijote de la Mancha, segunda parte, cap. III, p 572]

Sei de muito poucas coisas, mas me lembro de algumas. Uma das lições mais patéticas que me lembro ter recebido foi sobre a mentira. Quando criança, convivi com um menino que dizia coisas absurdas, das quais só comecei a desconfiar quando o acúmulo de mentiras dele superou o dilatado campo da minha ingenuidade. Até então, para mim, o que ele dizia era tão verdadeiro e real quanto o meu próprio assombro diante dos castelos de realizações e projetos que ele fazia desfilar sobre si mesmo.

Enquanto as outras crianças queriam ser bombeiros, policiais e pilotos de avião, esse menino, cujo nome era Fernando Urbi, dizia estudar muito para ser excelente criminoso. E era surpreendentemente convincente, pois era sério e quase sempre tinha uma informação que calava os outros. Pronunciava, por exemplo, com desenvoltura supostamente a rigor, segundo ele, nomes como Mortimer, Raskolnikov, Jean Valjean. E isso enquanto nós estávamos enrolados com os nomes de jogadores brasileiros de futebol em figurinhas de álbum de banca de jornal.

O limite para mim surgiu numa aula de ciências, na qual, sob sabatina, ele disparou essa: “a senhora sabia que é muito fácil preparar uma bomba de fumaça, normalmente usada em fugas de roubos a banco, e são necessários somente nitrato de potássio, açúcar, bicarbonado de sódio e coloral?” Cansei da minha miséria diante do que ele dizia e revidei considerando tudo mentira, tudo invenção de uma mente doente.

Mas por que mentia? A vida era insuficiente? Sofria em casa com as exigências da família? Sofria de alguma doença misteriosa? O que quer que fosse representava para mim uma manifestação do mal, cuja mentira era a cortina de fumaça a nos envolver e seduzir. E, por contraste, eu nisso me sentia superior a ele, afinal era “normal”.

Isso, no entanto, não acabou assim, pois fiquei, durante anos, como que acometido por essa condição, ora de me lembrar reduzido, ora com uma sensação de ter sido excessivo. Não percebia, mas toda a minha atenção estava imantada por essa busca de sentido. É provável, inclusive, que minhas escolhas fossem mais tributárias disso do que eu teria podido reconhecer ou desejar. Muito tempo mais tarde, caiu-me sob os olhos o *Dom Quixote*. A certa altura do livro, voltou-me impressão semelhante a que experimentei diante daquele menino. Foi quando percebi que

a invenção de Dom Quixote constituía, na verdade, um mundo completamente real para ele. E não importava a comparação com um pretense real prioritariamente mais verdadeiro ou sequer melhor. Enquanto ao leitor, pasmo e compadecido – eu mesmo, aliás –, atracado com seu sistemazinho de enunciados acanhados, restava lamentar a ilusão do que dizia ver o personagem, para ele transbordava uma circunstância de aventura, de desafios e de conquistas. Matutei indignado: que “sanidade” restritiva era essa na qual fora adestrado a comungar e a defender como critério último?

Foi forte o impacto dessa ideia sobre mim, a ponto de mudar o que pensava sobre Fernando Urbi. Eu que não hesitava em recusar o que ele dizia, fugia da sua presença, tapava os ouvidos quando em aula ele se manifestava, agora vislumbrava um novo significado para tudo aquilo.

Por essa senda empenhei-me, movido por um comportamento que julgava ser semelhante ao do próprio Fernando, em investigar esse nó górdio incrustado no meu pensamento. Ora essa, então não havia mentiras ou verdades? O que existe são acordos tácitos pelos quais os enunciados propostos são avaliados e, nisso, aceitos ou recusados. No primeiro caso, serão chancelados como pertencentes ao celebrado conjunto dos enunciados chamados (com prazo de validade determinado) verdadeiros. Se recusados, parte voltará ao fim da fila dos enunciados candidatos à verificação, parte será ajustada pelos critérios do acordo em voga. O que fez a ruína de Fernando nos acordos do nosso grupo faria seu sucesso em um grupo cujos acordos fossem mais próximos do vocabulário dele. Para nós foi um mentiroso, mas em outra circunstância, talvez em outro tempo, teria sido um visionário. O terror de perder o chão de uma linguagem segura (eis as grades do calabouço de um outro acordo), nos dava ganas de recusar violentamente as novas imagens propostas por Fernando. Aquilo desfazia nosso sentimento de pertencer a uma única família, o que equivalia a dizer que mexia com nossos brios, daí a negação ostensiva que fazíamos pesar sobre ele. A natureza do seu único “crime”, revejo, foi ter recusado a univocidade reinante.

