

ESPiRAL

Revista do Instituto de Estudos da Complexidade



Volume 5
2021

Sumário

3 Tereza Mendonça Estarque e Edgard de Assis Carvalho

Apresentação

Entrevista

5 Edgar Morin, cinco vezes 20 anos

Entrevista concedida ao programa France Culture

Artigos

8 Edgard de Assis Carvalho

Amizade e compromisso: o legado de um centenário

13 Edmilson Felipe da Silva

Homo Poeticus

22 Betty Bernardo Fucks

Linguagens da violência

31 Marijane Vieira Lisboa

A ética planetária na era tecnológica

38 Genauto Carvalho de França Filho e Ariádne Scalfoni Rigo

Moedas Sociais Contextos, Conceitos, Potencialidades e Desafios

52 Rafael de Carvalho Morales

O futuro do cidadão numa era de hiperestimulação global

58 Tereza Mendonça Estarque

A vida em tempos de incertezas e a construção do futuro

65 Rubens Braganich

Conversando com a Psicologia analítica contemporânea: solidariedade, complexos culturais e fatores estereotípicos

73 Alex Galeno

Habitar a Terra poeticamente

77 Américo Sommerman

Os mitos arcaicos e o resgate dos diferentes níveis do Feminino

Poemas

83 Eliane Yunes

2020ª noite

84 Louise Michel

Poemas [A meus irmãos | À Comissão dos Perdões | Canção das prisões]

88 Marcos Mendonça

O Box

89 Leonardo Marona

Poemas [O coração é um tijolo | Belano | Do meu amor pelos surfistas]

91 Luciano Inácio

Fios, tramas, costuras

Esta edição

Volume 5 | 2021

A Espiral é uma revista do Instituto de Estudos da Complexidade e publica artigos de autores convidados que têm por objetivo a divulgação do Pensamento Complexo.

Editores

Edgard Carvalho

Tereza Estarque

Comissão Editorial

Eliana Yunes - IEC / PUC-Rio

Maria de Fátima Amin - IEC / SBPRJ

Ricardo Kubrusly - IEC / HCTE-UFRJ

Wanda Maranhão Costa - IEC/ APFERJ

Revisão

Edgard Carvalho

Tradução

Edgard Carvalho

Fagner França

Mariza Perassi Bosco

Wanda Maranhão Costa

Formatação dos originais e edição eletrônica

Elir Ferrari

Capa

Mauro Corrêa Filho

Foto da capa

Tereza Estarque

APRESENTAÇÃO

Espiral 5 traz a marca indelével do espírito do tempo. De um lado, a triste constatação que o Brasil ultrapassou a marca de mais de 600 mil mortes que continuam sendo ignoradas por um poder negacionista e cínico; de outro, a esperança na ampliação da vacinação, que alcança a marca de mais de 70% da população brasileira, pelo menos na primeira dose, descortinando um horizonte menos traumático com o retorno a um mundo presencial, que renove afetos, amores, amizades.

O meio do ano trouxe, porém, um acontecimento auspicioso para todos nós. Um dos maiores pensadores planetários, Edgar Morin, completou 100 anos. Muitas comemorações foram acionadas: simpósios, encontros, jornadas. Foi nesse clima que pensamos o presente número.

Como sempre, saímos em busca de articulistas. Alguns deles desistiram, vítimas do naufrágio pandêmico que afetou diferentes níveis de nossa existência. Mas muitos concluíram suas reflexões a tempo, somando seus esforços na resiliência coletiva requerida pelas difíceis travessias. Agradecemos aos que puderam participar, com a dádiva de seus escritos, para que mais este volume da *Espiral* chegasse à seus leitores.

O número homenageia o centenário com textos da autoria dos editores – Tereza Estarque e Edgard Carvalho -, originalmente apresentadas em Jornadas e lives. Na mesma linha, Edmilson Felipe e Alex Galeno valorizam o *homo poeticus*, a interdependência, a coimunidade geral. Como sempre, uma entrevista de Edgar para a Radio France, no início do ano, abre a revista e permanece válida nesses meses finais. Decididamente, sua deliberada convicção de que é preciso mudar de via e de vida é o novo imperativo categórico a ser posto em prática em tempos planetários.

Marijane Lisboa e Rafael Morales tematizam a urgência da ética planetária e o futuro da cidadania diante da insignificância do mundo atual. Genauto Carvalho de França Filho e Ariádne Scalfoni Rigo, servem-se do olhar da antropologia econômica para resgatar, nas muitas práticas de moedas sociais, o valor simbólico do dinheiro, arrancando-o da perspectiva puramente mercantil e recuperando sua origem como dádiva circulante nas trocas sociais.

Cada um a seu modo, instauram o diálogo com as preocupações de Edgar Morin, presentes no conjunto da obra e, mais especificamente, nos ensaios mais recentes.

Betty Fucks investe na decifração das linguagens da violência e a presença de Freud em sua argumentação é fundamental e instigante. Rubens Braganich resgata o papel da solidariedade e dos complexos culturais.

As ideias de Jung assumem relevância na conversação. Américo Sommerman resgata o papel do Feminino e dos mitos, de crucial importância num mundo androcêntrico violento e cruel. O entrelace dessa diversidade de ideias e temas propõe ao leitor a validação do princípio-esperança e do princípio-urgência, capazes de superar o mal-estar que acomete o processo civilizatório.

Poetas participam deste número, independente de sexo, idade, pertencimento. Louise Michel integrou a Comuna de Paris, Eliana Yunes é professora da PUC-Rio, Marcos Mendonça foi médico e professor da UFF. Leonardo Marona é tradutor e romancista. Luciano Dias é psicanalista do EBEP-Rio e membro do IEC. Seus poemas e escritos poéticos transversalizam utopias realizáveis e estéticas existenciais para o indivíduo, a sociedade, a espécie. Poemas são como mitos, devem ser repetidos infinitamente, para que penetrem na consciência do sujeito e dialoguem com conceitos e teorias. São a expressão plena do pensamento selvagem, fundados na intuição sensível.

Num de seus últimos pronunciamentos pelo twitter, Edgar Morin afirmou que estava cansado das comemorações centenárias e esperava ardentemente a chegada dos 101 anos para que pudesse recomeçar tudo de novo. Como sabemos, ele é decididamente um caminhante sem caminho e, como disse o poeta, o caminho se faz ao andar.

Tereza Mendonça Estarque
Edgard de Assis Carvalho

Dezembro/2021

Edgar Morin, cinco vezes 20 anos¹

RESUMO

Entrevista concedida ao jornalista francês Guillaume Erner para o programa **France Culture**, voltado para assuntos da juventude, transmitido em 11/02/2021 por rádio e internet.

Palavras-chave: crise, metamorfose, fraternidade.

Guillaume Erner: Nesta manhã, recebemos não apenas um testemunho privilegiado de nossa época, mas também um grande ator do século XX. Edgar Morin é o pai do pensamento complexo, autor de uma obra transdisciplinar. Viveu todas as crises desses cem últimos anos, as consequências da gripe espanhola e, agora, da pandemia do novo coronavírus. Suas obras revelam indiscutivelmente um trabalho de resistência intelectual. Em colaboração com Sabah Abouessalam, acaba de publicar pela editora Denöel, *Mudemos de vida, lições sobre o coronavírus* que reflete sobre o mundo que surgirá depois da pandemia. Para retomar a juventude de ontem e de hoje nosso convidado é Edgar Morin. Bom dia. Não sei se é necessário dizer que o senhor é um sociólogo, mas mesmo assim ressalto que você é um *twitteiro* com mais de 100 mil seguidores. Como teve essa ideia?

Edgar Morin: Fui aconselhado e então encontrei a oportunidade de poder dizer as coisas em que acredito, minhas ideias essenciais, por meio de um formato concentrado, porque o Twitter tem um número limitado de caracteres. Twittando eu me sinto um pouco como na Grécia Antiga, quando os filósofos discutiam em praça pública as questões levantadas pelas pessoas, e minha paixão é justamente fazer intervenções públicas. Mas minha adesão tem vários motivos. Por um lado, é uma forma de me expressar. Por outro, meu editor pretende publicar em breve essas pequenas reflexões.

Guillaume Erner: O senhor sempre foi interessado pela juventude e uma de suas principais obras de sociologia foi uma pesquisa na Comuna de Plozévet, intitulada *Metamorfose de Plozévet: uma comuna francesa*, publicada em 1965. O livro focaliza como a juventude desse pequeno povoado da Bretanha e objetivo da pesquisa era descobrir como a juventude encarava o processo de modernização pelo qual passava a França.

Edgar Morin: O que me marcou bastante foi um fenômeno que revolucionou o mundo e que se passou em 1963, a **Noite da Nação**. Trata-se de um programa de rádio chamado *Olá, companheiros!*, mais voltado para a divulgação do rock americano e francês, que organizou um concerto na *Place de la Nation*, em Paris. Era um programa muito popular entre os adolescentes. E de repente o evento se transformou em um grande tumulto. Nessa ocasião,

¹ Transcrição e tradução: Edgard Carvalho e Fagner França.

o editor-chefe do jornal *Le Monde* me convidou para interpretar o fenômeno. Porque para os sociólogos da época a *juventude* não era uma categoria sociológica. Os sociólogos falavam mais em classes sociais, mas não em classe de idade. Como cinéfilo que sou, a juventude significava o aparecimento de heróis da adolescência que não existiam antes, como James Dean, Marlon Brando, além de rebeldes, revoltados, e também outras pessoas marcadas por extrema ternura. O que eu constatava era o surgimento de uma classe de idade entre o isolamento da infância e a integração na vida adulta que descobriu uma própria forma de falar, de se vestir; surgiu então uma nova linguagem como forma de afirmação de uma classe que antes não existia e que exibía uma vontade de viver intensamente. Essa foi minha primeira interrogação acerca da juventude, que se prolongou em Plozévet, quando me defrontei com a formação dos primeiros comitês da juventude. Em 1968, havia uma revolta contra a domesticação da vida adulta, cronometrada, prosaica, etc. Mas penso que naquela época havia uma dupla necessidade, contraditória e ao mesmo tempo complementar, de realizar não apenas suas aspirações, mas também fazer parte de uma comunidade, de uma fraternidade, de uma família. Embora seja esse o desejo geral da condição humana, acabamos por abandoná-lo à medida em que vamos sendo integrados à idade adulta. Mas há uma grande diferença com os dias atuais, em virtude da precariedade da vida social e individual, assim como da incerteza da juventude em particular. Embora possa ser considerado como um fenômeno singular e único, ele se assemelha um pouco com minha própria juventude que foi marcada pela invasão nazista e pelo regime de Pétain, durante a Ocupação. Quando eu era estudante, chegava ao restaurante universitário morto de fome. Tínhamos que nos virar para nos alimentar, pois não havia alimentos suficientemente ricos em calorias. Hoje constato fenômeno semelhante e os jovens também têm igualmente necessidade de comer.

GE: E como foi sua vida na Resistência Francesa durante a Segunda Guerra Mundial?

EM: Naquele momento percebi que existe uma contradição entre viver e sobreviver. Sobreviver é fazer as coisas necessárias para se manter vivo. Viver a Resistência era perigoso, mas me sentia extremamente bem em ser um resistente. Para mim, a diferença hoje em dia está em que a juventude se encontra um tanto passiva, resignada em relação a muitas coisas. Se pensarmos que fazemos parte de uma mesma comunidade de destino, que somos corresponsáveis pela destruição do planeta, nossa casa comum, a juventude poderá tomar consciência do perigo que corremos e, certamente, as coisas podem mudar. Uma outra coisa: a pandemia nos mostra claramente que o sistema social, político, econômico tem muitos problemas e precisamos tomar consciência de que é preciso mudar de via. Se pensarmos bem, em todos os momentos de revolução, a juventude foi o grande agente histórico de transformação. E continua sendo. É ela que pode recuperar a força da solidariedade e da fraternidade em prol de um mundo melhor.

GE: E como você encontrou essa força da juventude num momento como o da Segunda Guerra Mundial?

EM: Durante a Guerra eu era ao mesmo tempo o jovem que lutava desesperadamente por um mundo melhor e o sociólogo iniciante que começava a se empenhar na observação dos fenômenos sociais. Mas as esperanças se abalaram durante a Guerra Fria. Eu, que acreditei no comunismo como a saída para um mundo melhor, me desconverti durante os processos de Moscou e minha geração acabou se dispersando. A esperança é algo que não se pode abandonar, mas que também não pode nos deixar demasiadamente eufóricos. Eu sempre esperei o inesperado. A resistência de Moscou e a entrada dos Estados Unidos na Guerra, fatos que mudaram o rumo da história, foram totalmente inesperados e improváveis. Muitas coisas inesperadas mudaram o rumo da história. O momento de hoje é trágico, mas sempre penso que algo de inesperado pode acontecer e mudar a sociedade. Cabe à juventude fortalecer o espírito de resistência. Aproveitei a minha para fortalecer minha formação, lendo Rousseau, Dostoiévsky, Montaigne, Pascal, para ir ao cinema ver filmes admiráveis; a música, a poesia, a literatura, tudo isso me acompanhou durante a vida e meu deu prazer de viver. É importante aproveitar este momento para se cultivar, cultivar a fraternidade, a amizade, o amor, etc. O mundo depende de que a juventude tenha ou não consciência do que está em jogo no presente e no futuro. A humanidade hoje vive ao mesmo tempo um momento de tragédia inacreditável, mas também um momento de ultrapassá-la rumo a outra via. É preciso não permanecer cego diante das circunstâncias, mas também não professar um otimismo ingênuo. É preciso estar presente, porque é nossa vida que está em jogo. Nosso destino está ligado ao destino coletivo, e nesta pandemia também. E essa pandemia nos revela a importância da solidariedade de todos os povos. Todos os povos foram afetados, ameaçados e, por isso, participamos da mesma aventura. Nos dias atuais, precisamos salvaguardar e defender nossas pátrias, mas jamais esquecer que somos integrantes da mesma Terra-Pátria. Somos seus filhos. Somos filhos da Terra, e devemos defendê-la a qualquer custo.

Amizade e compromisso: o legado de um centenário

Edgard de Assis Carvalho¹

RESUMO

O texto resgata o sentido da amizade e do compromisso que circunda a obra de Edgar Morin. Nômade, o pensamento complexo investe na esperança e na utopia realizável de um mundo melhor para todos.

Palavras-chave: Complexidade; fraternidade; ética.

Nos livros VIII e IX de *Ética a Nicômacos* (Aristóteles [384 a.C -322. a.C.], (1955), é enunciada a distinção entre *philia*, termo de onde se origina o conceito de amizade, e *sophia*, sabedoria. *Philia* também pode ser traduzida por amor, amor da sabedoria, amigo da sabedoria. O filósofo é aquele que ama a sabedoria, que tem amizade pelo saber, que deseja saber. A amizade verdadeira busca sempre religar amor, poesia, sabedoria. (Morin, 1988).

Philia e *sophia* estão na base do pensamento de Edgar Morin, circundam sua extensa bibliografia, sempre em constante transformação, como ramos e galhos de árvores que, ao caírem sobre a terra, se transformam em novas arborescências. (Morin, 2020).

É preciso reconhecer, para depois reinterpretar os mistérios do mundo, identificar as partes malditas circundantes, instaurar um permanente diálogo com a natureza humana (Cyrułnick e Morin, 2012) para que uma concepção complexa do *sapiens demens* seja posta em prática nestes tempos sombrios e líquidos do presente. Mesmo que aceitemos a evidência de que o universo começou sem o homem e talvez termine sem ele, o tempo de que dispomos é breve, escasso, irreversível.

Em *Rumo ao abismo?, Ensaio sobre o destino da humanidade* (Morin, 2011), a metamorfose ganha força. Imersa no caos, a humanidade tem diante de si uma oportunidade inédita: metamorfosear-se em um metassistema repleto de possibilidades, ou sucumbir no abismo da insignificância generalizada.

Por toda parte, forças de degeneração e regeneração, pulsões de vida e pulsões de morte, Eros e Tânato, se confrontam intensamente, e esse embate não parece dar sinais de superação.

¹ Coordenador do COMPLEXUS, assessor permanente do GRECOM. Vice-Presidente do IEC.

Não existem culpados nem bodes expiatórios a serem queimados em praça pública. Direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente, somos coautores desse processo, corresponsáveis pelo abismo em que fomos lançados.

Narrativa do mundo, a ciência não pode se furtar de desvendá-lo. Herdeira do iluminismo, suas certezas e determinações não redundaram numa Via para a humanidade. Sombras, ocultações, indeterminações, ignorâncias, mistérios passaram a ser descartados como partes mortas, jamais ideias vivas que descrevem e interpretam nossa trajetória hominescente. (Morin, 2020).

Reaprender a pensar requer treinamento e obstinação. Por vezes começa por um sonho e a história da ciência é exemplo disso. Da escuridão total do cosmo, brotam cores de grande intensidade dentro de nós, formulando questões surpreendentes, profundas, indeterminadas, impermanentes.

No conjunto da obra, imagem e palavra, imaginação e razão, prosa e poesia se emaranham numa complexa espiral narrativa, que escancara não apenas os paraísos perdidos, as intolerâncias vorazes, mas também as utopias realizáveis, regeneradoras, inesperadas, desencadeadoras de uma política de civilização planetária. Daí decorre o papel que o cinema desempenha no conjunto da obra. Capaz de desvendar as tempestades da alma, o imaginário cinematográfico capta as pulsões inconscientes que regem o mal-estar na cultura.

Em *A Via. Para o futuro da humanidade*, (Morin, 2013), as tonalidades da argumentação se radicalizam, a urgência das reformas – pensamento, educação, sociedade, vida – tornam-se mais explícitas e radicais.

Tais reformas são vias que podem desembocar numa *Via* capaz de decrescer a velocidade da Espaçonave Terra, cujo combustível é alimentado pela mundialização, pela ocidentalização, pelo desenvolvimento. As fontes subjetivas da miséria humana, da compaixão para com os outros são expostas sem concessões, mesmo que Edgar esteja consciente de que a possibilidade de mudar de via seja cada vez mais improvável.

Mesmo assim, não custa tentar, pois o inesperado pode surgir a qualquer momento. Luminescente, o fragmento XVIII, de Heráclito de Éfeso (540-470 a.C.), aparece em muitos momentos na obra, em conferências e provocações que Edgar Morin espalha ao redor do mundo. Se não esperares, afirma Heráclito, não encontrarás o inesperado, sendo não encontrável e inacessível. (Heráclito, 2002).

É preciso esperar, para reconhecer que, doravante, os modos de conhecimento complexo, as descobertas de possibilidades cognitivas inéditas, de potências mentais recalçadas fornecerão as balizas de um futuro sempre em aberto que investe na fraternização planetária.

Abrir a problemática sistêmica, tantas vezes referida na obra, é imperioso. O sistema jamais se comporta como partes interconectadas numa harmonia perene. Metaforicamente, se assemelha a um arquipélago com várias ilhas a serem descobertas e desbravadas. Por essa razão, as ideias de Edgar Morin são transdisciplinares e transculturais, inspiradas por uma miríade de pensadores responsáveis por sua formação centenária.

Hoje tenho 100 anos, ele sempre reitera, e minha convicção de que é preciso mudar de Via, permanece inabalável. Além dos desafios existenciais, políticos, digitais, econômicos com os quais nos defrontamos, um grande retrocesso obscurantista, como o que presenciamos nestes tempos sombrios, pode ampliar as policrises que assolam o cotidiano societário.

Mas Edgar ainda acredita na metamorfose que pode vir a recriar uma política da Terra que regenere o humanismo e, desse modo, possa *Tornar a Terra habitável*, diálogo travado com Peter Sloterdijk em 2011. (Morin e Sloterdijk, 2021).

As comunidades biológico-corporais, jurídicas e simbólicas se enlaçam à interdependência dos sistemas complexos e criam um novo e inadiável imperativo categórico. É preciso mudar de via e mudar de vida.

O pensamento complexo é nômade, transdisciplinar, o pensamento disciplinar é sedentário, traz a marca das áreas, fechadas nelas mesmas, inertes, vigilantes a qualquer intrusão indevida. O nomadismo é a marca indelével do entrelaçamento dos saberes, crucial para qualquer reforma do ensino, da educação. Falta Eros no ensino. Sem Eros, pulsão de vida, não haverá mudança na educação.

Vivemos o espectro de um abismo inexorável, mas como reiterou Friedrich Hölderlin (1770-1843), “onde cresce o perigo, cresce também o que salva”. (Hölderlin, 1994).

Os desafios que temos pela frente – ecológico, armamentista, pilotagem do desenvolvimento socioeconômico, derivas identitárias - são planetários e requerem soluções igualmente globais.

Daí decorre a ênfase dada à Estética. Edgar teve oportunidade de, presencialmente, expressar essa necessidade inadiável em 18 de junho de 2019, em São Paulo, no teatro Paulo Autran, do SESC Pinheiros. Intitulada Estética e Arte, a conferência tinha como pano de fundo seu ensaio *Sobre a Estética* (Morin, 2016)..

O sentimento estético é um componente do itinerário poético, um estado alterado de consciência que conduz ao êxtase, à exaltação, à beatitude, ao sentimento oceânico do estar-junto. Essa estetização generalizada oferece a oportunidade de nos maravilharmos com o que, aparentemente, parece irrelevante, incoerente, indecifrável.

Precisamos urgentemente de uma profunda revolução pedagógica, de uma fraternização efetiva e, mais que isso, da criação de oásis de fraternidade em que biopolíticas comuns possam vir a florescer e frutificar, aposta de Edgar em seu ensaio *Fraternidade. Para resistir à crueldade do mundo* (Morin, 2019).

Em 2019, nas Jornadas Edgar Morin, do SESC de São Paulo, (Carvalho, org., 2021), recorri a Jorge Luiz Borges para conceber a complexidade como um jardim e nós, meros jardineiros que, aqui e acolá, disseminamos sementes de ideias próprias ou alheias que conferem sentido ao imaginário contemporâneo.

Em 2021, as Jornadas Edgar Morin, também no SESC, reuniram pesquisadores que ressaltaram as bases da Antropologia fundamental e enfatizaram a multidimensionalidade do conjunto da obra. O formato das duas mesas incluiu dois mediadores, prólogo e epílogo, além do encerramento a cargo de Michel Maffesoli. Um verdadeiro oásis de fraternidade foi o que ocorreu naquelas duas tardes de julho que tinham o centenário como foco.

Imprescindíveis e essenciais, tais oásis se concretizam na amizade que une, no amor que congrega, na sabedoria que resgata a empatia e a solidariedade, na ética de si e do outro que dá sentido a nossas ações.

Vivemos no entrecruzamento entre os tempos cronológico e biológico que provisionam as balizas do que pensamos e comunicamos. Somos seres da palavra, e é através dela que conhecemos e damos a conhecer nossas experiências, desejos, utopias. O compromisso com o futuro reside na esperança de transformar a Terra num imenso jardim convival de todos os entes que nela vivem e sobrevivem.

Como sabiamente reiterou o astrônomo Martin Rees, (Rees, 2021) mesmo empoderados pelas tecnologias do século 21, necessitamos de valores universais que não são apenas veiculados pela ciência. Por isso, “seria vergonhoso deixarmos um mundo nocivo e esgotado para as futuras gerações.” (Rees, op. cit., p. 226).

Referências

Aristóteles. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mario da Gama Filho. Brasília: Editora da UNB, 1955.

Carvalho; Edgard de Assis. Em busca da complexidade perdida. Em *Edgar Morin. Complexidade no século 21*. (Edgard de Assis Carvalho, org.). Porto Alegre, Sulina, 2021.

Cyrulnik, Boris; Morin, Edgar. *Diálogo sobre a natureza humana*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Palas Athena, 2012.

Heráclito. *Fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação, comentários de Alexandre Costa. Rio de Janeiro, DIFEL, 2002.

Hölderlin, Friedrich. *Reflexões*. Tradução de Marcia Cavalcante, Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

Morin, Edgar. *Amor, poesia, sabedoria*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

Morin, Edgar. *Rumo ao abismo. Ensaio sobre o destino da humanidade*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

Morin, Edgar. *A Via. Para o futuro da humanidade*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

Morin, Edgar. *Sobre a estética*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Pró-Saber, 2016.

Morin, Edgar. *Fraternidade. Para resistir à crueldade do mundo*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Palas Athena, 2019.

Morin, Edgar. *A aventura de O Método e Para uma racionalidade aberta*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. São Paulo: Edições SESC, 2020.

Morin, Edgar. *Conhecimento, ignorância, mistério*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

Morin, Edgar; Sloterdijk; Peter. *Tornar a Terra habitável*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Fagner França. Natal: Editora da UFRN, 2021.

Rees, Martin. *Perspectivas para a humanidade. Questões críticas sobre ciência e tecnologia que definirão sua vida*. Tradução de Vinicius Rocha. Rio de Janeiro: Alfa Books, 2021.

Homo Poeticus

Edmilson Felipe da Silva¹

RESUMO

O artigo analisa as contribuições do pensamento complexo através do cinema, da pintura e da poesia -, formas de expressão que reiteram a dinâmica relacional entre natureza e cultura humanas e faz um tributo ao centenário de Edgar Morin.

Palavras-chave: Pensamento Complexo; Cinema; Pintura; Poesia.

Atribuir aos humanos a condição sapiential-demencial para além de *faber, loquens, socius, sacer, ridens* etc. é uma das muitas contribuições do Pensamento Complexo, professadas por Edgar Morin.

Portador de telencéfalo desenvolvido, polegar opositor, postura ereta e aparelho fonador, este ardiloso bípede tornou-se capaz de elaborar incontáveis discursos a respeito de si, dos outros, do planeta em que habita e do universo infinito.

Da conquista do fogo à navegação virtual, o tempo se fez breve: aproximadamente 300 mil anos. Porém, os vestígios foram muitos e, para além de extraordinários, surtiram efeitos inesperados, críscos e catastróficos.

A cada movimento histórico, a cultura incorpora, perde e acumula novos conhecimentos, expressões, crenças, símbolos e comportamentos para dar conta dos desafios cravados no espírito do tempo.

Entretanto, a reflexão sobre a cultura não pode se fechar apenas nas questões sociais e históricas e ignorar sua relação com a natureza. Edgar Morin, em seu livro *O enigma do Homem - para uma nova antropologia*, apresenta uma crítica ao racionalismo científico que separa o sujeito do objeto e propõe uma nova compreensão do homem por meio da dialogia entre cultura e ciência a fim de compreendê-lo na sua totalidade.

Não se deve pensar o homem de forma departamentalizada conforme a objetividade científica exige, mas sim no seu âmbito multidimensional, ao mesmo tempo físico, biológico, cultural e mítico.

¹ Membro do departamento de Antropologia e do *Complexus*, núcleo de estudos da complexidade, PUCSP.

Ao introduzir as bases epistemológicas do Pensamento Complexo, Morin rompe com as estruturas marcadas pelo modelo cartesiano e paralelas ao pensamento racional e sugere a importância de dialogizar as consciências objetiva e subjetiva.

Desta forma, tudo que estava determinado numa perspectiva da consciência objetiva precisa ser reescrito e articulado com a subjetividade, aproximando e abrindo o pensamento através de uma rede sistêmica tecida em conjunto.

Este é o primeiro dos operadores da complexidade, a dialogia; e o entrelaçamento dos fenômenos que aparentemente estavam separados: razão/emoção, ciência/mito, sensível/inteligível, real/imaginário.

O homem não é uma unidade divisível. Somos 100% natureza e 100% cultura. A totalidade revela-se maior ou menor do que a soma das partes, pois estas estão sempre abertas para as interações e tensões que, por vezes, formam novas articulações.

A complexidade, portanto, está na combinação, na ambiguidade e na interação entre o particular e o coletivo; e o aspecto peninsular do homem não o isola dos outros seres vivos, muito menos do ambiente do qual faz parte.

O movimento triádico entre indivíduo/sociedade/espécie viabiliza a compreensão simultânea dessas esferas que, quando articuladas, esboçam tensões, irregularidades e complementaridades.

A transformação do cérebro humano não deve ser somente explicada pela sua evolução biológica. O ecossistema, as condições naturais, sociais e culturais também influenciam em determinadas mudanças. O homem muda o mundo que o muda, ou seja, é produtor e produto da mudança. Esse é sentido da Morfogênese Multidimensional Complexa.

Outro operador é a recursividade, que coloca em xeque a relação causa-efeito, tão evidenciada pelo cientificismo. Todo sistema vivo passa por um ciclo ativo de retroalimentação e reorganização, em que a causa pode produzir o efeito e o efeito produzir a causa.

É no Tetragrama Organizacional Complexo: ordem/desordem/interação/reorganização que devemos conceber a vida como um anel recursivo de desencantamento, bem como de flutuações, sobrevoos e possíveis reencantamentos.

As transformações que acometem a humanidade vêm com, apesar e por causa desses entrelaçamentos. Sendo assim, a brecha antropológica é um espaço de tensões geradas pelas interações entre objetividade-subjetividade, razão-desrazão, certeza-incerteza. É neste circuito de antagonismos e complementaridades que pensamentos e fontes de criação brotam.

Cinema – Pintura – Poesia

Desde a pré-história, a cultura acompanha o homem no seu caminho de sobrevivência e aperfeiçoamento. O homem primitivo fez uso da caverna como dispositivo de sobrevivência ou estratégia de fuga contra elementos da natureza, aperfeiçoou lanças, criou utensílios e registrou seu cotidiano em pinturas rupestres, representações pictóricas que traçaram elos de interação e comunicabilidade.

Para Edgar Morin, o sepultamento é uma das situações em que tal vínculo ocorre, ou seja: é no ato real e concreto da morte que se articulam evocações ao ritual de passagem.

Portanto, ornamentos, canções, rezas e festividades permitem ao homem a articulação entre sensível e inteligível; e o efeito encantatório ritualístico aciona a circulação atemporal e interpretativa na ciranda espiralada e mágica da vida.

Irmãs siamesas, realidade e imaginação nunca mais se dissipam da percepção humana e interagem definitivamente nos desígnios do destino por meio de sonhos, conquistas, lamúrias e projeções-identificações.

Dois filmes ilustram muito bem o parágrafo acima: “*Guerra do fogo*” – direção: Jean-Jacques Annaud, 1981; e “*A caverna dos sonhos esquecidos*” – direção: Werner Herzog, 2010.

No primeiro, constata-se o conflito de grupos distintos pelo domínio do fogo e, conseqüentemente, por novas formas de sociabilidade; e o segundo revela a latência onírica exteriorizada no interior das cavernas por meio da pintura.

Articular narrativas fílmicas para ilustrar temas cruciais ao itinerário antropológico como morte, magia, sepultamento e pintura torna-se fundamental, uma vez que tais fenômenos revelam semitranses enigmáticos que acometem os homens ao longo de sua jornada.

Conceituado como um dos pilares enunciadores da dimensão relacional entre imaginação e realidade humanas, o cinema propicia um conjunto de temáticas que revelam trânsitos em dinâmica cultural.

O duplo mistério que envolve o espírito humano e o cinema é, de fato, um método processual e ininterrupto que estimula ao mesmo tempo a constatação de uma antropologia do cinema e a cinematografologia do *anthropos*.

A condição humana, portanto, revela-se por meio da leitura dos filmes, e o cinema, antes analisado como máquina, arte da máquina ou arte-indústria, ganha um novo estatuto, pois acentua a magia e o fascínio que habitam o fantástico universo imaginário do homem.

Em “*Glauber - Labirinto do Brasil*”, filme dirigido por Silvio Tendler, 2004, tem-se a filmagem do velório e sepultamento do famoso diretor como um evento de grandes

proporções em que várias personalidades registram suas despedidas por meio de seus gestos e depoimentos.

Em uma das cenas, observa-se uma mulher esfregando as mãos na cabeça e despejando longos fios de cabelo sobre o caixão, como se parte de seu corpo vivo energizasse o morto e o fizesse reviver em outra dimensão; ou como mostra Edgar Morin – em uma transmortalidade –, por onde acredita-se na vivência deste que se deslocou para um outro lugar, ou seja, a realidade antropossocial revela-se a partir do espanto de se descobrir que o imaginário é parte constitutiva da humanidade.

Em “*A partida*”, filme dirigido por Yojiro Takita, 2009, um violoncelista sem recursos financeiros, após várias tentativas frustradas de conseguir um emprego, decide arriscar e trabalhar no preparo de corpos para o sepultamento.

Uma das cenas destaca a dedicação do trabalhador na pintura da face do morto como um momento de cuidado e embelezamento para um possível encontro. Com esmero e dedicação, o trabalhador acentua a dinâmica do afeto, como se lhe desejasse um encontro afortunado e feliz.

Tintas, cores, flores, bijuterias, velas, canções e fotografias destacam a ritualística das despedidas nas mais variadas culturas, bem como a circulação do afeto no momento em que tal a articulação ocorre. O estado anímico e unidual humano na sua ampla e emergente situação de projeção-identificação destaca inúmeros fragmentos que marcam a passagem da vida para a morte.

Outra hipótese levantada por Edgar Morin para sustentar sua argumentação reside na observação das pinturas rupestres. Tais pinturas funcionam como um espaço para a magia e o mito na vida em sociedade, pois apresentam registros de expressão e aprendizagem da vida e dos atos dos seres.

A subjetividade entra em cena no momento presente na criação, ou seja, na representação da vida cotidiana. A brecha antropológica reside na interiorização do mundo externo, bem como de sua exteriorização, por onde se destacam traços de imaginação e emanações individuais e coletivas.

A pintura revela a articulação entre o real e o imaginário, pois ao mencioná-la, Edgar Morin compara a similitude entre técnica e criação, bem como seu efeito mimético e representativo.

Evocamos a pintura dos afrescos rupestres das cavernas pré-históricas, relativas à similitude que uma arte muito consciente requer, quando se trata de combinação de traços e cores e, ao mesmo tempo, uma mimese com o animal representado. Na representação humana, essa mimese pode captar até mesmo a psicologia profunda do retratado, como acontece com Rembrandt (MORIN, E. 2017, p. 75).

É no momento em que o artista captura os acontecimentos do mundo externo e o exterioriza que a explosão entre real e fantástico ocorre, acentuando assim o conteúdo latente e manifesto da obra de arte.

No primeiro caso, o artista ressuscita a magia quando poetiza a realidade; no segundo, a obra nos faz mergulhar em um mundo onírico de novas projeções-identificações.

A criatividade do artista manifesta-se não apenas em e por meio do seu estado de semitranscência, mas também pela atividade consciente de sua mente, que intervém na composição e na perspectiva da visão; por vezes a arte consiste em colocar a cena essencial no plano de fundo ou à margem (MORIN, E. 2017, p. 76).

Ao elaborar um ensaio sobre *Guernica*, de Pablo Picasso, obra produzida em 1937, Carlo Ginzburg destaca, inicialmente, a ênfase que o artista atribui à data de produção da obra de arte.

O fotógrafo húngaro Brassai certa vez perguntou a Pablo Picasso por que ele inscrevia obsessivamente uma data em cada trabalho. Picasso respondeu:

Por que você acha que faço isso? Porque não é suficiente conhecer as obras de um artista – é também necessário conhecer quando ele as fez, por que, como, em que circunstâncias [...]. Algum dia haverá sem dúvida uma ciência – pode ser chamada de ciência do homem – que procurará saber mais sobre o homem em geral por meio do estudo do homem criativo. Com frequência penso sobre esse tipo de ciência, e quero deixar para a posteridade uma documentação tão completa quanto possível. É por isso que ponho uma data em tudo que faço (GINZBURG, C. 2008, p. 101).

Datar a obra de arte, portanto, significa reforçar o espírito do tempo em que o artista vivencia e sente o mundo ao seu redor, ou seja, articula e aprofunda as nuances que marcam e redefinem a percepção humana.

A importância da temporalidade em toda e qualquer produção artística acentua também as vivências que caracterizam a transitoriedade da obra de arte.

Durante muito tempo os temas da pintura ocidental foram os retratos, as cenas religiosas, as cenas mitológicas, as cenas históricas, as cenas da vida popular, os espetáculos da natureza. Depois, a partir do século XIX, a arte de pintar propriamente dita, isso a partir dos impressionistas, sobretudo de Paul Cézanne. A figuração se alterou com Picasso. Um novo mundo fantástico aparece com o surrealismo. Durante esse tempo, uma nova arte dos afrescos

floresce no México pós-revolucionário, de Diego Rivera a Vladimir Kibalchich Rusakov. Em seguida, a figuração desaparece em proveito de formas, cubos, cores e até mesmo traços negros, como a pintura de Hans Hartung e Pierre Soulages, por exemplo (MORIN, E. 2017, p. 77).

Conforme podemos observar, a pintura emerge na medida em que tais acontecimentos históricos ilustram a vida em sociedade revelando sua autenticidade. Ao pintar um quadro, rabiscar um esboço, compor uma canção, dançar ou escrever, presentifica-se a magia em seu estado maior ou menor de intensificação.

As flutuações dos acontecimentos vividos, sonhados e imaginados expressam o requinte encantado da percepção humana, profundamente marcado pela associação entre natureza e cultura.

Dinâmica, viva, em permanente estado de desencaixe, compreendida como própria ou alheia, representada por determinadas condutas político-ideológicas, influenciada por diversos fatores, regras, conjunto de normas e padrões, a cultura se transforma.

Erudita e culta em contraste com o popular, excluindo e incluindo manifestações artísticas do folclore no coração das massas, a cultura revela-se, molda-se e redefine-se conforme a presença marcante do homem em diferentes contextos históricos.

Poesia

As palavras,
sempre elas
mazelas
de um argumento
que feriu a folha:
branca – lisa
precisa indução
que se evaporou
na mente,
no estado presente
em que se fecham os olhos.

(Felipe, E. 2.000, p. 13)

Freud teve a coragem de introduzir no espaço do saber científico a figura do Dichter, do poeta, severamente apartado pela academia de sua época. Fez do poeta um dos interlocutores primordiais de sua obra. Reconhecia na Dichtung um acesso privilegiado à verdade psíquica (PONTALIS, J.B. e MANGO, E.G. 2013, p. 18).

Para Edgar Morin, duas linguagens são produzidas pelos humanos em qualquer cultura: uma, racional, prática e técnica; e outra, simbólica, mítica e mágica. A primeira requer o esforço do cálculo, da investigação por meio da lógica empírica, definida pelo autor como o estado prosaico; enquanto a segunda fundamenta-se e apoia-se na metáfora, na analogia e, conseqüentemente, aprimora o discurso que revela o estado poético.

Podemos classificar o estado poético como o desejo incessante de habilitar a vida e aprimorar vínculos de pertencimentos, muitas vezes considerados distintos do saber científico, porém fundamentais para a compreensão do mundo que nos cerca.

Seu caráter desafiador é proporcionar ao leitor o mergulho em águas distantes e próximas, articular incertezas na turbulência oceânica e conduzir vínculos possíveis de reconhecimento ou estranhamento.

A poesia esboça os ardores da alma, e a tarefa indômita destinada ao poeta é articular o estado prosaico, ancorado no seio fértil da compreensão ao amálgama transitório e efêmero de incompreensão do estado poético, oásis de imaginação, loucura ou delírio.

A presença do *Homo Poeticus* é atemporal. Urge detectá-lo nas inúmeras situações impostas pelo destino, ou seja, nos desafios que escancaram a face de qualquer ser-sujeito no espelho do tempo.

Autônomas e dependentes, a poesia e a prosa constituem, portanto, o tecido de nossa existência e ampliam nossa cosmovisão diante dos desafios apresentados pelo mundo que nos rodeia.

Dois problemas se misturam
a verdade do universo
a prestação que vai vencer...

Raul Seixas

Inclinados a suportar esta eterna problemática, o homem passeia num transe lunático em noite de núpcias com a fêmea do firmamento, a dama magistral da abóbada celeste.

Em êxtase, contempla suas nuances, viaja no tempo, o mesmo que o faz correr atrás da sua subsistência, seu dia a dia de labuta e cansaço em ônibus sacolejantes à espera do dinheiro que o fará novamente arcar com as dívidas, dormir e sonhar com dias ensolarados ou noites banhadas pelo luar.

Edgar Morin e Edgard de Assis Carvalho

Ao que tudo indica, nada será como antes no pós-pandemia. Se ainda temos o ar, são necessários pulmões para fazê-lo entrar e sair; é preciso sonhar para além dos labirintos: casa, rua, bairro, cidade, país ou planeta.

A gaveta do instante abriu-se para novos achados; fotografias registram histórias perdidas; poemas cantados, colhidos no baú da infância, reverberam pelo diapasão da memória.

Inscritas no sobrevoos do tempo, oralidade, escrita e imagem revelam lugares, saberes libertos em livros, aulas, conferências – presenças marcantes de Edgar Morin e Edgard de Assis Carvalho.

Tradução e escrita também se misturam, se acoplam e clareiam a rota do conhecimento, na medida em que tempo-espaço distintos inspiram leituras, possíveis questionamentos e reflexões.

O contato que tive com a obra de Edgar Morin, por meio das aulas de Edgard de Assis Carvalho, marcam até hoje minha trajetória, tanto na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como aluno, pesquisador e docente, como na produção literária.

Faróis diurnos-noturnos, Morin e Carvalho, acendem holofotes e iluminam caminhos, trajetos incandescentes na prosa poética da vida. Aos dois, atribuo agradecimentos imensuráveis e, no breve espaço deste artigo, rendo-lhes singela homenagem.

Referências

Felipe, Edmilson. O susto do sapiens. Ensaios antropológicos. São Paulo. Ciência do Acidente. São Paulo: Ciência do Acidente, 2000.

Ginsburg, Carlo. *Medo, reverência, terror*. Tradução de Federico Carotti, Joana Angélica d'Avila Melo, Júlio Castañon Guimarães. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

Mango, Edmundo Gómez; Pontalis, J-B. *Freud com os escritores*. Tradução de André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

Morin, Edgar. *O enigma do homem: para uma nova antropologia*. Tradução de: Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

Morin, Edgar. *O homem e a morte*. Tradução de: Cleone Augusto Rodrigues. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

Morin, Edgar. *O cinema ou o homem imaginário*. Tradução: António-Pedro Vasconcelos. Lisboa: Relógio D'água: 1997.

Morin, Edgar. *Amor, poesia, sabedoria*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

Morin, Edgar. *Sobre a estética*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Pró-Saber, 2017.

Linguagens da violência¹

Betty Bernardo Fuks²

RESUMO

É no mínimo constrangedor assistir o governo brasileiro fazer uso da linguagem do Terceiro Reich em seus pronunciamentos. Entretanto, uma reflexão mais acurada sobre o papel dessa modalidade de comunicação no fortalecimento do totalitarismo nos impede negar que, mesmo em circunstâncias históricas tão diversas e muito longe de um possível ressurgir do nazifascismo, o bolsonarismo se inspira na linguagem.

Palavras-chave: Linguagem; Violência, Terceiro Reich; Bolsonarismo.

Gostaria de iniciar esse pequeno texto citando uma frase que encontrei em *O homem Moisés e o monoteísmo*, a obra que Freud começou a escrever pouco depois do ritual de incineração de milhares de livros que aconteceu em 1933 na Universidade de Berlim: “Vivemos numa época particularmente curiosa. Descobrimos com espanto que o progresso selou uma aliança com a barbárie!” (Freud, 1939/2014, p.89). Uma forma luminosa que o autor encontrou para dizer que na situação histórica em que o mundo então vivia, não cabia mais opor os termos civilização e barbárie. O futuro que estava por vir confirmou tal impossibilidade: os campos destinados ao extermínio do estrangeiro-familiar - o judeu, o homossexual, o cigano e o doente mental -, revelaram um grau de barbárie jamais atingido em qualquer outra civilização. E não parou por aí, sabemos. A psicanálise profetizou, com o passo adicional de Lacan, que a segregação, a concentração e o extermínio seriam a tônica dos tempos vindouros, mantendo com a ciência laços estreitos. Na atualidade a ressonância das palavras de Freud e as de Lacan é espantosa: nos países ditos supercivilizados, a forma da ação violenta impede que refugiados e imigrantes ilegais permaneçam no espaço nacional. Se não os atiram ao mar revoltado em direção ao “não lugar”, se instala o modelo concentracionário para conter a multidão sem lar. Governos antipluralistas geralmente tendem a incitar o povo à violência mortífera contra negros, índios e ao grupo LGBTQia+. Assim a barbárie do século XXI se aproxima, cada vez mais, daquela perpetrada no século XX. A história se repete, a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa, mas, nem por isso menos trágica.

¹ Texto parcialmente apresentado no Fórum Permanente Violência e Cultura. Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro. 19.08.2001.

² Psicanalista. Professora da Pós-graduação em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida (RJ). Editora da revista online Trivium: estudos interdisciplinares, Autora de *Freud e a judeidade: a vocação de exílio* (Zahar, 2020); *Freud e a Cultura* (Zahar, 2003) e *O homem Moisés: o desvelar de um assassinato* (Civilização brasileira, 2014).

Na verdade, a partir da Primeira Grande Guerra o termo barbárie deixa de ser sinônimo de primitivo. Freud, acometido por um forte sentimento de perplexidade e desilusão, diante da desrazão que então afluía na civilização europeia, transpõe para o papel suas primeiras elaborações sobre violência e a categoria do Mal na ordem dos fenômenos coletivos. Seu objetivo não era o de explicar a guerra a partir da psicanálise, mas sim o de pensar a violência e a destruição como realidades do psiquismo, e disso retirar consequências teóricas e técnicas. A lógica de sua argumentação em “Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte” (1915/2020), obedece rigorosamente ao que extraía de sua escuta clínica: se no homem, amor e ódio convivem conflitantes e as pulsões são aquilo que são - nem boas nem más, dependendo do destino que seguem na história do sujeito e da civilização -, então a guerra, a desumanização dos laços sociais não são apenas momentos efêmeros, fadados à superação no futuro. Muito ao contrário, são acontecimentos inevitáveis que incorporam um elemento radicalmente social e histórico. A insistência de Freud em considerar, desde *Totem e Tabu* (1913/2012), que direito e lei são originários de transformações da violência, condensa o duplo sentido desse termo em sua obra: além de designar a força que sustenta os processos simbólicos, indica, também a presença bruta do elemento mais arcaico dessa força, nas operações destrutivas que, sistematicamente, inundam de sangue e dor a civilização.