Algum tempo depois dessa espécie de reconversão, tive a impressão de reconhecê-lo na rua. Estava composto, sóbrio e levava um livro sob o braço. Pensei em abordá-lo, mas não tive coragem de enfrentar as injustiças que cometi contra ele. Não tive coragem de reconhecer que, ao falar sobre criminosos literários, sobre nomes complicados em idioma estrangeiro, sobre sua admiração particular pelo artilheiro dos marginais, ele tinha constituído um mundo paralelo e, agora entendo, muito melhor do que a exígua dieta inventada em nome de um suposto cotidiano ao qual nos submetíamos. Não tive coragem de admitir publicamente a criativa liberdade das suas invenções. Tive, como sempre, um medo ancestral de uma outra verdade possível.

E, no entanto, essa narrativa nada mais foi do que um outro arranjo de enunciados a constituírem uma nova imagem no meu pensamento. Por isso mais verdadeiros?

Denilson Cordeiro é paulistano da zona leste, palmeirense bissexto, ex-jogador de futebol, ex-feirante, ex-balconista, ex-bancário e, nas horas vagas, professor na Unifesp. Publicou a prosa “Oferta” na Ciência e Cultura Vol.61, no.1, 2009.

M A R C I O A Q U I L E S

VERNÁCULOS AUSENTES

Um átomo in(di)visível cruzou seu caminho
 Moleskines em um canto do criado-mudo
 chamam sua atenção para uma obrigação
 esquecida
 Teoremas disputando prioridades com axiomas
 exaustivamente
 Uma chuva de números
 escorre pela calçada em forma de letras extintas
 Personagens ficcionais embalam sua cria com
 cuidado,
 aferindo forças com seres imensuráveis
 Criaturas inóspitas habitam suam mente
 desde então.

AUSÊNCIA

em um salão opaco
 um cubo assiste a um filme do Tarkovsky
 Pensamentos difusos;
 Paralelos abstratos aprisionam Domenico
 num substrato incorporado
 Doutrinas pós-marxistas
 Perambulam no pátio escolar
 enquanto mães desassistidas
 derretem paralelepípedos
 de ópio na cova de Yeats;
 uma equação insolúvel
 causa constringimento
 Um olho rasgado rosa-medula
 tem sede de morte
 Ausência, pura ausência.

EXPERIMENTO POÉTICO FRAGMENTÁRIO

Poesia concreta
 Anacoluto desvairado
 Palimpsestos de papel origami
 Assíndeto periférico
 Eclipse hiperbólica transversal x (Averso ao
 cubo)³
 Raiz quadrada do número imaginário
 Pleonasma pseudo-sarcástico ambulante
 Discurso indireto livre
 Emprego do gerúndio (repudiado)
 Poesia abstrata

Sintaxe dos modos helicoidais
 Modo subjuntivo (inoperante)
 Conjunção subordinativa [revolver]
 Dialectos consonantais reprimidos
 Heptassílabos frenéticos
 Derivação parassintética híbrida
 Hipérbato em colapso nervoso

Marcio Aquiles é bacharel em estudos literários pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e trabalha como jornalista no caderno Ilustrada (Folha de S.Paulo). Em 2011, publicou poemas na Antologia poética Prêmio Augusto dos Anjos e na Antologia do II Concurso de Poesia Amigos do Livro / Flipôcos. Os poemas publicados nesta edição são inéditos.