O conflito mundial que matou milhares de soldados e cidadãos comuns entre 1914 e 1918 não era apenas tão cruel e implacável quanto os que o precederam, mas o pior. As inovações tecnológicas deram asas à pulsão de crueldade – o real da destruição - e a atitude do homem moderno para com a morte davam provas de não ser mais cabível sustentar a ideia de uma “superioridade” das civilizações mais avançadas sobre as primitivas. De fato, enquanto o homem primitivo se responsabiliza pela morte infligida ao inimigo em suas práticas cerimoniais e, assim, expiavam sua culpa e realizavam o luto do objeto, a dessacralização da morte acarretou no homem moderno o estado de indiferença para com o assassinato de outrem.

Um ano após a fundação do Partido Nazista, Freud começou a sistematizar a incursão da psicanálise no campo da política. Se em *Totem e tabu*, o totemismo lhe inspirara a construção do mito da fundação da cultura, da linguagem e dos laços sociais; em *Psicologia das massas análise do Eu* (1921/2020), do cenário político do início dos anos vinte, deduz a pré-história do humano, tempo em que os indivíduos mantinham-se presos à psicologia das massas isto é, conformados à violência imposta pelo chefe do bando. Em linhas gerais: o mito do assassinato relata o fim do poder arbitrário sobre todos e a invenção da democracia, o regime político em torno do vazio que se instalou logo após o ato assassino dos irmãos submissos. Porém, ainda em *Totem e Tabu*, Freud chama atenção para o fato de que a igualdade democrática pactuada se mostrou insustentável, a partir do momento em que neles sobrevém o antigo ideal de proteção ao desamparo (*Hilflosigkeit*). Primeiro invocam-se os

deuses, depois um só deus e na modernidade, o apelo ao pai é dirigido ao líder demagogo e populista.

Psicologia das Massas e análise do Eu é um texto premonitório: Traça com precisão o destino de um conjunto de indivíduos cuja identidade imaginária se mantém coesa em oposição ao conjunto dos não idênticos, os marginalizados, e o exercício de servidão voluntária ao *Führer*. Nesse sentido é de grande valia trazer a discussão sobre a hipnose e o fenômeno das massas que aparece no texto, fundamental à análise de nosso tempo. A técnica do hipnotizador e a do líder demagogo da multidão são coincidentes: “em ambas, fascínio e servidão se fusionam, num mecanismo em que ideal do eu e objeto constituem um nó” (Bastos & Lessa, 2021, p.2). A “massa a dois” (Freud, 1915/2020, p. 106), modelo da hipnose, expõe o modo como o hipnotizador e o líder demagogo através de uma palavra de ordem, induzem o sujeito a executar uma ação conscientemente, sem saber o por quê. Simplesmente ele ouve e obedece masoquistamente às injunções de quem materializa o Supereu.

O curioso é que Hitler defende em *Minha luta* que a palavra falada é a via pela qual o líder ocupa e sustenta o poder. E Le Bon cujo livro, *Psicologia das multidões*, Freud esmiuçou em 1921, comungava com o *Führer* a ideia de que as palavras possuem apenas significados variáveis e transitórios, passíveis de mudanças e que o uso dessa condição da linguagem era fundamental à ide mundo, o discurso ideológico. Desde que, segundo Hitler, “fosse possível contar com um exército de demagogos em alto etilo (Hitler, 1962 p. 296) que inflamasse, através da oratória a luta contra o inimigo”. A linguagem falada como meio de implementação da narrativa mítica do “sangue” e do “solo” fez possível esse objeto inenarrável chamado o Reich hitlerista.

A questão da linguagem nazifascista deve permanecer sob vigilância até mesmo em sociedades democráticas pós-totalitarismos. Seus ecos ontem como hoje, nos diferentes dialetos que a sucederam, continuam tentando instaurar seu domínio pelos quatro cantos do mundo.

Do que se trata então essa linguagem? Ninguém melhor do que o filólogo Victor Klemperer pensou os porões do processo de implementação da nova língua que levou à nazificação da sociedade alemã. A leitura de seu livro *A Linguagem do Terceiro Reich*, ilumina o modo como a linguagem se tornou um instrumento de manipulação e aliciamento do povo alemão à ideologia nazista: o racismo científico. O III Reich desenvolveu um sistema capaz de reduzir a língua alemã a um dialeto empobrecido, a saber: simplificação das estruturas sintáticas, corrupção do sentido das palavras, confusão de substantivos e adjetivos, etc. Como complemento, criaram siglas, “palavras de ordens” que condensam em si toda a ideologia e que pela repetição exaustiva se “infiltraram na carne e no sangue das massas” (Klemplerer 2020, p.55). Por exemplo, o termo fanático passou a ser empregado no lugar da

palavra herói, virtuoso, de modo a inocular o veneno profundamente, até assumir o novo sentido numa feliz mescla de coragem e entrega apaixonada. Assim, a adulteração da língua passou a ser a peça mais importante na implementação da identidade alemã, fornecendo um sentido prático ao mito da raça pura e seus alicerces: a segregação do estrangeiro-familiar. Por exemplo: foi preciso perverter o significante judeu, degradando-o a tal ponto que o Judeu foi reduzido a um vírus portador de doença. Um passo a mais e a Solução final foi decretada para acabar com o vírus.

Em termos psicanalíticos podemos compreender que a manipulação dos significantes tinha a função de capturar, dominar o sujeito e impor uma identidade; até mesmo porque a psicanálise é um saber que advoga a ideia de que a política não medirá esforços em forjar um programa para oferecer uma identidade ideológica, lá onde o sujeito se depara em falta. Mas no nazismo esse processo foi devastador: a invasão da pulsão de morte à título da dominação do Outro teve como consequência o totalitarismo que pariu a catástrofe de Auschwitz, cujos sobreviventes e as gerações posteriores defrontam-se com a tarefa infinita de rememorar a tragédia e enlutar os mortos.

É possível relacionar o empreendimento nazista de adulterar a linguagem/língua ao que Orwell descreveu no livro *1984*: um sistema linguístico criado, a partir da destruição das línguas existentes, para impedir a emergência de opiniões contrárias ao regime político. A *novilíngua* orwelliana, o idioma criado por um suposto governo híper-autoritário cujo objetivo seria restringir reflexões críticas e pensamentos. Escrito no pós-guerra, o que evidentemente nos induz a associá-lo à catástrofe que o mundo havia acabado de viver, *1984* descreve um cenário profético: o avanço tecnológico que estava por vir e o consequente uso que o poder teria sobre ele: servir à vigilância governamental, à institucionalização da mentira em rede e à manipulação da história.

É no mínimo constrangedor assistir ao governo brasileiro fazer uso da linguagem do Terceiro Reich em seus pronunciamentos. Entretanto, uma reflexão mais acurada sobre o papel dessa modalidade de comunicação no fortalecimento do totalitarismo nos impede negar que, mesmo em circunstâncias históricas tão diversas e muito longe de um possível ressurgir do nazifascismo, o bolsonarismo se inspira na linguagem mortífera que se espalhou pela Alemanha hitleriana.

Desde os tempos da campanha eleitoral, expressões linguísticas, diretamente traduzidas do alemão, paráfrases que mantêm a essência em termos temáticos nazis somadas à estética destrutiva e militarista do Terceiro Reich, animam o discurso de Jair Bolsonaro. O mimetismo do presidente tem como objetivo assegurar que seu projeto político de ultradireita se imponha e domine o povo brasileiro. Portanto, se não é possível qualificar Bolsonaro de nazista ou de fascista, nada impede de encaixá-lo na categoria de tirano. Um tirano que à semelhança de outros líderes populistas de nossa atualidade, oferece proteção

ao povo dividindo o mundo em dois compartimentos: primeiro o nós – na linha do “American First” - e depois os diferentes do nós.

É disso que se trata a escolha de Bolsonaro em parafrasear o jargão nazista “Alemanha acima de tudo”; uma forma de propulsar sua candidatura e, mais tarde, seu governo. No Brasil, à palavra de ordem “Brasil acima de tudo” foi anexada a expressão “Deus acima de todos”. Acréscimo perfeitamente compreensível em função da ligação do futuro governo com o segmento evangélico. De todas as formas, Bolsonaro encontrou na legenda “Brasil acima de tudo; Deus acima de todos” a garantia de sua eleição. E isso nos assusta ao nos darmos conta, *a posteriori*, que essa legenda prenunciava o que hoje estamos vivendo: uma nova forma de governar apenas para seguidores do regime ideológico, já que opositores constituem bando de “inimigos” da pátria.

Mais assustador, ainda, é o fato de o futuro presidente usar a retórica própria do nazismo, o racismo, para angariar votos. Num pronunciamento em um clube da comunidade judaica comparou um “integrante de comunidade quilombola a um animal que tem sua massa corporal medida através de arrobas” e anunciou a decisão de se eleito, expulsar os índios do *habitat* milenar. Promessa que encerra, em si mesma, a ideia do Estado de que é possível roubar o direito das coletividades indígenas de permanecerem em suas terras. Algo bastante semelhante ao ocorrido no Estado Nazista, quando da apropriação de bens culturais e propriedades dos judeus.

Tão chocante quanto essa declaração racista foi a escolha de Bolsonaro em fazê-las na casa de um povo que sofreu o genocídio programado. O episódio que angariou risadas e aplausos do público presente, em sua maioria judeus, dá provas, pelo menos para nós psicanalistas, de que o “narcisismo das pequenas diferenças” pode chegar ao paroxismo de apagar a memória histórica dos que ali estavam presentes. Qualquer insuflação narcísica do eu ou de um grupo impede o reconhecimento da Alteridade.

Depois de eleito, o governo de Bolsonaro registrou em ato, episódios diretamente ligados à identificação mimética à linguagem e à estética nazifascista. O ex-secretário da Cultura, parafraseou num vídeo institucional do Ministro da Propaganda da Alemanha, Joseph Goebbels, ao som da estética wagneriana apreciada por seu chefe imediato, Hitler. Apesar da demissão do secretário, não se pode ser ingênuo e acreditar que o episódio tenha sido isolado do projeto que o governo atual reservou a todo tipo de arte que o núcleo ideológico identifica como imprópria. O “espetáculo” obscuro só confirmou que ícones do nazifascismo alimentam o discurso de ódio, que atinge frontalmente a arte e o pensamento brasileiro. Nesse sentido, o discurso paranoico do Ministério da Educação contra as universidades brasileiras não deixa de estar em consonância com as declarações inflamadas de Goebbels: “toda a vez que ouço falar de cultura tenho vontade de sacar minha arma” (Eco, 2018).

Expressões empregadas pelo Reich não faltam nesse governo: a publicação de um vídeo da Secretaria de Comunicação, contendo a tradução da frase inscrita no portão da entrada de Auschwitz: “*Arbeit macht frei*”; “O trabalho liberta”. O secretário da pasta reagiu à associação que a Imprensa e Entidades públicas fizeram entre o vídeo e o campo de extermínio, alegando sua impropriedade pelo fato dele próprio ser um judeu. Uma alegação obscena. Evocar as origens para justificar o uso dessa frase, por si só desvela que é como cidadão que se quer acima de qualquer suspeita que subscreve a frase com o qual os carrascos nazistas encobriam o que verdadeiramente acontecia nos campos de extermínio.

A cada dia fica mais evidente que o governo de Jair Bolsonaro se identifica com elementos ideológicos fascistas. Mas tal escolha não é apanágio do Brasil. Na atualidade, conforme a análise do filósofo Humberto Eco (2018) o estado de ânimo de muitas das “democracias” espalhadas pelo planeta é o “fascismo eterno”. “*Ur-Fascismo*”, noção cunhada pelo filósofo para mostrar a onipresença de traços fascistas na cultura, revela o fato de que se o fascismo foi extinto no final da Segunda Guerra Mundial, por outro lado, muitas de suas características persistem, ainda que de forma independente. A prova mais cabal dessa tese são as declarações e atos perpetrados por líderes hiper-nacionalistas entre eles, o ex-Presidente dos Estados Unidos, o Primeiro ministro da Hungria, o Primeiro ministro da Polônia, o Presidente da Filipinas, além do Presidente do Brasil. Líderes que apontam para a possibilidade efetiva do iminente retorno do cadáver insepulto do chefe do bando, o pai da horda, como aconteceu durante a vigência do fascismo, do nazismo e do stalinismo.

Uma característica do *Ur-fascismo*, a reação contrária à diversidade sexual e aos paradoxos do mundo das ideias toma de assalto a realidade brasileira. Damares Alves, ministra do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, repudia e ataca publicamente qualquer escolha sexual que não a heterossexualidade; além de empreender uma verdadeira guerra contra os Estudos de gêneros e ignorar o que a Psicanálise e a Antropologia tem a dizer sobre. A Ministra propõe a supressão do sujeito do desejo, advogando a favor de códigos sexuais rígidos e hierárquicos e propondo uma possível “cura gay”. Continuando o circo dos horrores, a ministra “terrivelmente cristã” nomeia para direção do Departamento da dignidade da Mulher uma advogada declaradamente contrária ao aborto em caso de estupro, na ocasião em que a maior parte dos brasileiros se condoíam pelo destino de uma menina de seis anos grávida. A bandeira de catequisar as mulheres para fazê-las aceitar os desígnios divinos diante da violência do estuprador é, por outras vias, semelhante a decisão nazista em não permitir que mulheres gays estupradas pelos soldados de Hitler, pudessem abortar.

Outra das características fascistas do governo brasileiros é a tendência de implementar o desmentido generalizado nas comunicações e na reinterpretação mentirosa da história. A insistência em desmentir, através de fakes news, pesquisas e conclusões do

saber médico-científico sobre a COVID significa um atentado contra a vida, certamente. Mas a prática do desmentido na política tem como propósito ideológico evitar conflitos que lhes são desfavoráveis. Por exemplo: quando do acontecimento hediondo que significou o assassinato de João Alberto, um homem negro, por dois seguranças do Carrefour, o Presidente e seu vice desmentiram publicamente a existência do ódio ao negro no Brasil. Insistiram em reafirmar a ideia de democracia racial: “somos miscigenados” (sic). Como se os dois signatários não soubessem que a maior parte dessa miscigenação é fruto do estupro perpetrado por homens brancos em mulheres negras e indígenas.

O racismo estrutural brasileiro caminha numa espécie de espiral que vai da negligência ativa à sistemática aniquilação de negros e índios. A estatística mostra que hoje, de cada 100 pessoas assinadas no Brasil, 71 são negras. Trata-se, segundo estudiosos do tema, de um verdadeiro projeto genocida de extermínio de corpos negros. A total ausência de proteção do governo aos povos indígenas castigados pela destruição do ecossistema da Amazônia, incrementa o sistemático genocídio desses povos. Mas o governo acusa os órgãos de proteção da floresta e dos índios de “incitar os índios contra o progresso”. Que progresso é esse construído sobre a destruição dos biomas e dos corpos?

A tentativa de adulterar a língua brasileira, própria ao campo ideológico do governo atual, causa espanto e indignação. Por exemplo: atribui-se à palavra torturador um novo sentido, o de herói: O Coronel Ustra, condenado pela Justiça brasileira pela prática de torturada durante a ditadura militar, passou a ser apresentado pelo atual Presidente como herói e alçado em 2021, após a sua morte, ao posto de Marechal. Na violência da mudança do sentido de uma palavra com fins de dominação do outro, herança do Terceiro Reich, reside uma das chaves mais destrutivas do atual governo: não se trata de uma tentativa de apagar as marcas da História de maneira semelhante ao que se faz num crime onde, como indicou Freud em *O homem Moisés e o monoteísmo*, “a dificuldade não está na execução do ato, e sim na eliminação de seus rastros” (Freud, 1939, p. 76). O bolsonarismo não tem a menor pretensão de “modificar a aparência”, nem tampouco “colocar em outro lugar, deslocar para outra parte”, a verdade de um assassinato. O que lhe interessa é excluí-lo, banir para fora dos limites do país e para todas as gerações de brasileiros.

Encaminho, então, o encerramento dessa pequena reflexão reiterando que o governo brasileiro de extrema-direita encontrou na linguagem do Terceiro Reich um modelo de ação e propaganda política. Mas precisamos reconhecer que a linguagem e a estética bolsonarista, por mais que mimetize as ações do Terceiro Reich, se insere num contexto histórico outro, num espaço social diverso daquele dos anos trinta do Século XX, num processo civilizatório talvez mais evoluído, em muitos sentidos, embora a História já tenha cansado de mostrar que progresso não significa garantia contra a barbárie.

O que se observa, até agora, é a resistência do povo brasileiro às palavras de ordens e às ações incendiárias propostas pelo líder da nação. Considera-se que por mais que haja uma tentativa do governo em adulterar a linguagem e desmentir a história política recente do Brasil - o golpe de 1964 e do AI-5 -, a memória do povo funciona, ainda, como um arquivo permanente à disposição das elaborações individuais e sociais daquele trauma coletivo. Um arquivo que impede a transformação do atual presidente em intérprete do povo e que igualmente funciona como resistência à idealização e nostalgia da ditadura militar, aos engodos da identidade nacional e à manipulação do movimento desregrado das pulsões pelo populismo. As pesquisas confirmam essas evidências. Mas por quanto tempo mais?

É certo que o psicanalista não escuta o homem em massa, mas *um a um* (Miller, 2003). Entretanto, por estar inscrito na História, não pode ignorar os movimentos políticos-culturais de sua época. Na atualidade, manter essa percepção em alerta, significa também uma proteção à própria instituição psicanalítica: a subversão freudiana não floresce, nem jamais poderá florescer, em governos fascistas. O ódio como política fomentou a cultura de violência do século XX e torna-se cada vez mais evidente que nada o impede de dar asas a política de nosso tempo. Trata-se do poder do Estado em manejar o dispositivo de ódio ao outro, em nome da *in-diferença*, entre os seus cidadãos. Não podemos esquecer as palavras de Freud: “Vivemos numa época particularmente curiosa. Descobrimos com espanto que o progresso selou uma aliança com a barbárie”. Nada mais atual!

Referências

Bastos, Angélica; Lessa; Nina. “Supereu e objeto na experiência psicanalítica: por uma hiância entre ouvir e obedecer”. Em *Ágora: estudos em teoria psicanalítica*. Disponível em <https://www.scielo.br/j/agora/a/Rf9ZKRz9Z5R6TTWvnksCY7n/>

Eco, Humberto. *O fascismo eterno*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Reord, 2018.

Freud, Sigmund. Totem e tabu. Em *Obras Completas*, vol. 11. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (originalmente publicado em 1913).

Freud, Sigmund. “Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte”. In. *Obras incompletas de Sigmund Freud: Cultura, sociedade e religião*. Tradução de M. R. Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica. 2020. (Originalmente publicado em 1915).

Freud, Sigmund. “Psicologia das massas análise do eu”. In. *Obras incompletas de S. Freud: Cultura, sociedade e religião*. Tradução de M. R. Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica. 2020. (Originalmente publicado em 1921).

Freud, Sigmund. *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Tradução de Renato Zwick. Rio de Janeiro: L &PM, 2014. (Originalmente publicado em 1939).

Hitler, Adolf. *Minha luta*. Tradução de Júlio de Matos Ibiapina. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

Kemplerer, Victor. *LTI: a linguagem no Terceiro Reich*. Tradução de Mirian Bettina Paulina Oelsner. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009

Miller, Jacques-Alain. Lacan et la Politique. “Entrevista” Presses Universitaires de France. “Cités”. 2003/204 n. 16. Disponível no site <https://www.cairn.info/revue-cites-2003-4-page-105.htm>.

Orwell, George. *1984*. Tradução de Wilson Velloso. Companhia editora nacional, 1989.

A ética planetária na era tecnológica

Marijane Vieira Lisboa¹

RESUMO

O artigo reflete como a obra de Edgar Morin proporciona um guia fundamental para analisar as atuais controvérsias científicas sobre a tecnociência, os desafios atuais para a ética científica e a necessidade da participação dos cidadãos nas decisões referentes à adoção dessas tecnologias.

Palavras-chave: Ética; Complexidade; Responsabilidade.

Entre todos os muitos temas e problemas sobre os quais Edgar Morin produziu uma obra original e desafiadora, está a sua reflexão a respeito da Ética científica no campo das ciências naturais. Tendo estudado Edgar Morin na PUC-SP com Edgard de Assis Carvalho na década de 1980, foi dos anos 1990 em diante, quando me tornei não só uma estudiosa das questões ambientais, mas uma ativista, que a ele mais recorri para entender o emaranhado de problemas políticos, econômicos e éticos em que me metera.

De fato, desde quando Max Weber desenvolveu suas ideias sobre a Ética da Ciência e a Ética da Política (Weber, 2002), muita coisa mudou. No ambiente acadêmico do fim da Primeira Guerra Mundial, eram as ciências humanas e não as ciências naturais que se apresentavam como um terreno resvaladiço para a Ética. Como deviam posicionar-se os cientistas sociais naquela época onde a universidade na qual Weber fez as duas conferências se apresentava como uma arena na qual se digladiavam grupos de extrema direita e esquerda? A tribuna era na rua, segundo Weber. Na universidade, cabia dizer a verdade por mais desagradável que essa fosse aos desejos de uns e outros. O compromisso do cientista era com a verdade, o do político, sem ser forçosamente o da mentira, também com a consequência de seus atos.

Não que Weber acreditasse que o cientista social fosse capaz de tratar o seu objeto com a mesma indiferença objetiva de um cientista natural. Sua identificação com o assunto, seus valores, seus interesses legítimos, lhe impediria tamanha objetividade. Daí o uso de aspas no substantivo “objetividade” em um dos seus artigos mais famosos, sobre a objetividade científica no estudo das ciências sociais (Weber, 1982).

¹ Socióloga pela Freie Universität Berlin, doutora em ciências sociais, coordenadora do curso de Ciências Socioambientais, PUCSP.

Ou seja, o que era problemático para Weber era o campo das ciências sociais, dado o envolvimento objetivo dos cientistas com as causas políticas e os valores em jogo. Comparadas com elas, as Ciências Naturais pareciam um campo pouco conflitivo sobre o qual os cientistas podiam se debruçar em busca da verdade consensual.

Cem anos depois, o quadro parece invertido. Se não há ilusões quanto a uma absoluta objetividade por parte dos cientistas em relação aos objetos de estudo das ciências sociais, isto não é visto como um problema desde que cientistas dos diversos espectros políticos e culturais partilhem entre si um certo rigor quanto às metodologias que utilizem, garantindo assim o distanciamento necessário ao seu trabalho científico. As interpretações diferentes dos mesmos fenômenos podem e devem ser debatidas, pois aprendemos sempre uns com os outros ao conhecermos outras maneiras de compreendê-los e abordá-los.

O conflito se transferiu, contudo, para o campo das ciências naturais, onde frequentemente instauram-se controvérsias científicas cujos contendores recorrem a métodos pouco recomendáveis. Difamam-se reputações, falsificam-se pesquisas, recorre-se ao tráfico de influências, retiram-se os recursos financeiros para pesquisas, corrompem-se pesquisadores e reprovam-se candidatos entre outros estraagemas. Quem acompanha as polêmicas sobre transgênicos, agrotóxicos, usinas nucleares nanotecnologia entre outras—sabe disso.

Por que isso é assim, hoje? Filósofos frankfurtianos como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse e Jürgen Habermas, ou Cornelius Castoriadis em seu ensaio sobre a técnica (1987) e mais recentemente a extraordinária obra do filósofo Hans Jonas e do sociólogo Ulrich Beck identificaram a origem do problema, que foi justamente a transformação da ciência em tecnologia a serviço do Capital. Ou a serviço de outros poderes, como os Estados modernos, especialmente os não democráticos.

Os filósofos frankfurtianos apontaram para o fato de que a razão instrumental se tornou irracionalidade (Adorno, 1985; Horkheimer, 2015; Marcuse, 1973, 1978, 1999; Habermas, 1994) ameaçando a própria existência humana. Hans Jonas afirmou que a Era tecnológica a que chegamos graças aos enormes progressos da técnica nos permite hoje destruir a própria vida, exigindo por isso uma nova Ética, uma Ética que pense o futuro (2006, 2013) e Ulrich Beck denunciou que nos tornamos uma “sociedade do risco” (2010), pois agora criamos nossos próprios riscos, ao mesmo tempo que uma política pretensamente científica, por meio de legislações e órgãos encarregados de avaliá-los e medi-los, usurpava dos cidadãos justamente o direito de decidir se desejam ou não correr tais ou quais riscos.

De um outro ponto de vista, Thomas S. Kuhn (1998) Michel Foucault (1981), Bruno Latour (2000) e Isabelle Stengers (2015) entre outros analisaram como as comunidades científicas contemporâneas funcionam de modo a produzirem suas próprias

verdades, estabelecerem as características do que seria considerado como ciência, como discurso científico e como métodos científicos, excluindo outras verdades, outros saberes e outras maneiras de conhecer.

Sem desmerecer nenhum desses pensadores citados, a contribuição de Edgar Morin para a questão da Ética Científica nas ciências “hard” em nossa época, contudo, me parece particularmente significativa pela seguinte razão: ao discutir a responsabilidade científica e a ética do cientista, Morin sobrevoa um imenso campo de questões que vão desde uma discussão sobre a natureza complexa do real, ou seja, sobre o que se chamaria de uma Ontologia, e dos problemas que essa natureza complexa do real traz para a Epistemologia, isto é, para o conhecimento da verdade - aí se relacionando e embaralhando todas as fronteiras disciplinares, como também os campos dos fenômenos biológicos, sociais e psicológicos - para chegar por fim a discutir as condições sociais em que se faz ciência hoje. Essas condições históricas, então, serão analisadas em uma abordagem antropológica, o que lhe permite mostrar o quanto a ciência transformou-se em tecnociência, ou seja, uma ciência a serviço da técnica, motivada por razões econômicas e políticas, o que conseqüentemente obrigaria os cientistas de hoje a assumirem um desafio ético muito maior do que o que deles foi exigido em outras épocas.

A ética da responsabilidade dos políticos postulada por Weber, agora seria requerida dos cientistas. O caso do Projeto Manhattan ilustra esta situação: como sabemos, os cientistas envolvidos na fabricação de uma bomba atômica, movidos inicialmente pelo desafio de se antecipar ao desenvolvimento de uma bomba nuclear por Hitler, acabaram por tornar possível Hiroshima e Nagasaki. Embora alguns desses cientistas tenham abandonado o Projeto ao tomar conhecimento da destruição do centro de pesquisas nazista pelos aliados, alguns insistiram em continuar a pesquisa “por amor à ciência” (Cooke, 2011). O posterior programa estadunidense de “Átomos para a Paz” que disseminou a instalação de usinas nucleares pelo mundo fez com que hoje existam mais de 400 destas instalações em funcionamento, muitas delas em condições de manutenção pouco seguras, bem como um acúmulo de rejeitos radioativos também sem destino adequado. Praticamente todos os países que recorreram à energia nuclear de alguma forma e em algum momento trataram de esconder dados sobre contaminação e magnitude de acidente ocorridos. Praticamente todas as potências nucleares têm uma história secreta dos seus pequenos acidentes e contaminações eternas (Cooke, 2011).

A indústria química – remédios, agrotóxicos, desinfetantes – é outro campo enorme de conflitos. Muitas vezes se ignorou seus efeitos colaterais, mas muitas vezes eles foram deliberadamente ocultados, pois não interessava às indústrias reconhecê-lo e deixar de lançar no mercado os seus produtos, ou ter que retirá-los prematuramente, o que significava perdas econômicas dos seus investimentos no desenvolvimento dos produtos.

Rachel Carson, que denunciou em sua obra depois famosa, *Primavera Silenciosa* (2010), os danos causados à saúde humana e animal pelo generalizado emprego de agrotóxicos como o DDT, foi violentamente atacada e vilipendiada pela indústria química e pelos grandes produtores agrícolas dos EUA. Transgênicos são outro campo igualmente minado. O glifosato associado a cultivos transgênicos é o exemplo mais recente (McHenry, 2018).

Em todos esses campos de tecnologias de risco, enfrentamos polêmicas em que se contrapõem cientistas que, de um lado, afirmam terem evidências científicas de que não haja riscos e de outro, colegas que apontam indícios de que possam haver graves perigos, ainda que não seja possível naquele estágio de conhecimento, prová-lo. Por trás dessas polêmicas há, frequentemente, embora nem sempre, uma controvérsia entre paradigmas científicos (Lacey, 2006). De um lado, pensa-se ainda cartesianamente em causa e efeito, e evidências quantitativamente demonstráveis por meio de experiências repetíveis em nível laboratorial, do outro em termos de complexidade. Mas, muitas vezes, vestida de discurso científico, há simplesmente desonestidade científica.

De fato, como mostrou Morin, nem tudo é causa e efeito, aliás bem pouco: retroalimentação, sinergias, complementaridade, acaso e incerteza: Há acaso, ou o acaso é a regularidade que não conseguimos compreender? Não importa, o que importa é que já não temos mais a pretensão de sabermos tudo, de dominarmos tudo. E, por mais que hoje saibamos, crescem na mesma proporção os vastos campos do real dos quais percebemos que nada sabemos (Morin, 1989).

Isso implicaria na inação? No fatalismo? Não, diz Morin, ao contrário, em um caminho em que procuramos compreender o máximo desse real, mas sem a pretensão de totalizá-lo. Dessa atitude de humildade, deveria se originar uma ética do cuidado, o que nas ciências ambientais, da saúde e do patrimônio histórico, redundaria no Princípio da Precaução. Frente a um cenário de incerteza, não deveríamos arriscar, ou se for o caso, agir para evitar o risco potencial (Morin, 1994).

Mas, muitas vezes, a análise reducionista dos impactos de uma tecnologia tem uma origem menos nobre. Os interesses econômicos ou políticos estimularam o desenvolvimento daquela tecnologia. Muitas vezes o próprio cientista, ingênuo, sequer percebe o quanto ele é o mero instrumento daquele grupo. Outras vezes, tem plena consciência e vê aí justamente a oportunidade de alavancar a sua carreira pessoal. Por isso, Morin falará da necessidade de se desenvolver uma Sociologia da Ciência, na qual se deveria analisar as condições sociais em que a ciência da nossa época é produzida. Foucault, Beck e Latour certamente deram contribuições fundamentais para essa questão, mas Morin abarcou um percurso muito mais completo. Ao partir da ontologia para a epistemologia e daí até a sociologia ou antroposociologia da ciência, alcançando finalmente o debate sobre a Ética científica em nossa época, Morin exige dos muitos cientistas em suas bancadas onde

desenvolvem pesquisa de ponta que se questionem por que o fazem, para quem, com que finalidades e, por fim, que consequências podem antever do uso dos seus estudos e experimentos, ou seja, pensem que como qualquer ação humana a sua prática científica se inserirá em um conjunto de outras ações humanas e não humanas, enfim em uma ecologia da ação.

Para Morin, tal indagação moral é imprescindível nessa etapa da história humana em que a ciência se encontra em um momento crítico, pois chegamos a um ponto em que vez daquela se constituir em fator de progresso humano, tornou-se um grande problema. Antes a técnica servia à ciência como instrumento de investigação, agora a ciência serve à técnica, e ela se torna fundamentalmente *manipuladora*. As duas não se separam mais, e se tornam por isso *tecnociência*. Há portanto, uma articulação inaudita entre *investigação e poder* e muitas vezes os cientistas se tornam meros atores políticos, mesmo sem o sabê-lo. Por outro lado, a organização burocrática e a superespecialização geram uma espécie de irresponsabilidade generalizada, em que cada um é responsável por pequeno compartimento de saber e enquanto o resultado geral fica a cargo de ninguém, algo que Hannah Arendt já havia observado na conduta de muitos responsáveis pelo Holocausto e Beck chamará mais tarde “de irresponsabilidade organizada”. Isso também é consequência, diz Morin, da separação radical entre ciência, filosofia e arte.

É preciso, portanto, que a ciência seja democratizada, ou seja, que sejam entregues aos cidadãos dessa Terra o poder e o dever de vigiar o que se faz em ciência. Em suas palavras, a ciência é um assunto sério demais para ficar apenas nas mãos de cientistas. Ela transformou-se em um problema cívico. Morin, concebe a política, pois com P maiúsculo. As políticas científicas, as linhas de pesquisa, os financiamentos da pesquisa públicos, os projetos científicos são todos do nosso interesse de cidadãos e por isso devem ser decididos pelas sociedades.

São por essas razões acima expostas que creio que a reflexão de Edgar Morin sobre a Ética científica é extraordinária, por interligar em um continuum ontologia, epistemologia, lógica, metodologia, sociologia, ética e política. Após explicar as razões pelas quais precisamos de uma *ciência nova*, que reconheça a complexidade das coisas, mas também reconheça os limites da nossa compreensão, ela questiona os objetivos que estão por trás hoje da pesquisa científica, interpelando eticamente os cientistas e convocando a humanidade a assumir a responsabilidade política sobre o seu destino, exigindo assim uma ciência e técnicas que tenham com exclusivo objetivo a redução dos nossos sofrimentos e a ampliação da nossa felicidade.

Referências

- Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento* [1944]. Tradução Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1985.
- Beck, Ulrich. *Sociedade de Risco: rumo a uma outra modernidade* [1986]. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo. Editora 34: 2010.
- Carson, Rachel. *Primavera Silenciosa* [1962]. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Editora Gaia:2010.
- Castoriadis, Cornelius. Técnica, em *As Encruzilhadas do Labirinto* [1978]. Tradução de Carmen Sylvia Guedes, Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro; Editora Paz e Terra: 1987.
- Cooke, Stephanie. *Atom: Die Geschichte des nuklearen Irrtums*, Colônia: Verlag Kiepenheuer&Witsch: 2011.
- Foucault, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização, Introdução e Revisão Técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal: 1981.
- Habermas, Jürgen. *Técnica e Ciência Como "Ideologia"*[1968]. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições70, 1994.
- Horkheimer, Max. *Eclipse da Razão* [1947]. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp: 2015.
- Jonas, Hans. *O Princípio Responsabilidade; Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* [1979]. Tradução de Marijane Vieira Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto Editora PUCRio: 2006.
- Jonas, Hans. *Técnica, Medicina e Ética: sobre a prática do princípio responsabilidade* [1985]. Tradução do Grupo de Trabalho Hans Jonas da ANPOF (Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia), São Paulo;Paulus, 2013.
- Kuhn, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas* [1962]. São Paulo: Editora Perspectiva S.A.: 1998.
- Lacey, Hugh. A controvérsia sobre os transgênicos: questões científicas e éticas. Aparecida, SP: Editora Ideias &Letras, 2006.
- Latour, Bruno. *Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora* [1998]. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo:Editora UNESP:2000.
- Marcuse, Herbert. *Eros e Civilização: uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud* [1955]. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores:1978.
- Marcuse, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial:o homem unidimensional*, [1964]. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro, Zahar Editores. 1973.
- Marcuse, Herbert. *Tecnologia, Guerra e Fascismo:coletânea de artigos de Herbert Marcuse* [1998]. Editado por Douglas Kellner. Tradução Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo, Editora UNESP,1999.

McHenry, Leemon B. “The Monsanto Papers”: Poisoning the Scientific Well em *The International Journal of Risk & Safety in Medicine*, Junho 2018.

Morin, Edgar. *O Método. 2. A vida da Vida* [1980]. Tradução de Maria Gabriela de Bragança. Portugal: Publicações Europa-América:1989.

Morin, Edgar. *Ciência com Consciência* [1982]. Tradução de Maria Gabriela de Bragança e Maria da Graça Pinhão. Portugal: Publicações Europa-América, Ltda: 1994.

Stengers, Isabelle. *No Tempo das Catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo, Cosac Naify, 2015.

Weber, Max. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais, *Sociologia*, [1904]. Tradução de Gabriel Cohn. São Paulo: Ática: 1982.

Weber, Max. *Wissenschaft als Beruf* [1919], *Schriften (1894-1922)*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag: 2002.

Moedas sociais: contextos, conceitos, potencialidades e desafios

Genauto Carvalho de França Filho¹

Ariádne Scalfoni Rigo²

RESUMO

As moedas sociais são meio de troca e de pagamento que compõem sistemas monetários alternativos, criados e administrados coletivamente pelos atores envolvidos, visando solucionar problemas sociais e econômicos, por meio da dinamização das trocas e da circulação de riquezas dentro do território onde circulam. Neste texto, buscamos apresentar o campo e a temática para o leitor interessado e iniciante no assunto. Três propósitos específicos animaram nossa escrita. Primeiro, o de resgatar a abordagem antropológica da moeda para indicar como esse debate pode favorecer a ampliação da nossa concepção do econômico; segundo, esclarecer a fronteira entre as denominações usadas no campo - moedas sociais, locais, complementares e paralelas - para oferecer uma forma de interpretar melhor os conceitos; finalmente, explorar potencialidades e desafios na prática das moedas sociais a partir de uma breve análise da experiência brasileira dos Bancos Comunitários de Desenvolvimento (BCDs).

Palavras-chave: Moeda Social. Moeda Local. Bancos Comunitários de Desenvolvimento. Antropologia Econômica.

1. Introdução

Uma moeda social é um meio de pagamento ou de troca criado pelos seus próprios usuários. Ela se origina na esfera privada da economia³ mas serve ao interesse coletivo mais amplo ou ao próprio interesse comum. Diferentes denominações têm sido atribuídas às moedas sociais, tanto por usuários participantes dos seus circuitos monetários como por estudiosos do campo. Segundo Lietaer e Kennedy⁴, quando esses meios de pagamento não têm objetivos comerciais diretos, são chamadas de moedas sociais, comunitárias ou locais. As denominações “moeda complementar” e “moeda paralela” também são encontradas na

¹ Professor Titular da UFBA, vinculado à Escola de Administração. Coordenador da Incubadora Tecnológica de Economia Solidária e Gestão do Desenvolvimento Territorial (ITES/EAUFBA). Doutor em Sociologia pela *Université de Paris VII Denis Diderot*.

² Professora da Escola de Administração e do Núcleo de Pós-Graduação em Administração da UFBA. Membro da Associação de Pesquisa em Inovação Monetária e Sistemas Comunitários e Monetários Complementares (RAMICS). Doutora em Administração pela UFBA.

³ Soares, 2009

⁴ 2010, p. 76

literatura. No entanto, estas denominações dizem respeito a um conjunto amplo e diversificado que inclui moedas com fins comerciais lucrativos, como os bônus de empresas para fidelização de clientes, e mesmo as divisas estrangeiras existentes em um país (BLANC, 1998). Ainda, na Europa, o termo “moeda comunitária” (*community currencies*) tem sido bastante usado para designar um campo de práticas e estudos mais restrito, que considera apenas moedas usadas com fins sociais, ecológicos e culturais. Encontramos ainda o termo “moedas regionais”, principalmente no contexto alemão, enfatizando o seu uso em territórios específicos.

No Brasil, e na América Latina de modo geral, são frequentemente denominadas “moedas sociais”⁵. A razão para isso é o fato delas serem criadas e usadas para resolução de problemas sociais e econômicos pela própria comunidade, ou seja, o adjetivo “social” reflete também o princípio e a prática do controle social e político do econômico no seio de cada comunidade organizada⁶. Além disso, como veremos adiante, as moedas sociais mais populares no Brasil - as associadas às práticas dos Bancos Comunitários de Desenvolvimento (BCD) - possuem um forte intuito de transformação social sendo vistas como alternativa para trocar, produzir e consumir dentro de territórios empobrecidos.

O uso de moedas complementares surgiu no contexto da Grande Depressão, na década de 1930, nos EUA, se espalhando rapidamente pelo mundo. A primeira moeda complementar europeia foi criada em 1934, na Suíça. Denominada WIR (*Wirtschaftsring*), constituiu-se num circuito econômico privado entre pequenas e médias empresas excluídas do sistema financeiro nacional e existe até os dias atuais. A partir dessas experiências, outros tipos de moedas complementares têm surgido em diferentes contextos, associados ou não às crises econômicas.

Na Argentina dos anos 2000-2004, por exemplo, o endividamento das províncias impulsionou o surgimento de moedas complementares⁷ que foram amplamente aceitas, inclusive pelo Estado Federal. Dentre elas, a Patacón, moeda paralela que circulou em Buenos Aires, era utilizada para pagar dívidas públicas, chegando a 80% do pagamento das pensões e salários.⁸ Na Europa, grande parte dessas moedas surgiram para enfrentar crises econômicas, como a de 2008-2014. Para se ter uma ideia, entre 2011-2013, mais de uma centena de moedas sociais e complementares foram criadas na Grécia e na Espanha, sendo 70 apenas na Espanha⁹. Em ligeiro contraste, no Brasil, na Colômbia e em alguns países africanos, por exemplo, nota-se a emergência de moedas sociais relacionadas não somente

⁵ Menezes e Crocco, 2009; Búrigo, 2002; Soares, 2006 e 2009; França Filho e Silva Junior, 2009; Rigo, 2014; Rigo e França Filho, 2017

⁶ França Filho e Silva Junior, 2009

⁷ Colliac, 2005

⁸ Rigo, 2020

⁹ Rigo, 2014.

às crises, mas às dificuldades socioeconômicas permanentes enfrentadas por comunidades pobres.

Em resumo, as moedas sociais são sistemas monetários alternativos criados e administrados coletivamente pelos atores envolvidos (sejam indivíduos ou instituições). Seu uso visa solucionar problemas sociais e econômicos, dinamizando as trocas e promovendo a circulação de riquezas. Alguns exemplos conhecidos no mundo são os Time Dollars nos EUA, Local Exchange Trade Systems (LETS) no Canadá e países anglo-saxônicos, Systèrne d'Échange Locaux (SEL) e Réseaux d'Échanges Réciproques de Savoirs (RERS) na França, Chiemgauer na Alemanha, Trueques na Argentina ou Bancos Comunitários de Desenvolvimento no Brasil.¹⁰

Atualmente, pesquisadores e ativistas se articulam para constituir um campo de práticas e de pesquisas que seja mais representativo para os governos, os acadêmicos e a sociedade em geral. Desde 2011 é realizada a Conferência Internacional sobre Moedas Sociais e Complementares, sendo que a edição de 2015 aconteceu no Brasil, na Escola de Administração da UFBA, em Salvador, momento em que foi criada a Associação de Pesquisa em Inovação Monetária e Sistemas Comunitários e Monetários Complementares (RAMICS). Grande parte da literatura sobre o assunto está no *International Journal of Community Currency Research* (IJCCR), criado em 1997 e que passou a ser apoiado e publicado pela RAMICS em 2016. A disponibilização desse material do IJCCR tornou o conhecimento sobre moedas sociais e complementares acessível a todos.¹¹

Com as considerações iniciais acima, nosso intuito foi de apresentar uma primeira contextualização das moedas sociais enquanto temática para situar o leitor no assunto. Ao longo deste texto, três propósitos específicos animam seu desenvolvimento. Trata-se, em primeiro lugar, de resgatar a abordagem antropológica da moeda para indicar como esse debate pode favorecer a ampliação da nossa concepção do econômico. Em seguida, trata-se de esclarecer a fronteira entre as noções de moedas sociais, locais, complementares ou paralelas, cujo intuito é de favorecer nossa capacidade de discernimento conceitual. Finalmente, trata-se de explorar potencialidades e desafios na prática das moedas sociais a partir de uma breve análise da experiência brasileira dos Bancos Comunitários de Desenvolvimento (BCDs). O intuito é de salientar as potencialidades e os desafios envolvidos no uso de moedas sociais. Ao fim e ao cabo, esperamos ter contribuído com uma introdução ao tema das moedas sociais, especialmente voltado para o leitor neófito no assunto.

¹⁰ França Filho, Laville, 2004; Rigo e França Filho, 2017; Rigo, 2020

¹¹ Rigo, 2020

2. Aspectos conceituais: qual o significado antropológico da moeda e como as moedas sociais ampliam nossa concepção sobre o econômico?

Apreender a efetiva potencialidade das moedas sociais implica rever o modo limitado como temos definido o dinheiro. É assim que nos acostumamos a pensar, conforme a narrativa dos economistas ortodoxos, que a origem da moeda está atrelada ao escambo, ou seja, as trocas diretas de produtos e riquezas nas sociedades primitivas. Segunda essa visão, a ampliação dessas trocas diretas impôs a necessidade de um meio de troca que as facilitasse: a moeda, um mecanismo de expressão do valor das coisas e um meio de reserva para trocas futuras. No entanto, para a antropologia econômica, essa explicação é uma fábula¹² pois compreende a moeda como um truque técnico neutro e a evolução do seu uso numa perspectiva mercantil determinística, descolada da realidade. De fato, a antropologia econômica nos evidencia que a moeda tem origem nos sistemas de trocas recíprocas, estabelecidos nas sociedades ancestrais e pré-modernas. Assim, é muito mais através do conceito antropológico de dádiva¹³, que podemos melhor compreender a origem do dinheiro e, a rigor, a própria origem das relações econômicas, como algo indissociável das regras mais gerais de organização da vida social. A economia na história sempre esteve enraizada nas relações sociais e no próprio tecido mais geral de organização da vida.

A variedade dos tipos de moedas ao longo da história é apresentada por vários estudos antropológicos, notadamente no campo da chamada antropologia econômica. Nas sociedades antigas as moedas adquiriam significações diferentes dependendo do seu tipo, usos e funções e estavam associadas à sistemas de troca e pagamentos complexos e institucionalizados.¹⁴ Por exemplo, em algumas sociedades antigas, as moedas eram hierarquizadas considerando seus tipos e usos – moeda para os casamentos, moedas para regulamentar as disputas, entre outras. Sendo assim, as moedas não são compreendidas como algo abstrato e neutro e estão sempre relacionadas aos agentes que as usam e aos contextos nos quais se inserem. Assim, compunham sistemas socialmente coerentes e existiam de múltiplas formas, longe de serem uniformes e generalizadas.¹⁵

Além de reconhecer a multiplicidade e a não neutralidade da moeda, a antropologia econômica nos evidencia que a moeda tem origem nos sistemas de trocas recíprocas estabelecidos nas sociedades ancestrais e pré-modernas. Na Grécia antiga, por exemplo, os objetos e seus respectivos valores dependiam enormemente do reconhecimento mútuo entre

¹² Caillé, 1995

¹³ Mauss, 2001

¹⁴ Zelizer, 2005.