Artigos Ensaios

<http://cienciaecultura.bvs.br>

cienciaecultura@sbpcnet.org.br

A revista *Ciência e Cultura* criou a seção **Artigos & Ensaios**, quatro páginas destinadas a atender demandas espontâneas da comunidade científica que não se encaixem dentro do Núcleo Temático de cada número. A seção abriga textos com uma reflexão sobre temas da atualidade científica e de interesse da sociedade como um todo, nas grandes áreas do conhecimento.

A formatação dos artigos deverá seguir as **normas** publicadas abaixo. Os textos serão avaliados e sua publicação seguirá agenda de interesse editorial da revista. Não é recomendada a submissão de artigos e ensaios de interesse exclusivo de grupos de especialistas ou que tenham sido anteriormente publicados, em veículos da comunidade científica ou mídia em geral.

NORMAS

SEÇÃO ARTIGOS & ENSAIOS Possui 4 páginas, destinadas a um texto de 17,5 mil caracteres com espaçamento (sem imagens) ou 16 mil (com até 3 imagens).

FORMATO Cada artigo terá o máximo de 3 gráficos, tabelas ou imagens, considerados fundamentais para a ilustração e melhor entendimento do texto. Esse material deve ser enviado em arquivo separado e com antecedência, para sua confecção e checagem junto ao articulista. O envio de número superior a esse deverá oferecer a opção de escolha para a edição, se houver necessidade de corte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS As citações e referências serão indexadas numericamente no texto, em ordem crescente, e aparecerão no final do artigo, sob o título **Notas e Referências**, se ambas ocorrerem; ou **Notas**, ou **Referências**, se apenas uma das duas ocorrer. Existe, ainda, a opção **Bibliografia consultada**, sem citações referenciadas e numeradas ao longo do texto.

RODAPÉ Notas de rodapé não são utilizadas.

CRÉDITO A assinatura do articulista virá logo abaixo do título e suas qualificações – que devem ser encaminhadas **sempre** no corpo do texto e não exceder cinco linhas – serão editadas ao final. Modelo: *José da Silva é biólogo, professor titular do Instituto de Bioquímica da Universidade de São Paulo (USP) e presidente do Centro de Pesquisa em Biologia Molecular do Instituto XYZ.*

PRAZOS Os textos serão avaliados por membros do conselho editorial da revista. A qualidade de texto, informação e pertinência dos artigos e ensaios são essenciais para a sua aprovação. Uma vez aprovados, os textos serão publicados de acordo com a relevância e urgência dos temas

abordados. Depois de aprovados, os textos passarão por um processo de revisão editorial e reenviados para checagem dos autores, que deverão devolvê-los, com devidos ajustes e/ou aprovação em, no máximo, 48 horas.

DESTAQUES Os destaques dentro do texto – como palavras ou expressões que se queira salientar, devem vir em **negrito** – citações de frases, capítulos deverão receber **aspas**; palavras estrangeiras e títulos de obras aparecerão em **italico**. Deve-se evitar o excesso de destaques por página.

REFERÊNCIAS O padrão de referências adotado segue exemplificado abaixo:

1. Hershko, A.; Ciehanover, M. L. *Nature*, Vol.6, n.1073. 2002.
2. Elias, N. *O processo civilizador- uma história de costumes*. Vol.I Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1990.
3. Tavares, J.V. “A violência como dispositivo de excesso de poder. *In Revista Crítica de Ciências Sociais*. Centro de Estudos de Coimbra, Vol.37, p.132. Junho de 1993.
4. Diaz, M., *op cit.* pp.345-347. 1987.

ENVIO DE MATERIAL Os textos devem ser produzidos em arquivo Word. Ilustrações e gráficos devem ser enviados em arquivo separado, com os detalhes necessários para sua identificação, como: crédito, legenda, fonte, etc.

SIGLAS As siglas constantes no texto devem **sempre** aparecer por extenso na primeira vez em que forem utilizadas.

CONTATO É recomendável que cada articulista coloque seus dados para eventual contato (e-mail ou tel) quando alguma dúvida surgir no processo de edição.

Realização



Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência

Produção Editorial



Apoio