¹⁵ Polanyi, 2011.

as pessoas e do seu status e do tipo de objeto, conformados em estruturas de relações relativamente complexas e recíprocitárias.¹⁶

As pesquisas etnográficas têm contribuído sobremaneira para o entendimento ampliado sobre a moeda e se contrapõem às explicações da economia sobre os usos que algumas sociedades tradicionais fazem delas. Philippe Rospabé em “*La dette de vie*” mostra que as moedas nessas sociedades são “símbolos, garantias, contrapartidas, que eles pensam ser primordiais e substanciais à perpetuação da vida”¹⁷. Assim sendo, nesses casos, não são usadas para comprar bens e serviços. O pagamento pela noiva nas sociedades arcaicas, exemplo detalhadamente analisado pelo autor, vai de encontro à ideia de “comprar” uma mulher, pois “[...] longe de adquirir definitivamente uma mulher e seus filhos, os ‘pagadores’ da mulher se tornam endividados para com àqueles que são ‘doadores’ das suas filhas”¹⁸. Ou seja, o pagamento pela noiva ao invés de dispensar obrigações futuras, serve para a manutenção de uma dívida. Ao fim e ao cabo, são relações de troca realizadas com moedas específicas nas quais paga-se para se endividar.

Baseados nessa concepção ampliada e aprofundada sobre as moedas, podemos entendê-las como um emaranhado de dívidas e créditos na sociedade, “um elo que unifica os sistemas de dívida”. “Ela é uma representação ativa da sociedade como um todo, pois participa desde o início de sua construção”.¹⁹ Sob essa perspectiva, a dimensão simbólica da moeda é posta em relevo, entendendo-se que ela opera como um símbolo que se relaciona com outros símbolos do sistema, dentro do qual os significados são compartilhados, trocados e fazem sentido.

Numa concepção intermediária entre a compreensão simbólica e a compreensão econômica, seguindo com Théret, podemos entender a moeda como uma forma institucional conectando pessoas e coisas, um sistema de regras que faz com que *a coisa distinta das pessoas* que foi escolhida para representar certas relações entre pessoas, o faça legitimamente. Na moeda de mercado, a dívida tornou-se dissociada da pessoa do devedor, devido à expansão das relações mercantis, potencializada pela possibilidade de acumular. Para Aglietta e Órleans (1990), comprar sem ter que pagar imediatamente, bem como ampliar as dívidas transferindo-as a terceiros, provoca uma ampliação no tempo e no espaço, modificando as obrigações monetárias.

Se a antropologia da moeda como campo do conhecimento indica a diversidade de usos e funções da moeda em diferentes sociedades e culturas ao longo da história, as diferentes manifestações de uso da moeda hoje reafirmam a necessidade desse olhar

¹⁶ Aglietta; Órleans, 1990.

¹⁷ Rospabé, 1995, p. 22

¹⁸ Rospabé, 1995, p. 41

¹⁹ Théret, 2008, p. 3

ampliado. Assim, as moedas sociais contemporâneas ajudam a compreender o sentido institucional, econômico e simbólico das moedas acentuando sua não neutralidade, subjetividade e heterogeneidade. Afinal, de acordo com Zelizer (2005), a moeda pode ser singular e não cambiável, insubstituível dentre os objetos pessoais.

A abordagem antropológica da moeda salienta, portanto, o seu caráter simbólico. É precisamente essa dimensão simbólica que tem marcado as práticas de moedas sociais ao indicar como tais experiências ampliam o agir econômico. Para além de uma função econômica de meio de pagamento, moedas sociais potencializam dinâmicas de fortalecimento cultural e identitário nos territórios, além de dinâmicas político-democráticas de controle social do dinheiro, como veremos no caso dos BCDs mais a frente. Antes, porém, vamos tentar entender quais as diferenças e as similaridades entre os termos social, local, complementar e paralelo atrelados aos usos de moedas em circuitos econômicos alternativos.

3. Moedas sociais, locais, complementares e paralelas: traçando fronteiras conceituais

Como entender a relações entre os termos social, paralelo, complementar ou local relacionados às moedas? No caso brasileiro e latino-americano é precisamente essa dimensão de um controle social ou democrático do dinheiro que tem se constituído no critério mais referido para a definição de moeda social. Razão pela qual seu uso tem sido invocado em inúmeras experiências de caráter eminentemente associativo ou sem fins lucrativos. Esse caráter social ou democrático não impede sua percepção também enquanto moedas paralelas, na medida em que podem constituir um circuito econômico paralelo ao circuito oficial do dinheiro, conformando uma situação de coexistência num mesmo contexto de sociedade. A coexistência, neste caso, acontece mais na forma de coextensividade, pois não há interação – ou vínculo algum – entre a moeda social vista como moeda paralela e a moeda oficial. Contudo, se as moedas sociais podem ter caráter de moeda paralela, por outro lado, uma grande parte das moedas paralelas não são moedas sociais pelo simples fato de não estarem baseadas em mecanismos democráticos de controle da sua circulação ou gestão²⁰. Em resumo, a maior parte das moedas paralelas não são moedas sociais pela ausência do objetivo de fortalecer vínculos sociais ou pela inexistência do caráter democrático de gestão do dinheiro. Os casos em que as moedas sociais até adquirem caráter de moeda paralela são devidos a sua não convertibilidade em moeda oficial. Ou seja, elas são lastreadas no próprio trabalho humano, a exemplo de alguns clubes de troca e dos bancos do tempo. (LETS, SEL etc).

²⁰ França Filho e Eynaud, 2020

Já o caráter complementar da moeda social aparece quando, para além da dimensão de moeda paralela, ela interage com a moeda oficial através de algum mecanismo de convertibilidade. Nesse caso, a moeda social funciona como um circulante local da economia, tendo relação de paridade com a moeda oficial e sendo passível de câmbio segundo critérios e regras específicas definidas numa relação de acordo social prévio entre atores e instituições num dado contexto territorial. Entretanto, a grande maioria das moedas complementares não são moedas sociais pelo simples fato de não serem emitidas por instituições democráticas ou circularem segundo critérios ou princípios democráticos.

O caráter local, por sua vez, tem necessariamente acompanhado as práticas de uso de moedas sociais em razão do seu compromisso com a resolução de problemas concretos em contextos territoriais específicos. Assim, o caráter local nas moedas sociais é indissociável do propósito democrático de gestão do dinheiro enquanto inovação social.²¹ Algumas inovações mais recentes ampliam a perspectiva local de uso das moedas sociais através da articulação em rede das iniciativas responsáveis pela gestão da moeda social. Contudo, a capacidade de uma moeda social ir além do local acontece apenas na sua versão eletrônica – conforme veremos através do exemplo da plataforma e-dinheiro dos Bancos Comunitários de Desenvolvimento (BCDs) no Brasil.

Em resumo, moedas sociais têm caráter cumulativo. Elas podem ser paralelas ou complementares em alguns casos, porém, são necessariamente locais. Quando a conversibilidade é combinada com o controle democrático na gestão da moeda, a moeda social é ao mesmo tempo local, complementar e paralela, conforme abordaremos no item a seguir. A condição de *desmercadorização* da moeda social indica sua possibilidade de uso como um bem comum, isto é, algo de muito mais fácil acesso para as pessoas. Para tanto, torna-se indispensável o exercício de uma gestão coletiva baseada no controle democrático desse recurso. Razão pela qual as práticas de uso de moedas sociais pressupõem dinâmicas associativas locais e de participação cidadã, onde sujeitos discutem seus problemas comuns e deliberam através de criação de regras próprias de gestão da circulação da moeda num processo que pode ser visto numa lógica de governança de um bem comum.²²

Quando o controle democrático da moeda social ocorre sem conversibilidade, há um aprofundamento da *desmercadorização* da moeda, que se afirma mais como moeda social e paralela e menos como moeda complementar ou local. Isso porque, nessas experiências, o local é representado ou substituído pelo grupo. A experiência pode, assim, ganhar em profundidade e, portanto, em autonomia, e perder em extensão, isto é, dificultar a chegada de novos entrantes. Em termos estratégicos, a transformação num caso desse tipo é tão radical que ultrapassa o tempo de uma transição, lenta e gradual, permitindo o aprendizado

²¹ França Filho e Eynaud, 2020

²² Ostrom, 1990; Leal, 2013; Leal e França Filho, 2013; Leal e Santos Almeida, 2016.

de quem não dispõe dos mesmos valores socioculturais daqueles que estão no grupo que compartilha a moeda.²³

4. A centralidade da dimensão democrática nas moedas sociais dos Bancos Comunitários de Desenvolvimento (BCDs) no Brasil

Uma das referências atuais mais importantes no uso de moedas sociais no Brasil é a experiência dos bancos comunitários de desenvolvimento (BCDs), que são uma dinâmica associativa inserida no campo mais amplo da economia solidária enquanto prática de finanças solidárias.²⁴ Através da moeda social, os BCDs incentivam os moradores a comprarem localmente, para internalizar a circulação de dinheiro e evitar a evasão da riqueza do território.²⁵ Desse modo, as moedas sociais tornam-se o principal instrumento dos BCDs para promover o desenvolvimento. Ao favorecer a compra local, elas valorizam o comércio local e incentivam a criação de novos postos de trabalho na comunidade.²⁶ Nessa visão, o território se torna um grande clube de trocas cujos benefícios vão além do econômico. É assim que se entende a contribuição das moedas sociais para a formação de pessoas e o empoderamento das comunidades.²⁷

Algumas das principais características das moedas sociais dos BCDs são as seguintes: (a) são concebidas como complemento da moeda nacional sem intenção de substituí-la; b) são fabricadas com componentes de segurança; (c) circulam livremente no comércio local, geralmente oferecendo descontos àqueles que os usam; d) podem ser convertidas na moeda oficial somente quando os comerciantes precisam comprar bens fora da comunidade.²⁸ No intuito de desencorajar seu acúmulo e favorecer sua circulação, pratica-se a ausência de juros cobrados por seu uso e, sobretudo, seu controle social.²⁹ Já o acesso à moeda social é voluntário, podendo ocorrer mediante solicitação de empréstimos diretamente no BCD, recebimento de pagamentos, troco nos comércios locais ou troca direta no BCD.³⁰

O propósito é de maximizar sua circulação no território, já que sua missão é “promover os intercâmbios necessários para a durabilidade e o desenvolvimento de um grupo, comunidade e/ou sociedade”.³¹ Para tanto, conforme Melo Neto e Magalhães (2006),

²³ França Filho e Eynaud, 2020.

²⁴ França Filho et al, 2012

²⁵ Rigo, 2014; Rigo; França Filho 2017

²⁶ Melo Neto; Magalhães, 2005; Menezes, Crocco, 2009; Passos, 2008)

²⁷ Melo Neto; Magalhães, 2005; Passos, 2008.

²⁸ Melo Neto; Magalhães, 2006.

²⁹ Albuquerque 2003, Menezes; Crocco, 2009

³⁰ Melo Neto; Magalhães, 2006

³¹ Albuquerque, 2003, P. 200

é necessário que todos os interessados – BCD, comerciantes e residentes – ajam de maneira concertada. Segundo esses autores, que são também pioneiros na construção do primeiro BCD - o Banco Palmas, na periferia de Fortaleza em 1998 - o nível de organização de cada BCD, a história da comunidade e o contexto sociopolítico do local são os principais fatores a serem considerados. Em contraste, a inviabilização de tais iniciativas pode se apresentar segundo pelo menos três condições: (a) quando comerciantes ou residentes não querem aceitar a moeda – por medo, ignorância ou simplesmente porque não desejam ingressar no sistema; (b) quando o BCD não tiver controle sobre a circulação e sobre a quantidade armazenada; e (c) quando não há incentivos para seu uso.³²

O enraizamento territorial dos BCDs constitui, portanto, sua própria condição de existência. É assim que podem ser considerados práticas financeiras solidárias, favorecendo economias populares localizadas em territórios com baixo índice de desenvolvimento humano.³³ Estruturados a partir da dinâmica associativa local, os BCDs contam com uma série de dispositivos para gerar e aumentar a circulação da riqueza no território, tais como as próprias moedas locais, mas também o fundo de crédito solidário, as feiras de produtores locais e a formação em economia solidária. Contrastando com práticas tradicionais de microcrédito baseada na iniciativa individual, os BCDs privilegiam o território e são encontrados sobretudo em bairros populares na periferia de grandes cidades, em comunidades tradicionais rurais ou periurbanas ou em pequenos municípios.

Na sua intervenção, os BCDs buscam investir simultaneamente em capacidade de produção, geração de serviços e consumo territorial. É por isso que financiam e orientam a construção de iniciativas socioprodutivas, a prestação de serviços locais e o consumo local. Além da disseminação de microcréditos com múltiplos propósitos, o objetivo do BCD é construir redes locais da economia solidária, coordenando produtores, prestadores de serviços e consumidores locais. Também conhecidas como redes de *prossumidores* ou de *prossumatores*³⁴ seu intuito é de associar produtores, consumidores locais e todos os atores do território interessados na instalação de circuitos relativamente curtos. Busca-se assim romper com a dicotomia clássica da relação entre produção e consumo, característica da lógica convencional de mercado, ao reunir aquilo que foi separado – ofertantes e demandantes. É desse modo que tais redes buscam concretizar a expressão de uma outra economia em seu território. Seu objetivo é fortalecer as economias locais e reorganizá-las para promover o desenvolvimento territorial solidário, razão pela qual os BCDs se afirmam como atores de

³² Melo Neto; Magalhães, 2006

³³ França Filho; Silva Júnior, 2009.

³⁴ Melo Neto; Magalhães, 2008.

um movimento de economia solidária. Isso é feito através de fóruns regionais e nacionais e através da já constituída rede brasileira de bancos comunitários.³⁵

Duas condições estão na base da criação de um BCD: ele só faz sentido como expressão de um desejo coletivo e depende da forte mobilização dos atores do território. Para iniciar, o BCD deve constituir um capital financeiro básico para seu fundo de crédito, dispor de recursos financeiros suficientes para cobrir seus custos operacionais, formar uma associação e ter pessoas qualificadas para as funções de análise de crédito, aconselhamento, assistência e mediação com a comunidade. Outro aspecto importante do seu funcionamento é a segurança fornecida pela existência de um controle baseado em relações de proximidade e confiança mútua. Ao registrar um pedido de crédito, o agente do BCD pode usar o conhecimento da rede de vizinhança para concluir sua análise. Essa mesma rede é uma garantia adicional para o pagamento de microcréditos. Quatro princípios caracterizam, então, o funcionamento dos BCDs: a) a coordenação da iniciativa e a gestão dos recursos são orientados pela comunidade; b) a concessão de microcrédito é guiada pelo desejo de servir a comunidade de maneira justa; c) a gestão dos empréstimos é baseada em relações de proximidade e num controle mais social do que econômico; d) a criação de instrumentos para incentivar o consumo local, a exemplo da moeda social.

Existe atualmente pouco mais de 100 BCDs em todo o território brasileiro articulados numa rede nacional. A inovação recente mais importante é a criação de uma moeda social eletrônica, tornada possível através de uma plataforma ou aplicativo independente chamada de *e-dinheiro*. Através dessa plataforma, residentes ou comerciantes podem realizar on-line – pela internet e telefonia móvel – diferentes tipos de transações financeiras como transferências, compras, pagamentos, recarga de crédito telefônico, solicitação de crédito, extratos etc. Tais funcionalidades permitem maior circulação e difusão da moeda social no nível local. A plataforma *e-dinheiro* é gerida pela rede de BCDs em nível nacional, dispendo de estrutura jurídica própria e governança democrática. O desenvolvimento da plataforma foi viabilizado pelo arcabouço legal (nº 12.865/2013) estabelecido pelo governo brasileiro para regular a circulação de moedas eletrônicas no país. A principal novidade dessa lei foi permitir que certas instituições que não pertencem ao sistema financeiro – como algumas organizações da sociedade civil dedicadas ao microcrédito – pudessem gerir transações financeiras no limite de até 500 milhões de reais.

Com a plataforma eletrônica de gestão das moedas sociais, os BCDs abrem um novo horizonte no campo da economia solidária ao favorecer níveis cada vez mais elevados de mobilização de recursos financeiros. Esse sistema permite, inclusive, que os recursos da economia convencional de mercado sejam redirecionados para a economia solidária por meio

³⁵ Rigo e França Filho, 2017; França Filho, 2013

de simples operações on-line dos usuários. Oportuniza-se, desse modo, a capacidade dos BCDs em realizar reinvestimentos nos territórios. Um tal horizonte de possibilidades não acontece sem grandes desafios. Em primeiro lugar, a plataforma da rede nacional de BCDs deve enfrentar a concorrência dos principais *players* financeiros, mas também de uma infinidade de pequenos *players FinTech*. Eles veem o campo das moedas eletrônicas como um novo mercado e fazem inúmeras ofertas de serviços, especialmente ofertas disponíveis pelo celular.

Diante de novos desafios, permanece com os BCDs a força de seu projeto político baseado em outra economia. Isso pressupõe a participação ativa dos habitantes em cada território onde os BCDs se inserem e as suas moedas circulam. São justamente os próprios moradores, enquanto parceiros e usuários da plataforma, que constituem a força da rede nacional. A estratégia do BCD visa então fortalecer sua inclusão em uma economia solidária, atendendo aos requisitos legais do seu campo de atividade. É, acima de tudo, um desafio de legitimidade para as práticas de finanças solidárias.

5. Considerações finais

Reafirmando a centralidade da dimensão democrática, as moedas sociais podem aparecer de várias formas, como bancos de horas, sistemas de crédito mútuo, moedas complementares ou moedas sociais locais.³⁶ Geralmente, são criadas moedas sociais para remediar a escassez de dinheiro, distribuir riqueza, gerar conscientização e apoiar as economias populares. É por isso que muitos autores reconhecem que as moedas sociais vão além de um papel econômico e se revelam um instrumento político, social e cultural.³⁷ Ao analisar a moeda social do ponto de vista dos bancos de tempo, Soares (2009) afirma que elas são: “o reflexo de uma busca para colocar a economia a serviço dos objetivos sociais e a reintegração de seus valores à esfera sociocultural. Nessas condições, a moeda social deve ser vista como uma instituição abertamente normativa, associada a pessoas que compartilham os mesmos valores”.³⁸ Argumenta-se, desse modo, que as moedas sociais são usadas nas práticas de reinvenção da economia.³⁹

A experiência brasileira dos Bancos Comunitários de Desenvolvimento (BCDs) nos aponta alguns grandes desafios no uso das moedas sociais que passam, fundamentalmente, pelo exercício da capacidade de gestão coletiva e aprendizado da democracia nas práticas cotidianas das pessoas nos seus territórios. Em tais desafios estão

³⁶ Primavera, 2003

³⁷ Albuquerque, 2003; Melo Neto; Magalhães, 2005, Menezes; Crocco, 2009; Rigo, 2014.

³⁸ Soares, 2009, P. 255

³⁹ Soares, 2009; Rigo; França Filho, 2017

contidos a grande potencialidade transformadora das moedas sociais no combate às desigualdades, seja através da reorganização das economias locais, seja via reestabelecimento dos vínculos entre as pessoas e seus territórios.

Referências

Albuquerque, P.P. Moeda social 2. In: Cattani (Org.). *A outra economia*. Porto Alegre: Veraz Editores, 2003.

Aglietta, M.; Orléan, A. *A violência da moeda*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

Blanc, J. Classifying “CCS”: community, complementary and local currencies types and generations. *International Journal of Community Currency Research*. 15 (D), 4-10. 2011. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/191311858/Ijccr-2011-Special-Issue-Complete-Issue-IJCCR-2011-Vol-15-Special-Issue-Complete>. Accessed 20 June 2019.

Borges, A. Banco Palmas como uma plataforma de desenvolvimento comunitário. In: MORAIS, L.; BORGES, A. *Novos paradigmas de produção e consumo*. São Paulo: Instituto Polis, 2011. p. 249-295.

Búrigo, F. L. *Moeda social e circulação de riquezas na economia solidária*. 2002. Disponível em: http://money.socioeco.org/documents/67pdf_Moeda.pdf. Acesso em: 29 ago. 2010.

Caillé, Al. Prefácio. In: Rospabé, P. *La dette de vie*. Paris: Éditions La découverte/Mauss, 1995.

Colliac, S. Monnaies parallèles provinciales et fédéralisme budgétaire em Argentine. *Revue d'économie financière*, n. 81, 2005, p.1-20.

França Filho, G.; Laville, J.L.. *Economia solidária: uma abordagem internacional*, EDUFRGS, Porto Alegre, 2004.

Mauss, Marcel, Ensaio sobre a dádiva, Edições 70, Lisboa – Portugal, 2001

França filho, G. C. *Bancos Comunitários de Desenvolvimento (BCD's) como expressão de Finanças Solidárias: por uma outra abordagem da inclusão financeira*. 1. ed. Fortaleza - Ceará: Arte Visual, 2013.

França Filho. G. C.; Silva Jr, J. T. Bancos Comunitários de Desenvolvimento (BCD). In: Cattani, A. D. et al. *Dicionário Internacional da Outra Economia*. Edições Almedina, pp. 31-37, 2009.

França Filho. G. C.; Eynaud, P. *Solidariedade e Organizações – pensar uma outra gestão*. Salvador-Rio de Janeiro: EDUFBA e Ateliê de Humanidades. 2020. 297p.

Leal, L.P. *Gestão Coletiva dos Bens Comuns na Experiência dos Bancos Comunitários de Desenvolvimento: o caso de Matarandiba*. Dissertação de Mestrado. Núcleo de Pós-Graduação em Administração da Escola de Administração da Universidade Federal da Bahia (NPGA/EA/UFBA). 2013.

Leal, L.P.; França Filho, G.C. *Gestão Coletiva dos Bens Comuns na Experiência do Banco Comunitário de Matarandiba*. In: VII Encontro Nacional de Pesquisadores em Gestão Social-ENAPEGS 2013. 2013.

Leal L.P.; Santos Almeida S.C. Incubação de iniciativas de finanças solidárias: Perspectivas da gestão coletiva dos bens comuns no Banco comunitário Olhos d'Água em Igaci, Alagoas: *Revista NAU Social*, vol. 7, nº 12, p. 143-162, 2016.

Lietær, B.; Kennedy, M. *Monedas regionales: nuevos instrumentos para una prosperidad sustentable*. s/l: La Hidra de Lerna Ediciones, 2010.

Melo Neto, J.J.; Magalhães, S. *O poder do circulante local: a moeda social no Conjunto Palmeiras*, Fortaleza, Ed. Palmas, 2005.

Melo Neto, J.J.; Magalhães, S. *Bancos comunitários de desenvolvimento: uma rede sob controle da comunidade*. Fortaleza: Instituto banco palmas de desenvolvimento e socioeconomia solidária, 2006.

Melo Neto, J.; Magalhães, S. *Bairros pobres, ricas soluções: banco palmas ponto a ponto*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2008.

Menezes, M.; Crocco, M. A. Sistemas de moedas locais: uma investigação sobre seus potenciais a partir do caso do Banco Bem em Vitória/ES. *Economia e Sociedade*, Campinas-SP, v. 18, n. 2 (36), p. 371-398, ago. 2009.

Ostrom, E. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action (Political Economy of Institutions and Decisions)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Passos, O. A. *Explorando novas práticas organizacionais em economia solidária: conceito e características dos bancos comunitários*. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS. 5. 2008, Belo Horizonte. Anais [...]. Belo Horizonte: [s. n.], 2008.

Primavera, H. *Dernier tango à Buenos Aires*. Paris, *Revue du MAUSS*, 21:113–8, 2003.

Polanyi, K. *La subsistence de l'homme: La place de l'économie dans l'histoire et la société*. Paris: Flammarion, 2011. [tradução do inglês de Bernard Chavance].

Rigo, A.S. *Moedas Sociais e Bancos Comunitários no Brasil: aplicações e implicações, teóricas e práticas*. Tese (Doutorado) – Escola de Administração, UFBA, Salvador. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/23908/1/ARI%C3%81DNE%20SCALFONI.pdf>. Acesso em: 20 de junho de 2019

Rigo, A.S.; França Filho, G.C. O paradoxo das Palmas: análise do (des)uso da moeda social no “bairro da economia solidária”. *Cad. EBAPE.BR*, 15(1), 169-193, 2017.

Rigo A.S. *Community Currency*. In: List R., Anheier H., Toepler S. (eds) *International Encyclopedia of Civil Society*. Springer, Cham, 2020.

Rospabé, P. A. *La dette de vie*. Paris: Éditions La découverte/Mauss, 1995.

Soares, C. L. B. *Moeda social: uma análise interdisciplinar das suas potencialidades no Brasil contemporâneo*. Tese (Doutorado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, Florianópolis, 2006.

Soares, C. L. B. Moeda Social. In: CATTANI, A. D. et al. *Dicionário Internacional da Outra Economia*. Coimbra: Edições Almedina, pp. 255-259, 2009.

Théret, B. Os três estados da moeda: abordagem interdisciplinar do fato monetário. Campinas, *Economia e Sociedade*, v. 17, n. 1 (32), p. 1-28, abr. 2008.

Zelizer, V. A. *La signification sociale de l'argent*. Paris: Seuil, 2005.

O futuro do cidadão diante de uma era de hiperestimulação global

Rafael de Carvalho Morales¹

RESUMO

Frente ao processo de globalização, da fragmentação do conhecimento e da hiperestimulação da era da informação, somos levados à ideia de um homem que se sente totalmente capaz e responsável por controlar e resolver seu futuro. Desterrado de sua aldeia, confuso e exausto, o futuro do cidadão global passa pela construção de um sistema imunitário que considere a cultura, a ética e a espécie.

Palavras-chave: Humanismo, Técnica, Globalização, Sociedade do Cansaço.

Aberto aos estímulos, o cidadão global tende a crer que pode tudo, compreende que as fronteiras foram derrubadas, sente-se triunfante e capaz e entende a comunicação e o fluxo de informações como um valor essencial. Nesse cenário, a liberdade de informação massifica o conteúdo e não há mais diferenciação qualificada entre as fontes. Pouco importa a origem da informação, atualmente pois ela é compartilhada num átimo de segundo e atinge milhões em poucos segundos. Esse *ethos* global produz um ser desterritorializado, crente nos progressos da técnica e da ciência. Inserido na sociedade da transparência, sente-se parte do todo, numa intensidade positiva, de motivação e *likes*.

Reconhecermos-nos parte do globo e de um todo, o planeta Terra, é resultado de um processo histórico, tecnológico e político. A evolução da indústria e da tecnologia permitiu a capacidade de viajar, fotografar e categorizar interpretações para esse todo. Vivenciar essa globalidade e todos os prazeres dela decorrentes é estar aberto a uma torrente de estímulos.

O homem contemporâneo é aberto e provocado o tempo todo por estímulos; a globalização interna e o fluxo contínuo de excitações a que somos diariamente expostos trazem ações e reações. Cada estímulo provoca uma ação-reação, e esse fluxo de consequências ainda é, em grande medida, um enigma, mas é possível buscar alguns rastros e efeitos.

A experiência de viver além das fronteiras territoriais, oferece a sensação de plena liberdade e de possibilidades infinitas, e é por esse caminho que a vida humana se torna transparente, de livre acesso e na palma da mão. A livre circulação de informação e de capital

¹ Doutor em Ciências Sociais, PUCSP. Consultor nas áreas de sustentabilidade e tecnologia da informação.

é a consequência desse viver sem fronteiras, e a internet é uma representação dessas possibilidades, um ambiente intensamente instrumentalizado, onde captam-se informações de seus usuários e as vendem como perfis de consumo.

Há publicidade em qualquer *site*, tudo pode ser comprado, uma busca no Google feita por um usuário não será exatamente igual à de outro, pois os perfis são sistematizados para que as informações disponibilizadas sejam de acordo com o seu perfil de compra. Nós somos o que podemos comprar, ou o que pensamos que podemos comprar, e é isso que nos define atualmente.

Em *Quanta globalização pode o ser humano suportar?*, Rüdiger Safranski (Safranski, 2005) afirma que “existe um globalismo que tem presente os riscos globais de uma técnica moderna híbrida e que exige uma política responsável. A nuvem radioativa de Tchernobyl não conhecia fronteiras. Também os efeitos da catástrofe climática serão globais. Antigamente era o destino, agora são os riscos. O pensamento global é também, sob este aspecto, uma avaliação das consequências da tecnologia. A percepção pública dos riscos politiza as decisões sobre os programas de investigação, os desenvolvimentos tecnológicos e os setores de investimento que até agora não faziam parte do domínio político” (Safranski, 2003, *ibidem*, p. 258).

Ao aproximar os cidadãos globais dos acontecimentos, a era de informação permite que grandes desastres e acontecimentos sejam partilhados em poucos minutos. Essa proximidade traz implicações, pois impacta e traz obrigações morais e de pertencimento. As injustiças e violências que acontecem a cada minuto nos diferentes lugares do globo geram a sensação de pertencimento e de incapacidade. Essa abertura, sem nenhum tipo de filtro, torna o cidadão global vulnerável e infeliz. Acontecimentos do outro lado do mundo acabam por impactar indivíduos que têm pouco ou nenhuma relação com o fato em si. A profusão intermitente de notícias e informações estimula o receptor e o inunda de conteúdo.

Estariamos preparados para todos esses estímulos? É possível estar imune a essa torrente de excitações? São perguntas de difícil resposta, mas é possível perceber que o aumento dos sofrimentos psíquicos, como as depressões e ansiedades, é um resultado do ambiente em que vivemos. A intensa volatilidade promovida pela sociedade de consumo, em que os padrões e verdades são trocados, estimulados e desestimulados em uma velocidade alucinante, traz como resultado essa teia complexa de verdades e valores.

Como ressalta Safranski, “A esfera dos sentidos, artificialmente alargada através da prótese dos media, desligou-se completamente da esfera da ação. É isto que acontece com estímulos e informações que já não se deixam incorporar em reações e ações. Se eles não são filtrados, depositam-se de algum modo em nós, num novo domínio do desconhecimento, um foco de instabilidade de onde brotam pânicos, histerias e nervosismos de toda a espécie.” (Safranski, 2003, *ibidem*, p. 263).

A rotina cotidiana de uma grande cidade parece um fim em si mesmo. A rotina de locomoção, trabalho, salário, impostos e consumo molda a vivência coletiva, formando indivíduos que não concebem sua vida além dessa lógica. A administração do tempo é majoritariamente centrada numa racionalidade, voltada para um fim específico: a geração de riquezas e de bens materiais. Esse tempo é também o tempo da velocidade e da produtividade; é preciso, atualmente, ser veloz para ser produtivo. A velocidade é leve, e a lentidão, pesada, porque traz o peso da dúvida, do questionamento e da incerteza da racionalidade.

Ao se afirmar como valor e verdade, a ausência de barreiras atribuídas pela contemporaneidade não considera as implicações contidas nesse processo de extrema complexidade. As gerações futuras já nascem e crescem inseridas nessa dinâmica. Seriam elas desterradas e incapazes de se reconhecer em suas aldeias e territórios? Safranski elabora uma possibilidade de refrear esses estímulos a partir de uma espécie de “filtro cultural” ou um “sistema imunitário”, pois seria necessário criar anteparos culturais, éticos, cognitivos.

A pista oferecida por Safranski é compartilhada por Byung-Chul Han: “O paradigma imunológico não se coaduna com o processo de globalização. A alteridade, que provocaria uma imunorreação atuaria contrapondo-se ao processo de suspensão de barreiras. O mundo organizado imunologicamente possui uma topologia específica. É marcado por barreiras, passagens e soleiras, por cercas, trincheiras e muros. Essas impedem o processo de troca e intercâmbio. A promiscuidade geral que hoje em dia toma conta de todos os âmbitos da vida, e a falta de alteridade imunologicamente ativa, condicionam-se mutuamente” (Han, 2017, p. 13).

A alteridade é a resposta para o paradigma que vivemos. No sentido que Han aponta, ela é o exercício da negatividade. Como imunidade, ou resposta aos estímulos de uma sociedade positiva, a negatividade aparece como uma defesa. Mas isso só não basta. Como afirma Carvalho, “o desafio é como definir esse novo padrão de sociabilidade, respeitando-se as especificidades, as subjetividades e, ao mesmo tempo, os universais. Como resgatar algo que a modernidade desencantou, que é a alma, a sensibilidade, o sentimento, as paixões e emoções.” (Carvalho, 1997, p. 15)

Em sua lógica de consumismo desenfreado, o processo de globalização do capitalismo neoliberal pressupõe o afastamento e a negação de valores e de culturais locais. Valoriza-se as grandes corporações, as responsáveis por nossos alimentos, segurança e entretenimento. Esse reconhecimento do outro, do estrangeiro e do diferente, como igual poderia, proporcionada pela globalização, gerar um sentimento de reciprocidade e de pertencimento.

No entanto, o estrangeiro é visto como um fardo, e a xenofobia que se amplia pelos quatro cantos do planeta mostra isso. Somos globais e universais, mas compreendemos e

pensamos pouco o que é fazer parte da comunidade global. Não compreendemos o que é uma comunidade e que ser e fazer parte dela, traz responsabilidade e reconhecimento. De alguma maneira, confundimos o que é comum com o que é exclusivo.

O ser contemporâneo globalizado, positivado e aberto, submerge diante das excitações em busca do consumo e da aquisição de bens. O desterramento é centrado nessa ética, o modelo de verdade apresentado é o do mercado, da livre concorrência e do empreendedorismo. Todos podemos alcançar o que almejamos, basta esforço e dedicação; todos somos capazes de realizar nossas vontades e desejos, essa é a ética do homem positivo, o indivíduo global.

Não houve tempo suficiente para que fossem criadas barreiras à hiper estimulação? Enfatizo a necessidade da criação de anteparos imunológicos para conter essa torrente. Resultado do processo de especialização da ciência e do conhecimento, a fragmentação acentua esse processo, uma vez que, quanto mais especializado, mais fragmentado e identitarista. A ética da concorrência, os sistemas de recompensa e a valorização do saber especializado tornam o homem cada vez mais distante dos seus iguais e da sua comunidade. O conhecimento voltado para o específico torna improvável a religação dos saberes e o exercício da fraternidade, afastando ainda mais a relação indivíduo, sociedade, espécie. (Morin, 2009).

A ideia de constante movimento também é um valor soberano. Num ambiente de tantas inquietações e de tanta produção, ater-se ao seu entorno e se desligar do virtual parece ser o maior dos pecados e um transtorno. O acesso à internet e aos *smartphones* dá aos cidadãos a possibilidade de conexão com o globo. É preciso estar na rede, fazer parte dela para não ser superado ou cancelado. É como se estivéssemos viajando a toda velocidade num automóvel tecnologicamente equipado, mas sem saber para onde vamos e a que lugar chegaremos.

A ideia de estar-no-mundo formulada por Heidegger (Heidegger, 2005), que tem como ponto de partida a relação com o lugar em que habitamos e a forma como o homem atual se relaciona com seu meio, é fundamental para o fortalecimento da ideia de humanismo. Estamos no-mundo ou queremos-o-mundo? Estar nele representa habitá-lo e entendê-lo como extensão de sua vida, pela interdependência, pelo respeito, pela consciência do lugar em que se encontra. Querer o mundo é apossar-se dele, entendê-lo como extensão da vida, pela dependência, mas considerá-lo como ferramenta e não como coabitação entre homem e mundo.

Estariamos exageradamente distantes do que está à nossa volta? Ou o que está à nossa volta nos deixa mais distantes de nós mesmos? Viver num ambiente de excitação e afetação intensa, conectados, tendo a ideia de movimento como um valor, talvez crie dificuldades para entender que somos uma parte infinitamente pequena do universo, frágeis

para viver na natureza e que tem a cultura como a saída para a evolução, por isso abraçaremos a tarefa do filósofo como médico da cultura, “tornar-se num imunologista da cultura e abordar a questão de como este hibernante humano se pode instalar e aclimatar” (STOTERDIJK, 2007, p. 176).

Nossa era é caracterizada por mecanismos de controle e da despotenciação do ser causada por estímulos múltiplos. É preciso poder sentir, resguardar tempo para poder sentir e interpretar. Poder estabelecer esse resguardo para o ser parece ser um passo essencial para o reencontro consigo mesmo.

Estaremos dispostos para a nova onda de comunicação robótica e da inteligência artificial? Cada vez mais, a tecnologia informática está presente em nossa vida cotidiana e, de forma vertiginosa, mede padrões e estabelece novos códigos, de forma incessante e acelerada, interagindo com o conhecimento humano e formada por ele. A inteligência artificial e os algoritmos buscam definir padrões e sequências lógicas para, cada vez mais, interagir com o homem.

A mediação por meio dos robôs, por exemplo, é responsável por mais de 40% das decisões de compra e venda no mercado de ações no Brasil e de 70% nos Estados Unidos. Outro exemplo da aplicação dos algoritmos é a seleção de conteúdo aplicada pelas redes sociais, definida a partir do histórico de atividade do usuário. O conceito por trás desse modelo de algoritmos é simular o raciocínio humano como argumenta Pierro (PIERRO, 2018, p 18)

Buscar o sensível. Afastar-se e filtrar os estímulos. Criar fontes de imunorreação. Estabelecer pontes e conexões para o sensível. Como Sloterdijk reitera “... a questão que se nos coloca é a seguinte: como podemos imunizar-nos se já não dispomos de uma forma de proteção ou de solidariedade tão forte como aquela que Platão chamou uma vez de ‘cosmos’ ou aquela que, entre os cristãos, se chamava ‘Deus?’” (SLOTERDIJK, 2007, ibidem, p. 177, 2007).

Referências

Baudrillard, Jean. *As estratégias fatais*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

Carvalho, Edgard de Assis. *Polifônicas ideias: antropologia e universalidade*. São Paulo: Imaginário, 1977.

Han, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

Heidegger, Martin. *Cartas sobre o humanismo*. Tradução de Rubens Eduardo Farias. São Paulo: Centauro, 2005.

Morin, Edgar. *Fraternidade. Para resistir à crueldade do mundo*. São Paulo: Palas Athena, 2019.

Pierro, Bruno de. O mundo mediado por algoritmos. *Revista FAPESP*, ano 19, n° 366, 2018.

Safranski. Rüdiger “Quanta globalização pode o ser humano suportar?” *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 59, fasc. 1, Filosofia Social e Política na Era da Globalização, p. 253-263, jan./mar. 2003.

Sloterdijk, Peter. *O sol e a morte: investigações dialógicas*. Tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio d'Água, 2007.

A vida em tempos de incerteza e a construção do futuro

Tereza Mendonça Estarque¹

RESUMO

O texto é uma homenagem ao centenário de Edgar Morin, foi originalmente apresentado nas Jornadas Edgar Morin, no SESC, em julho de 2021. Defende a importância de uma abordagem complexa da realidade na gestão das múltiplas crises civilizatórias da humanidade. Ressalta as adversidades e descasos vivenciados durante a pandemia do Coronavírus, em especial, no que se refere a uma política planetária de controle da doença. Estabelece um diálogo entre Edgar Morin e Peter Sloterdijk para problematizar a questão da interdependência e do vínculo entre imunidade, comunidade e coimunidade.

Palavras-chave: Complexidade, Coronavírus, Comunidade planetária, Coimunidade, Solidariedade Concreta.

Conheci Edgar Morin há 24 anos atrás, quando ele era já um sábio de 76 anos, mas que guardava em seu espírito, uma criança muito curiosa, especialmente em relação às diferenças culturais. Gostava muito de sambar, frequentar a Lapa, tomar caipirinha. Tive a dádiva de compartilhar com ele e outros amigos desses momentos alegres e inesquecíveis. As reflexões aqui apresentadas reflexões estão banhadas pelo pensamento de Morin e dos que dele se aproximaram na luta por uma política civilizatória. Seus ensinamentos e sabedoria pautaram minha vida pessoal e intelectual, viraram tecido em meu corpo e em minha alma.

Em primeiro lugar, ressalto que conviver com o sentimento de incerteza é um dos mais difíceis desafios postos ao ser humano. O trabalho da cultura empenhou-se em construir continentes de certezas em nosso oceânico imaginário. Com a devastadora aterragem da pandemia do coronavírus em 11 de março de 2020 anunciada pela OMS, restaram-nos apenas pequenas ilhas de estabilidade.

Com o crescente número de infectados e de mortes, fomos lançados de volta a um mar de incertezas presentes e futuras. Refugiados em casa, nossas desigualdades sociais ficaram ainda mais escancaradas. Antes da pandemia, desfrutávamos de um confortável solo de certezas que ruiu subitamente sob nossos pés. Um dos nossos patamares de segurança era oferecido pela ciência, com recursos para prevenção, tratamento de doenças e prolongamento da vida.

¹ Psicanalista pelo CPRJ, Presidente do Instituto de Estudos da Complexidade. <http://iecomplex.com.br>

Com a pandemia, nossa percepção de vulnerabilidade diante da morte, perpassou cidadãos, cientistas e dirigentes das nações. A presença deste agente invisível e intrusivo abriu um flanco de desamparo em quase todos os humanos. Se digo “quase”, é porque não podemos esquecer que houve sempre uma parcela da população para quem a única forma possível de lidar com a ameaça de morte foi o negacionismo.

Afinal, a vida requer alguma estabilidade, mas se joga sempre entre a necessidade de movimento e as exigências de permanência. No interior dessa tensão desdobram-se momentos de ordem, interações, desordens e reorganizações. *“Se entramos na hipercomplexidade, entraremos na convivência permanente com o acaso e a incerteza... A hiper complexibilidade destina-se ao devir.”*²

A consciência de que vivemos no puro devir é muito difícil de ser assimilada pelo psiquismo humano. Sabemos que as ciências físicas e biológicas desenvolveram instrumentos que nos revelaram um mundo invisível de permanente instabilidade e movimento. Imaginemos o que seria de nós, se num cenário de ficção científica, nos olhássemos no espelho com as lentes de um instrumento, como uma espécie de microscópio, implantadas em nossas retinas e demais órgãos sensoriais? Não encontraríamos nossa amada e familiar imagem corporal. Ao contrário, veríamos e perceberíamos um turbilhão de movimentos e transformações que nos lançaria no estranhamento de nós mesmos e, quem sabe, nos abismos da psicose.

Uma das importantes funções de nosso ego narcísico é nos proteger do real da impermanência e nos fornecer uma ilusão de estabilidade e continuidade na existência que nos permita tocar a vida, no dia a dia, dentro do tempo medido por nossos relógios. Mas o tempo da pandemia fez parar os ponteiros que regulavam as nossas atividades. Não era mais a mesma temporalidade enquadrada pelos fusos horários locais. As vivências do tempo foram subitamente embaralhadas, e os distúrbios de sono tornaram-se uma queixa frequente durante a pandemia: um compasso de espera pelo retorno à normalidade.

Pouco a pouco, aqueles que puderam enxergar vislumbraram que aquela normalidade havia nos deixado, talvez para sempre. Por outro lado, um ano e meio depois do início da pandemia, chegam notícias de países onde o uso de máscaras foi suspenso, pois a imunização da população atingiu o patamar necessário para frear a galopante circulação do vírus.

A politização do combate à doença e a falta de solidariedade global deixaram evidentes as desigualdades entre países ricos e pobres. A questão de quebra de patentes, que parecia ser uma saída humanitária justa, não aconteceu. Cada país se fechou em suas fronteiras como muitos de nós nos fechamos em nossas casas.

² Morin, E. *O Método 2, a vida da vida*. Tradução de Marina Lobo. Editora Sulina: Porto Alegre/RS. 2001. p.494- 495.

Não me refiro aqui às barreiras sanitárias, absolutamente necessárias ao combate da pandemia. Falo de solidariedade planetária na solução de uma questão que é global, mas que foi tratada levando em conta apenas a soberania de cada nação. Definitivamente não estávamos todos no mesmo barco. Alguns, indivíduos e Estados-Nações, navegavam em transatlânticos, e os menos favorecidos agarravam-se em boias ou, na melhor das hipóteses, em botes salva-vidas.

Mas é fato que nem todos se fecharam em suas casas. Os profissionais dos serviços que passaram a ser reconhecidos como essenciais foram à luta, enfrentando os riscos de adoecer ou de levar a estranha e temida doença para dentro de suas casa. Simultaneamente, durante a pandemia, e isso é importante ressaltar, emergiram ilhas de solidariedade, presentes nos quatro cantos do mundo. Não podemos subestimar a potência destas revoluções moleculares no pensamento de uma ecologia da ação. As ilhas de solidariedade formaram arquipélagos. Não sabemos ainda o poder de infiltração dessas experiências de resistência e tessitura social que se formaram nestes tempos difíceis.

A pandemia não uniu os países numa grande rede solidária e não favoreceu uma governança mundial solidária e responsável. As negociações financeiras e impasses políticos em torno da distribuição dos imunizantes provocaram um desastre mundial de proporções alarmantes. Onde deveria estar a solidariedade adveio a barbárie. Do pessoal ao nacional, houve uma corrida individual pelos imunizantes, o que pôs e ainda põe em risco a totalidade da humanidade.

Em entrevista com Morin, feita em 2009, Peter Sloterdijk, um dos expoentes do pensamento contemporâneo, revela sua atração pela nova abordagem feita por Morin, ao substituir o conceito de revolução pelo de metamorfose.

Em 2011 publicaram juntos o livro *Tornar a Terra habitável*. (Morin e Sloterdijk, 2021) Em 2012, em outro livro, *O mundo não tem mais tempo a perder: apelo por uma governança mundial solidária e responsável*, (Goldman org, 2014), no qual, junto a outros pensadores, refletem sobre as incertezas ecológicas e governamentais para o futuro do planeta. Chamou-me atenção o grau de afinidade de Sloterdijk com o pensamento complexo de Morin, Varela, Prigogine e outros. Ainda não o conhecia como visitante do solo epistêmico do pensamento complexo, no contrabando das ideias que transitam do biológico ao social, com muito rigor mas sem restrições alfandegárias.

Toma de empréstimo o vocabulário da imunologia sistêmica geral, tão caro a Morin, para formular um novo conceito de ação baseada na responsabilidade global: *solidariedade concreta*. Na sua formulação, a imunidade biológica se encarrega de proteger o indivíduo, a imunidade social está garantida por sistemas de solidariedade espontâneas, restando, ainda, a necessária instância do jurídico. Prossegue dizendo que os homens são criaturas que só podem prosperar no apoio mútuo e protegidos por leis que impeçam a injustiça.

“*Coimunidade* é a palavra-chave para compreender histórias políticas e sociais bem-sucedidas.”³ Fruto de uma *solidariedade concreta global*, a coimunidade é a única ferramenta suficientemente forte para atuar como *sistema imunitário eficiente para o Todo desprovido de defesa*.

Estávamos ainda nove anos distantes do surgimento da pandemia do coronavírus. Hoje, a linguagem da imunologia, cai como uma luva nesse contexto pandêmico. A fragmentação imunitária formou unidades de coimunidade eficientes nos países mais ricos, que se isolaram da totalidade do planeta. Ao abandonar o cuidado com o todo, permitem a emergência de novas cepas nos países mais pobres. Como bem coloca Morin, retomando Pascal, a soma das partes pode ser maior ou menor do que o todo.

Seria de bom tom, ao comemorar a retirada das máscaras, que os países ricos tivessem um pouco mais de pudor, pois não há mais neste planeta a menor possibilidade de conter o trânsito migratório ou turístico. Qualquer semelhança com uma profecia apocalíptica não é mera coincidência. Podemos vencer o coronavírus, mas somente no interior de um pensamento ecológico. Ou mudamos de via, o que está diretamente ligado a mudarmos de vida, ou o planeta seguirá sua rota radiantemente, sem os passageiros humanos que hoje desfrutam de seu acolhimento. Não haverá lugar na primeira classe. Talvez apenas um exílio para os sobreviventes mais abastados da Terra, em alguma estação espacial. Não sei se isso chegaria a ser um privilégio.

Mas retomemos a questão da mudança de rumo da nave-mãe.

Sloterdijk retoma Hans Jonas, em seu livro *O Princípio Responsabilidade, Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (Jonas, 2004) atualiza o imperativo kantiano, para falar do futuro do planeta: “*Aja constantemente de maneira que as consequências da sua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana neste planeta.*”⁴

A história sempre autoriza uma segunda ou terceira chance para um futuro mais justo. Na teoria dos processos ecológicos, os prazos são dados pelos limites de uma natureza exaurida é o que Sloterdijk chama *imperativo do absoluto onde a lei que se aplica é a da irreversibilidade*. As condições de vida humana futura no planeta, tal como conhecemos hoje, tornam-se exponencialmente irreversíveis. Nesse caso, é a cultura da economia política voltada para a dominação da natureza que precisa se apressar em metamorfosear-se na produção de uma cultura política de economia humana.

Morin sinaliza a ênfase dada pela mensagem ecológica à degradação exterior visível. Já as degradações individuais interiores de nossa civilização, tais como depressões, perturbações do sono, enfermidades físicas decorrentes do estilo de vida, tendem a ficar

³ Sloterdijk, Peter: Imperativo categórico e imperativo absoluto, pgs 53 – 62. Em *O Mundo não tem mais tempo a perder, apelo à uma governança mundial solidária e responsável*. Sacha Goldman, org. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p.60 ⁴ Ibid. p. 55

⁴ Ibid. p. 55

menos perceptíveis, apesar de igualmente relevantes. São duas faces de um mesmo problema e ambas resultam de nosso processo civilizatório. Uma ecologia política precisa ampliar suas perspectivas e transformar nossa relação com a natureza, além de mudar nossa relação conosco, com nossa sociedade e com a alteridade.

Apesar de toda a militância, desde o relatório Meadows publicado em 1972, a situação de degradação ambiental se amplificou. Conhecemos os motivos: A sede insaciável de lucro é o motor da degradação da biosfera e da antroposfera.

Nas Jornadas de Complexidade realizadas no SESCSP em 2019, apresentei uma comunicação denominada *Caminhos da esperança: de E. Morin a Greta Thunberg*⁵. Em suas lições sobre o coronavírus, Morin evoca Greta como uma nova Joana D'Arc, em sua luta para mobilizar a juventude e conclamar adultos e autoridades a se responsabilizarem pelo tenebroso legado deixado em seus ombros.

É preciso ter recursos psíquicos para suportar a dureza do real. Morin nos fala da necessidade de um compromisso neurótico entre o espírito e a realidade e expõe a fragilidade do humano: “*abandonado na Terra, ignorando seu destino, submetido à morte que comporta a perda de seu Eu, seu maior tesouro, mas também às perdas de seus entes queridos, partes integrantes deste mesmo Eu.*”⁶

Concebida por Freud como neurose obsessiva do homem, a religião é colocada por Morin, junto aos mitos, como fatores indispensáveis ao desenvolvimento humano. Precisamos do imaginário sobrenatural para eternizar as almas, tornando-as enações de nossos próprios restos mortais; para fazer face ao horror do Real, não podemos dispensar a estética e a poesia.

Neste contexto, cita T.S. Elliot, “human kind cannot bear very much reality.” [A espécie humana não pode suportar tanta realidade]⁷

Em seu texto de 1925 (Freud, 2014) – *A Negação* – Freud descreve os processos implícitos em nossa capacidade de julgar. Em um deles, tudo aquilo que nos produz repúdio e que não pode ser reconhecido como nosso, é negado e expelido para fora do ego, por obra do desligamento promovido pela pulsão de morte. Torna-se uma tentativa tosca de auto-justificação para ações destrutivas no mundo. Cito Freud para dizer que o negacionismo da pandemia e da destruição ambiental estão ligados à pulsão de morte e emparelhado,

⁵ Estarque, M.T. Caminhos da esperança: de E. Morin a Greta Thunberg. Em “Edgar Morin Complexidade no Século XXI”. Carvalho, Edgard de Assis.(Org.). Porto Alegre: Sulina: 2021 p.103-128.

⁶ Morin, E. *O método 5, a humanidade da humanidade: a identidade humana*. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina: 2002. p.142

⁷ Ibid.

conceitualmente, à ideia de autoengano e cegueira do conhecimento, na linguagem utilizada por Morin.

Penso que uma experiência de imunidade, coimunidade e comunidade planetária requer uma operação psíquica de destituição narcísica que atenda às necessidades de continência do desejo de Hubris. Trata-se de função ética da psicanálise enquanto prática extensiva às questões da cultura e da polis, contribuir para que seja mais viável suportar a angústia produzida pela incerteza e pelo não saber, mantendo no espírito humano, uma abertura possível para o devir e para a criação.

A título de conclusão, relembro o parágrafo final do preâmbulo de Morin às Lições do Coronavírus: *“O leitor agora pode entender que, para mim [após 100 anos de existência], é normal esperar o inesperado, prever que o imprevisível aconteça... O leitor entenderá também por que não perdi totalmente a esperança. Entenderá, portanto, que quero despertar, redespertar as consciências, dedicando minhas últimas energias a este livro.”*⁸

Este parágrafo me evocou a lembrança dos mensageiros persas que, após uma longa jornada a cavalo, eram substituídos por outros cavaleiros para levarem a mensagem adiante em tempo recorde. Nos jogos Olímpicos, as corridas de revezamento substituíram os escritos por um bastão que, simbolicamente, continua a representar a ideia do esforço coletivo na transmissão de um ideal. Para isso, estamos todos juntos, de Morin a Greta Thunberg, passando por Sloterdijk. Suas mensagens se disseminam de forma cada vez mais veloz, nas redes sociais e agora também no twitter, onde você passou a se comunicar de forma ágil e cativante.

Edgar Morin costuma se referir a suas *“últimas energias”*, mas elas estão longe de dar sinais de esgotamento. Ele está sempre pronto a se regenerar e a nos surpreender com mais um sopro de esperança. Nessas palavras finais, só me cabe expressar-lhe gratidão, admiração, respeito e carinho.

⁸ Morin, E. *É hora de mudarmos de via, as lições do coronavírus*. Com colaboração De Sabah Abouessalam. Tradução Ivone C. Benedetti. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.p.19.

Referências

Estarque, Tereza Mendonça. Caminhos da esperança: de Edgar Morin e Greta Thunberg. Em *Edgar Morin. Complexidade no século XXI*. Edgard de Assis Carvalho, org. Porto Alegre: Sulina, 2021.

Freud, Sigmund. *A Negação*. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

Jonas, Hans. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma Ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Vieira Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

Morin, Edgar. *O Método 2, a vida da vida*. Tradução de Marina Lobo. Porto Alegre: Sulina, 2001.

Morin, Edgar. *O método 5, a humanidade da humanidade: a identidade humana*. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2002.

Morin, Edgar. *É hora de mudarmos de via, as lições do coronavírus*. Com Colaboração De Sabah Abouessalam. Tradução de Ivone C. Benedetti. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.

Sloterdijk, Peter. Imperativo categórico e imperativo absoluto, pgs 53 – 62 in *O Mundo não tem mais tempo a perder, apelo à uma governança mundial solidária e responsável*. Sacha Goldman, org. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

Conversando com a Psicologia Analítica Contemporânea: Solidariedade, Complexos Culturais e Fatores Estereotípicos

Rubens Bragarnich¹

RESUMO

Tendo como base conferência realizada no XII Simpósio do Instituto Junguiano de São Paulo, cujo tema foi *Solidariedade em tempos líquidos: um convite a corresponsabilidades*, o texto historia o desenvolvimento da abordagem junguiana de viés sociocultural, que culminou na teoria dos Complexos Culturais e do Inconsciente Estereotípico que complementa a abordagem clássica simbólico-arquetípica da Psicologia Analítica, a partir de sua interlocução com a ideia e o sentimento de solidariedade. É igualmente ressaltada a importância de integrar esses avanços do movimento junguiano em prol da melhor compreensão da psique individual e coletiva.

Palavras-chave: Complexo Cultural. Fatores Estereotípicos. Inconsciente Cultural. Psique. Perspectiva sócio-histórica.

Introdução

Formulado dentro do paradigma baumaniano e tendo como centro o fenômeno da solidariedade, o tema do Simpósio suscita a interlocução com a abordagem junguiana contemporânea que considera a perspectiva sócio-histórica definitivamente relevante para a abordagem de fenômenos sociais e culturais.

Se Zygmunt Bauman, pensador da pós-modernidade, pensador necessário e importante, nos legou essa fascinante metáfora alquímica da *solutio* para compreender a fluidez cultural em que vivemos, a Psicologia Analítica trouxe proposições recentes bastante sugestivas sobre a determinação dos fatores sócio-históricos na compreensão da segmentação e complexidade da psique individual e coletiva. Assim, ela passa a reconhecer a importância do espírito do tempo, *Zeitgeist*, objeto de interesse das Ciências Sociais e Psicologia Social, onde destaco as contribuições relevantes do próprio Bauman (Bauman,

¹ Psicólogo, especialista em Psicologia Clínica, analista didata, fundador da comissão de Ética e do departamento de literatura brasileira da Associação Junguiana do Brasil. Atua como professor e supervisor dos cursos de formação de analistas. Em 2019, fundou o coletivo digital *Pólis, psique*. Membro da International Association for Analytical Psychology, IAAP, e da International Association for Junguian studies, IAJS. Em 2021, co-organizou o livro *O insaciável espírito da época: ensaios de Psicologia analítica e política*, publicado pela editora Vozes.

2001), Michel Maffesoli (Maffesoli, 2006) e do Pensamento Complexo de Edgar Morin (Morin, 2015).

As recentes formulações encorparam a tendência do movimento junguiano de 3ª geração, os *neojunguianos*, (Samuels e Carpani, 2020), que une o rigor clínico, o aprofundamento dos estudos da obra junguiana e a crítica cultural. Essa tendência interna do movimento se dá pelas profundas transformações culturais, extraordinárias inovações tecnológicas, pela globalização da economia, pelo estágio liberal do capitalismo, difusão da internet e outras, típicas do espírito desta época, que transformaram brutalmente a sociedade e impulsionaram uma urgente e necessária observação das variáveis sociais, produzindo novos modos de olhar o indivíduo, a sociedade e a complexidade de suas relações. Estas formulações podem ser pensadas como movimento compensatório, complementar ou suplementar à tradição mito-simbólica, característica da psicologia de Carl Gustav Jung.

Classicamente, o funcionamento psicológico dos grandes grupos e segmentos significativos de um povo ou uma sociedade é compreendido a partir do inconsciente profundo e dos determinantes arquetípicos, como tão bem nos mostram os ensaios coligidos no volume X das *Obras Completas* de Jung, *Civilização em Transição*, em autores extraordinários como Eric Newman, Marie-Louise von Franz, Edward Edinger entre outros. Eles compreendem os fenômenos sociais a partir do modelo intrassubjetivo, de movimento centrífugo dos arquétipos evocados, ativados e constelados, que colaboram na construção da vida individual, coletiva e cultural.

Se a Psicologia junguiana nos libertou dos grilhões do viés reduutivo do subjetivismo personalístico, ela evitou uma abordagem social. A experiência das guerras mundiais levou Jung a temer as multidões e movimentos de massa, onde ocorre o rebaixamento da consciência e um estado de *participation mystique* (Singer and Kimbles, 2004). Entretanto, embora abrangente e profunda, a abordagem clássica é bastante inespecífica em relação à determinação dos fatores históricos, econômicos, políticos, étnicos, religiosos peculiares a uma determinada cultura ou povo.

A universalidade dos arquétipos, sua ubiquidade e atemporalidade, ainda que modelados em cada época e cultura e o caminho defensivo de Jung quanto a grandes grupos, inibiram a relevância da construção sócio-histórica. Precisamos esperar cinco ou seis décadas para enfrentarmos o social por este novo flanco, no qual se considera que o indivíduo está 'dentro' da sociedade assim como a sociedade está 'dentro' do indivíduo.

A elaboração dos Complexos Coletivos está baseada em dois eixos: o resgate dos estudos de Jung de 1903 a 1908 sobre Testes de Associação de Palavras que desaguaram na teoria dos Complexos de Tonalidade Afetiva, de um lado, e do conceito de Inconsciente Cultural formulado por Joseph Henderson nos anos 1960, de outro. É da confluência desses

dois vetores, quase cem anos depois, que emergiram a teoria dos Complexos Culturais (Singer e Kimbles, 2000) e do Inconsciente Estereotípico (Vannoy Adams, 1996).

Na sociedade brasileira, destacamos os complexos culturais (chamados também de coletivos) a partir de núcleos temáticos estruturantes como a escravidão; a colonização portuguesa; o patrimonialismo gerador de corrupção epidêmica; o genocídio de povos originários, especialmente indígena e o complexo coletivo político-ideológico, que toma nossos corpos e mentes, as redes sociais e as ruas, fomentador da hiperpolarização ideológica com as constantes ameaças de rupturas institucionais.

Há que se considerar outros inúmeros complexos coletivos facilmente ativados com base na racialidade, fatores étnicos, classistas, de gênero, de modelagem religiosa.

Solidariedade

O vocábulo solidariedade não esconde a sua vocação. Ao mergulharmos em seu passado etimológico e em sua trajetória histórica, podemos perscrutar as suas camadas subjacentes, a sua abrangência e profundidade sociológica até encontrarmos o seu valor psicológico contemporâneo. Solidariedade deriva da expressão jurídica da Antiguidade Romana *obligatio in solidum*, significando comercialmente obrigação solidária e responsabilidade comum a um grupo específico de devedores.

Os étimos *obligatio* e *solidum* falam de delimitação e vínculo: *obligatio*, obrigação e dever e *solidum*, que se refere à solidez vincular do compromisso grupal solidário, cuja obrigação não pode ser reduzida a um dos indivíduos. O fator vinculante fica claramente estabelecido. Seguindo o percurso de solidariedade, a palavra foi cunhada como *solidarité* na França de 1763-1765, que amplia seu escopo preservando o seu caráter vincular, aqui entendido como um dever ou obrigação social de ajuda, de assistência ou de colaboração entre os membros de um grupo ou comunidade.

O que sustenta e nutre o vínculo? Para a etnopsicologia; solidariedade primariamente tem a ver com os laços de sangue ou relação de parentesco, como a família, os clãs, tribos, os vínculos familiares ascendentes e descendentes, o matrimônio. Posteriormente, o âmbito de solidariedade se amplia, por processos de identificação e assimilação de atributos identitários para grupos de afiliação, como amigos, colegas, compatriotas e âmbitos associativos de toda ordem, como fraternidades, irmandades, comunidades, povos, nações. As solidariedades destinam-se primordialmente à defesa comum contra a agressão ou opressão, ou vingança contra os inimigos individuais ou coletivos; na luta pelo alimento, pela comida, pela água, pelo território e pela reprodução, mas também a fatores ligados à sobrevivência que ampliam a ajuda mútua e a cooperação baseadas em causas comuns de interesse geral e necessidades coletivas.

Não seria dessa maneira que, na segunda metade do século XIX, solidariedade tenha se tornado um constructo das Ciências Sociais, com o significado de prontidão e de normatividade para o apoio mútuo, conforme foi elaborado por Émile Durkheim (1858-1917) que define a solidariedade como atitude social e não como ação moral individual. (Durkheim, 2003). Na acepção contemporânea, solidariedade encontra sua conformidade psicológica na ativação e prontidão emocional, no sentimento voltado para o outro, envolvendo empatia, compaixão, mutualidade, com base na afetividade, nas fantasias, imaginações e noções, no comprometimento, coesão e vínculo, em ações individuais ou comunitárias, em que podem ser detectados elementos da força de Eros e Logos combinados.

Quando ampliada, a solidariedade torna-se sinônimo de fraternidade, humanidade, cooperação e amor ao próximo, atingindo alto valor espiritual e religioso, um ideal ético, estendendo à comunidade humana que agrega todos os homens entre si quando, já liberto das amarras da obrigatoriedade, a solidariedade torna-se um sentimento social nobre e gratuito.

Em todos os matizes ideológicos e culturais, sejam eles conservadores ou progressistas, a solidariedade aponta para a universalização de um *sentimento* vinculado às mais nobres manifestações culturais, espirituais, éticas e religiosas do espírito humano. Entretanto, quando constelada, a solidariedade como resposta emocional natural é involuntária, automática e repetitiva, restrita a referências identitárias. Não há solidariedade natural fora de um grupo ou comunidade, onde não existe o sentimento vinculante, a coesão, a identificação psicológica ou o fator emocional que possa ativar a constelação inconsciente.

Essas considerações nos levam justamente ao substrato que motivaram as teorias dos Complexos Culturais (Singer e Kimbles, 2002) e no Inconsciente Estereotípico (Adams, 1996), a partir do conceito de Inconsciente Cultural de Joseph Henderson. O que seria tal conceito?

Em 1962, Henderson introduz pela primeira vez o conceito no Segundo Congresso de Psicologia Analítica, em seu artigo apresentado no evento, *The Archetype of Culture*. Estabelece a ideia do inconsciente cultural como uma área da memória histórica que está situada entre o inconsciente coletivo e que expressa parte da cultura. Pode ser incluído nas camadas consciente e inconsciente, uma vez que é uma identidade que aflora dos arquétipos do inconsciente coletivo e contribui para promover o processo do desenvolvimento individual (Henderson, 1990, p. 103). A memória histórica citada por Henderson (1990, p. 103-104) se refere a eclosão da atividade de um arquétipo, que por sua vez, está prestes a construir uma representação simbólica direcionada ao substrato étnico.

Rafael López-Pedraza (1920-2011), outro festejado autor pós-junguiano, sugere uma definição de complexos com tão poucas palavras que enfatizam a força da memória “[...] os

complexos, esses pedaços de histórias, que funcionam dentro de nós e às vezes ‘automaticamente.’” (López-Pedraza, 2011, p. 29). Esses fragmentos da história, que no âmbito pessoal podem ser considerados experiências frustrantes e/ou traumáticas, como se um adulto com uma vida socialmente “feita”, também tivesse dentro de si uma criança encostada no canto que esperneia na porta do adulto. (Bragarnich, Correa, 2010)

Complexos Culturais

Atravessando quase um século, os Complexos Culturais retomam a primeira grande teorização de Carl Gustav Jung dos experimentos de testes de associação verbal de 1903-1908 que resultaram na descoberta dos complexos de tonalidade afetiva que ampliaram enormemente o funcionamento e fundamentação do inconsciente (Jung, Vol II). Quase que sincronicamente aos estudos estereotípicos de Michael Vannoy Adams, surgem as pesquisas de Samuel Kimbles e Thomas Singer, todos seguindo os passos do inconsciente cultural e da teoria dos complexos.

No artigo O complexo cultural e o mito da invisibilidade, Kimbles apresenta o conceito de complexo cultural. Expande o conceito de complexo de tonalidade afetiva desenvolvido por Jung, acrescentando no inconsciente cultural, o amplo terreno dos conflitos grupais mobilizados por questões como etnia, raça, gênero, orientação sexual, classe e religião. Para Kimbles (2000),

Quando somos capturados pelos complexos culturais é como se estivéssemos sidos pego por algo pegajoso e emocional organizado por tipo de sentimento oriundo da vida grupal e movido na lógica de “nós contra ele”. Esses sentimentos conectam cada indivíduo por meio de uma narrativa social intergeracional dos mais diversos tipos de grupos de referências, o que pode nos levar a culpa e ao desentendimento (Kimbles, 2000, p. 159).

No volume 8/2 (2011, vol. 8/2, p. 204), Jung já ressaltava o poder contagiante dos complexos:

Hoje em dia podemos considerar como mais ou menos certo que os complexos são aspectos parciais da psique dissociados. A etiologia de sua origem é muitas vezes um chamado trauma, um choque emocional, ou coisa semelhante, que arrancou fora um pedaço da psique. (Jung, 2011, vol. 8/2, p. 204).

A compreensão dos complexos culturais nos desafia a vivenciar psicologicamente o sentimento de solidariedade para além dos nossos complexos pessoais, estereotípicos e coletivos. Para Singer e Kimbles,

[...] Esses complexos de grupo têm a ver com trauma, discriminação, sentimentos de opressão e inferioridade nas mãos de outro grupo agressor - embora os 'grupos ofensivos' sintam-se frequentemente discriminados e tratados injustamente. Complexos de grupo enchem a paisagem psíquica e são tão facilmente detonados quanto as minas terrestres literais que espalham pelo globo e ameaçam a vida - especialmente a vida jovem - em todos os lugares. (Singer & Kimbles, 2004, p. 7).

E o inconsciente estereotípico? Em 1996, Michael Vannoy Adams em seu livro *A imaginação multicultural: 'Raça', Cor e o Inconsciente* (Adams, 1996), aprofunda as ideias sobre o inconsciente cultural sugerindo uma diferenciação do inconsciente arquetípico, a que atribuiu importância decisiva na psique coletiva pelo seu caráter modelador, estereotípico, nas vertentes cultural, histórica e étnica. Tais fatores estampam e padronizam as coletividades e segmentos da consciência coletiva.

O fator estereotípico tem as mesmas propriedades do inconsciente coletivo que os arquétipos, como temas comuns, profundidades, energia, propriedades projetivas e introjetivas dispostos em vetor mais cultural e mais natural. Identifica um fator (arquetípico – natural (trans-histórico, transcultural e trans-étnico), e um fator estereotípico – menos natural - (histórico, cultural e étnico).

Os fatores estereotípicos em geral são expressos em preconceitos, fatores raciais, fatores étnicos, fatores de classe social e fatores religiosos ou similares que, de alguma forma, podem estar conectados a alguns complexos culturais. Conversam explicita ou subterraneamente com os complexos coletivos.

Podemos ainda adicionar a contribuição psicodinâmica oferecida por John Perry que aprofunda a compreensão da dificuldade da experiência da solidariedade, quando estamos às voltas com movimentos e ações antagônicas a nós, quando somos envolvidos em sentimentos de hostilidade pela projeção da Sombra no outro que está em oposição a aquilo que confiamos, acreditamos e adotamos e que, simultaneamente, costuma produzir alterações aperceptivas e proprioceptivas típicas pela força das emoções evocadas e que afetam a nossa consciência. (Perry, 1970)

Palavras finais

Assim problematizado, e como resultado extremamente dinâmico e complexo dessa interlocução com os Complexos Culturais, entendemos que a solidariedade é constelada no inconsciente vinculada à dimensão comunitária, podendo atingir níveis elevados de

efetividade se associada a valores espirituais e éticos, educacionais e culturais em sentido amplo.

Não podemos deixar de considerar os obstáculos que emanam subterraneamente dos complexos culturais e dos fatores estereótipos ativos, responsáveis por um sem-número de preconceitos estruturais, justamente por não serem perceptíveis conscientemente, mas que impulsionam emoções intensas, contagiantes e fragmentadoras do tecido sociocultural.

As camadas dinâmicas inconscientes dos Complexos Pessoais e Coletivos interagem com os fenômenos arquetípicos, como defesas arcaicas e primitivas ou através de símbolos de redenção, de mitos salvacionistas, de mitos de renascimento e da ativação e constelações de mitos de herói no psiquismo. Neste artigo, tentei mostrar um pouco da complexidade e multiplicidade psíquica envolvida com a solidariedade. Trata-se de um imenso desafio para todos nós trazer a solidariedade para a vivência cotidiana e para que ela não permaneça como um item do mundo metafísico das ideias e utopias.

Referências

Adams, Michael Vannoy. *The multicultural Imagination: Race, Color and the Inconscious*. London and New York: Routledge, 1996.

Bauman, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2001.

Bragarnich, Rubens; Mota, Bruno Correia da. *Por dentro do complexo coletivo político-ideológico*. Petrópolis: Vozes, 2021.

Bragarnich, Rubens; Peres, Silvio Lopes. A política na sala de jantar. Impactos da eclosão do Complexo Cultural Político-ideológico na psique individual. Disponível em www.ijrs.org.

Czytewski, Kyrstof. *Culture and Solidarity*, July 2014 disponível em: https://eurozine.com/culture_and_solidarity em 27.07.21.

Durkheim, Émile. *Sociologia*. Tradução de Laura Natal Rodrigues. São Paulo: Ática, 2003.

Henderson, Joseph. *Shadow and Self: selected papers em analytical psychology*. New York: Chiron Publications, 1990.

Jung, Carl Gustav. Estudos Experimentais, *Obras completas de Carl Gustav Jung*, vol. II. Tradução de Dora Ferreira da Silva, Leonardo Boff, Leon e Jette Bonaventure. Petrópolis: Vozes, 1995.

Jung, Carl Gustav. *Civilização em Transição*, *Obras completas de Carl Gustav Jung*, vol. X. Tradução de Dora Ferreira da Silva, Leonardo Boff, Leon e Jette Bonaventure. Petrópolis: Vozes, 1993.

Jung, Carl Gustav. Estudos de Psicologia Analítica. *Obras completas de Carl Gustav Jung*, vol. VII. Tradução de Dora Ferreira da Silva, Leonardo Boff, Leon e Jette Bonaventure, Petrópolis: Vozes, 1978.

Kimbles, Samuel. *The Cultural Complex and the myth of invisibility*. New York: Routledge, 2000.

Kimbles, Samuel; Singer, Thomas. *The Cultural Complex; contemporary junhuian perspectives on psyche and society*. New York: Routledge, 2004.

López-Pedraza, Rafael. *As emoções no processo psicoterapêutico*. Petrópolis: Vozes, 2014.

Maffesoli, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

Morin, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução de Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2015.

Perry, John Weir. Emotions and object relations. *Journal of Analytical Psychology*, vol. 15, 1970, p 1-12, San Francisco, USA.

Habitar a terra poeticamente

Alex Galeno¹

RESUMO

Este pequeno texto destaca a formação do autor, esquadrinha os principais temas que circundam o diálogo entre Edgar Morin e Peter Sloterdijk no livro *Tornar a terra habitável* e ressalta a importância dos dois autores para a compressão do mundo contemporâneo.

Palavras-chave: complexidade, imunologia, interdependência, ética.

Idos de 1998. PUC-SP. Tomei conhecimento da obra do filósofo Peter Sloterdijk através do professor Edgard de Assis Carvalho que indicou, na época, a obra *Crítica da Razão Cínica* (Sloterdijk, 1983) para pós-graduandos em seu curso Antropologia Complexa. Em seguida, deparei-me com a leitura de *Regras para o parque humano – uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo* (Sloterdijk, 2000). Uma conferência que resultou na polêmica midiática mundial Sloterdijk-Habermas. Desde então, Sloterdijk tem sido cânone de leitura nas minhas pesquisas, cursos, orientações, etc. Destaco sua obra magna *Esferas*, em três volumes (Sloterdijk, 2003, 2004, 2006) e, mais recentemente, *Tens de Mudar de Vida* (Sloterdijk, 2009) como recorrentes.

Idos de 1994. Descobri o universo moriniano quando cursava o mestrado na UFRN. A professora Maria da Conceição Xavier de Almeida foi a Hermes desta importante obra na minha formação. Morin e Sloterdijk são dois autores que tenho tido predileção e adesão às suas epistemologias, posicionamentos filosóficos e políticos no meu papel de professor e pesquisador. Eu diria que seus livros têm sido cartas paradigmáticas lidas no decorrer dos anos. Uma *filia* exercida como troca de amizade, pois conforme ressalta Sloterdijk ao se referir ao poeta Jean Paul, livros são cartas apenas mais longas, escritas a um amigo distante.

Corta para 2020. Ao procurar títulos de Edgar Morin na amazon.fr, deparei-me com o pequeno grande livro *Tornar a Terra Habitável*. (Morin e Sloterdijk, 2021). Imediatamente o encomendei e, em seguida, sugeri a tradução aos professores Edgard e Fagner. Posteriormente (2021), a Editora da UFRN-EDUFRN acatou nossa sugestão de publicação nos formatos online e impresso: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/33223>.

Tornar a Terra Habitável é resultante de um diálogo entre os dois autores em 2011, promovido pelo *Collegium International* (<http://www.collegium-international.org>). A sua

¹ Professor do Instituto Humanitas, coordenador do grupo Marginália, UFRN.

publicação converge com as agruras pandêmicas do presente, por isso também, se constitui em uma obra fundamental ao suscitar questões éticas, filosóficas, políticas e ecológicas para uma nova política de civilização.

Como dissemos na apresentação, nosso objetivo foi iniciar o leitor em algumas das principais ideias de Edgar Morin e Peter Sloterdijk, coautores de *Tornar a Terra habitável*, e também homenagear Morin, que, no dia 8 de julho de 2021, completou 100 anos de vida. Como se trata de um diálogo entre dois autores planetários, as questões debatidas devem ser compreendidas como proposições sobre os rumos do planeta. Seleccionamos algumas delas como aperitivo ou como um convite aos leitores: a ideia aristotélica de megalopsiquia, desenvolvida no capítulo três de *Ética a Nicômacos* (Aristóteles, 2001), a proposição de uma sociedade coimunitária e interdependente; e por último, a ideia de metamorfose.

Sloterdijk pontua que tal ideia de megalopsiquia é uma provocação ética para o entendimento das condições universais da cultura. Nela se inaugura um universalismo no qual os humanos são membros de uma grande família. A proposição de Aristóteles inaugura uma ética da inclusão do outro em que os estrangeiros compõem uma mesma família planetária. Ou nas palavras do próprio Sloterdijk: “O indivíduo megalopsíquico é aquele que está sempre pronto para aceitar os outros como membros da família.” (Morin e Sloterdijk, 2021, p. 37). Um sujeito portador de uma grandeza de espírito que exercita uma ética da magnanimidade.

Na história humana, poucos foram aqueles a exercitá-la: Gandhi, Mandela e Dalai-Lama destacam-se entre outras autoridades éticas que se empenharam na defesa de uma sociedade-mundo composta por “associações de cidadãos da Terra.” Olhando para o presente, quais são os sujeitos capazes de exercer tais pressupostos? Frente ao desenfreado processo de fragmentação das nações, ser um sujeito megalopsíquico se constitui numa atitude política civilizatória, pois como adverte o escritor Ernesto Sábato, precisamos urgentemente de mundiólogos.

Para que seja possível a concretização de tal ética, Sloterdijk advoga uma imunologia geral. Toda sociedade, ele reitera, é composta de três sistemas imunitários uniduais: primeiramente o sistema imunológico do corpo como fazendo parte de uma herança biológica que tem modificado nossas ideias sobre a saúde ou cuidados sobre o corpo. Em segundo, o sistema imunológico jurídico e solidário no qual se exerce o paradoxo de uma garantia particular para a existência autônoma do sistema e, ao mesmo tempo, a necessidade de inclusão de um outro sistema. Noutros termos, a continuidade de um não poderá invalidar a do outro.

Por último, o sistema imunológico simbólico composto pelas mitologias, religiões e pelas grandes interpretações do mundo. Como lemos no livro, assim, “Não podemos conceber a sobrevivência de uns às custas do desaparecimento de outros, o que, desde o

século XVIII, tem sido a inspiração de todos os discursos racistas na Europa.” (Morin e Sloterdijk, 2021, p. 23). A proposição de uma sociedade coimunitária (Sloterdijk) assemelha-se à ideia de uma sociedade interdependente (Morin): O que Sloterdijk denomina coimunidade, Morin traduz em termos de uma sociedade interdependente, ideia que permeia toda a sua obra.

Em consonância com o triplo sistema imunitário proposto por Sloterdijk, Morin ressalta a realidade trinitária constituinte da condição humana. Temos necessidade urgente de uma ética que leve em conta simultaneamente o sujeito, a sociedade e a espécie. Em outras palavras, os sistemas imunitários têm como base uma ética que precisa ser elaborada em termos interdependentes, recursivos: uma ética interior, do sujeito, outra exterior, da sociedade, e finalmente uma terceira, anterior, voltada para a espécie humana.

Como última ideia-força do livro, a metamorfose proposta por Morin é fundamental para quem luta por uma terra habitável simultaneamente prosaica e poética. Além da necessidade de uma mudança semântica, nela reside uma outra noção de dialética. Isso porque sabemos da herança política e cognitiva, sobretudo, na palavra revolução.

Enquanto na revolução se concebe as rupturas sem conservação, na metamorfose ocorre transformações, mas com continuidades. Nos termos de Morin: “De fato, na metamorfose ocorre uma transformação radical, mas também uma continuidade. Há simultaneamente manutenção e transformação da identidade, enquanto a revolução é concebida apenas em termos de ruptura: *Façamos tábula rasa do passado*, exalta a Internacional Comunista. Creio que a salvação exige que se pensem as condições da metamorfose em sentidos que vão além da antinomia revolução/conservação. Elas não são mais termos contrários, mas sim, termos que mantêm uma relação que a partir de agora denomino dialógica ou dialética. Temos fabulosas heranças culturais para conservar que, por sua vez, contêm em si mesmas os princípios que levam à metamorfose.” (Morin e Sloterdijk, 2021, p. 57).

Eis, portanto, o convite feito aos leitores e leitoras que desejam metamorfoses cognitivas nos sujeitos e nas sociedades atuais. A máxima do poeta Hölderlin de que devemos habitar a terra poeticamente deve se constituir num imperativo ético categórico aos humanos do presente. Este pequeno grande livro é um apelo cognitivo, ético e psíquico endereçado a todos os cidadãos da Terra.

Referências

Aristóteles (385-323 a. C.). *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Cury. Brasília: Editora da UNB, 2001.

Morin, Edgar; Sloterdijk, Peter. *Tornar a Terra habitável*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Fagner França. Natal: EDUFRN, 2021.

Sloterdijk, Peter. *Crítica da razão cínica*. Tradução de Mauro Casanova, Paulo Soethe, Mauricio Mendonça Cardozo, Pedro Costa Rego. Ricardo Hiendlmayer. São Paulo: Estação Liberdade, 1983.

Sloterdijk, Peter. *Regras para o parque humano. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução de José Oscar de Almeida Maruques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

Sloterdijk, Peter. *Esferas I. Bolhas. Microesferologia*. Tradução de Isidoro Regeura. Madrid: Siruela, 2003.

Sloterdijk, Peter. *Esferas II. Globos. Macroesferologia*. Tradução de Isidoro Regeura. Madrid: Siruela, 2004.

Sloterdijk, Peter. *Esferas III. Espumas. Esferologia plural*. Madrid: Siruela, 2006.

Sloterdijk, Peter. *Tens de mudar de vida*. Tradução de Carlos Leite. Lisboa, Relógio d'Água, 2018.

Os mitos arcaicos e o resgate dos diferentes níveis do Feminino

Américo Sommerman¹

RESUMO

O texto traça um breve panorama histórico da ruptura que houve na cultura do Ocidente europeu entre *mythos* e *logos* e entre subjetividade e objetividade, ou seja, entre faculdades cognitivas que podem ser ditas “femininas” ou subjetivas e “masculinas” ou objetivas. Faz uma reflexão sobre as consequências negativas decorrentes dessa ruptura que levaram a humanidade a um grande impasse, cuja resolução positiva só será possível mediante a instauração de um diálogo transdisciplinar e transcultural e de uma nova visão de mundo, de conhecimento e de ciência que constituirão o cerne da cultura contemporânea.

Palavras-chave: Mito; Feminino; Gnosiologia; Transculturalidade.

O pensamento simplificador elimina a contradição, porque recorta a realidade em fragmentos não-complexos que isola. (...). O pensamento complexo parte dos fenômenos simultaneamente complementares, concorrentes, antagônicos. complementares, concorrentes, antagônicos.

Edgar Morin

Objetividade *versus* subjetividade, razão *versus* intuição (ou fé, sensibilidade, revelação etc.), masculino *versus* feminino, ciência *versus* sabedoria, sagrado *versus* profano, tradição *versus* progresso... Essas e muitas outras dicotomias têm sido a característica principal do pensamento dominante no Ocidente europeu desde as suas origens na Grécia clássica, quando da ruptura epistemológica entre *mythos* e *logos*, ou seja, entre a revelação divina transmitida no mito e a razão humana que buscou se autonomizar na nova forma de conhecimento então denominada “filosofia”.

Essa ruptura foi o fermento de outras que acompanharam o Ocidente europeu ao longo de todos os séculos seguintes, até hoje: desde o século II até o século XVI, entre a teologia racional (ou a teologia dogmática) e a teologia mística; do século XVII ao século XIX, entre a religião e a ciência moderna; do século XX ao século XXI, entre a espiritualidade e o materialismo...

¹ Escritor, editor (Editora Polar), educador (Centro de estudos transdisciplinares, CETRANS)}

Mas por que essas dicotomias se tornaram tão características do pensamento dominante do Ocidente europeu e não do Oriente (Índia, China, Mongólia etc.) nem do Meio Oriente, nem da África? Provavelmente, a primeira causa dessas grandes fraturas – que geraram feridas perceptivas nas sociedades do Ocidente europeu – foi a perda da compreensão dos grandes mitos, perda essa que levou posteriormente à negação do conhecimento profundo que sempre foi transmitido à humanidade por meio dessas histórias sagradas.

Séculos antes do aparecimento do cristianismo, o sentido do mito grego já tinha se tornado opaco para grande parte da sociedade grega. No longínquo século VIII a.C., Hesíodo já tinha anunciado que a Era dos Heróis (quando a humanidade ainda conversava diretamente com os deuses) tinha passado e que a Era de Ferro, a quinta e a mais escura das épocas da Humanidade, começava então e que ele preferia ter morrido antes do início daquela era sombria, que perduraria até os dias atuais (Hesíodo - 800 a.C-750 a.C.- *Os trabalhos e os dias*, versos 174-201).

Aproximadamente dois séculos mais tarde, com o obscurecimento crescente da compreensão dos mitos, nasceu na Grécia uma nova forma de conhecimento que se autodenominou “filosofia”. Ela surgiu numa ruptura em relação ao mito e gerando como que um “novo culto”: o da “masculina” razão, que pretendeu se sobrepor e, muitas vezes, negar a “feminina” revelação contida nos mitos. Não teria havido problema em cultuar a razão se isso não tivesse se dado em detrimento da revelação. Grandes crises, problemas e sofrimentos ao longo da história humana decorreram da tentativa de desvalorizar ou anular alguma dimensão da natureza humana ou algum nível de realidade do mundo, ou seja, da diminuição da complexidade da visão de mundo (*Weltanschauung*) de determinada sociedade.

É verdade que naqueles tempos do surgimento da filosofia os cultos de Mistério (de Elêusis, de Dioniso e de Orfeu), nos quais a compreensão dos mitos era progressivamente desvelada para as almas, ainda estavam plenamente ativos e eram parte central da cultura grega. Mas tudo indica que as chaves de leitura dos mitos passaram a ser conhecidas por um número cada vez menor de pessoas: que com o decorrer dos séculos menos pessoas viviam esses grandes ritos iniciáticos até a sua última etapa, a da visão suprema (a *epopteia*) e a dos Grandes Mistérios.

Grande parte da elite intelectual grega foi perdendo contato com essas suas raízes culturais mais profundas que eram o mito e a sua compreensão. Foram surgindo então correntes de pensamento que afirmavam a impossibilidade do conhecimento, ou a sua relatividade ou a natureza puramente material da realidade, tudo isso devido à hipertrofia da “masculina” razão (*logos*). Houve correntes filosóficas que dialogaram com o mito e a revelação, especialmente aquelas vinculadas a Platão, e que sempre valorizaram as cinco dimensões mais profundas do aparato cognitivo humano: os “masculinos” *logos* (razão) e *nous*

(intelecto), e as “femininas” reminiscência, contemplação e revelação. Por isso, havia então ali a possibilidade de um diálogo entre a filosofia e o mito, e entre as várias dimensões dos princípios masculino e feminino no interior do ser humano.

Ao longo da história do Ocidente europeu, houve sempre o combate entre três posicionamentos: o da ênfase total na masculina razão, o da ênfase total nas femininas emoção e revelação, e aquele da integração entre a razão (*logos*) e o intelecto (*nous*), por um lado, e a sensibilidade, a contemplação, a reminiscência e a revelação, por outro.

Com a chegada do cristianismo, as correntes da teologia oscilaram entre uma teologia absolutamente “masculina” – literal ou friamente racional –, e uma teologia mística, que integrava as faculdades cognitivas “masculina” e “feminina”: que se apoiava na fé, na contemplação, na revelação e, também, na razão e na inteligência trazidas pela filosofia platônica e neoplatônica. A teologia mística (e a hermenêutica simbólica que era um dos métodos desta) predominou até o século XII na intelectualidade cristã; porém, a partir de então, as outras duas correntes foram predominando e, a partir do século XVI, tornaram-se hegemônicas.

No Primeiro Renascimento, houve uma nova tentativa de reequilibrar a balança e, para isso, alguns de seus pais fundadores, como Marsílio Ficino e Pico de la Mirandola, foram em busca dos textos que eram as fontes de um conhecimento multidimensional mais amplo, anterior ao cristianismo, principalmente aqueles da tradição egípcia, que sobreviveu em parte numa coleção de diálogos intitulada *Corpus Hermeticum*; aqueles da tradição mística judaica, veiculada no *Livro do Esplendor (Séfer ha-Zohar)*; e aqueles da tradição neoplatônica, encabeçada pelas obras dos grandes filósofos Plotino, Jámblico e Proclo, cujas obras disponíveis em grego foram quase todas traduzidas então para o latim.

No entanto, o Segundo Renascimento empurrou o Ocidente europeu novamente para a hipertrofia do *logos*, com o predomínio da corrente filosófica aristotélica, o que fez grande parte da civilização europeia descer para o Iluminismo, no fim do século XVII, quando o culto da razão foi se tornando hegemônico na elite intelectual.

A partir de então, o desprezo pelas faculdades mais femininas da natureza humana (a imaginação, a intuição, a revelação...) foi se impondo em toda a intelectualidade europeia, o que, nos séculos seguintes, levou-a a descer mais um degrau na escala do ser e do conhecimento: a conduziu ao absoluto reducionismo materialista e ao culto apenas (à idolatria) do método da ciência moderna, que se apoia meramente na relação entre o *logos* e os sentidos. A tecnociência que se desenvolveu então foi afastando cada vez mais o ser humano da natureza e de suas dimensões cognitivas e perceptivas mais profundas. O enriquecimento muito relativo que decorreu daí teve como uma das suas muitas contrapartidas negativas o empobrecimento das relações intra, inter e transpessoais, e o

desencantamento do Universo, pois o pensamento dominante o reduziu à sua dimensão puramente material.

Chegamos ao limite dessa civilização que machucou tanto o feminino e, também, o masculino verdadeiro: o do *logos* purificado e do *nous* (o das altas aspirações humanas e espirituais). Estamos diante de uma grande encruzilhada. Ou seguiremos na direção dessa visão de mundo ainda hegemônica, que hipervaloriza uma tecnociência fria e que quer empurrar a humanidade para um acoplamento com a máquina, em busca de um “transumanismo” ou pós-humanismo absolutamente redutor; ou, ao contrário, retomamos o diálogo com as nossas raízes culturais multidimensionais mais fundamentais, que estão no mito grego, na tradição judaico-cristã e nas outras grandes tradições ancestrais da Europa, das Américas e da África.

Se olharmos seriamente para alguns dos grandes mitos das culturas dessas regiões, poderemos resgatar dimensões do Feminino e do Masculino que foram esquecidas, desconsideradas e mesmo negadas pela cultura dominante do Ocidente europeu nos últimos séculos. Podemos fazer o caminho de volta, e, para isso, não precisamos descartar alguns dos ganhos positivos que tivemos por meio do método da ciência moderna. Basta que a demarcação dos campos e formas de conhecimento seja feita com mais clareza, para que o diálogo verdadeiramente transdisciplinar entre eles se dê com mais abertura, mais precisão e mais rigor.

O mito grego, por exemplo, estabelece uma primeira dimensão sublime do Feminino: Gaia, que na *Teogonia* de Hesíodo aparece como o primeiro princípio junto ao Vazio Divino Supremo (Caos). Gaia, portanto, é a Mãe Divina Suprema, é a Sabedoria divina oculta, é o princípio ilimitante presente na Realidade Divina Suprema, que, em seguida, une-se a Urano, o Masculino Divino Supremo, o Espírito Oculto que paira sobre as “águas” ilimitadas de Gaia, e que a limita, que lhe dá contornos; mas ela “rompe” esses limites a fim de dar início à manifestação e à criação dos entes e dos Mundos – e é importante observar que todas as grandes tradições espirituais e sapienciais falam sempre de quatro mundos ou quatro diferentes níveis de realidade. Desse Ovo Primordial, constituído por Gaia e Urano, surgem então Reia, Crono e os outros titãs (e os três ciclopes e os três gigantes de cem braços). Se Gaia é a Sabedoria Divina oculta, Reia é a Sabedoria Divina revelada; Gaia é a Mãe Divina Suprema oculta, e Reia é a Mãe Divina revelada. E se Urano é o Pai Divino Supremo ou o Espírito Oculto, Crono é Pai das Formas arquetípicas, pois ele é a Inteligência divina que distingue as essências divinas que se manifestam no feminino divino sublime revelado: Reia.

E depois desses dois “casais” divinos que são Gaia-Urano, Reia-Crono, são criadas, a partir da conjunção destas, outras seis divindades, três femininas e três masculinas: Deméter, Hera, Héstia, Zeus, Posídon e Plutão. Essas seis divindades são as responsáveis pela criação de um segundo Mundo ou de um segundo nível de realidade: o Mundo

Espiritual, que na tradição grega é chamado de Mundo Olímpico. Esse segundo Mundo vem à existência para revelar as essências e as formas divinas que foram manifestadas anteriormente pelos titãs, pelos ciclopes e pelos gigantes no primeiro mundo: o Mundo Divino, que é o nível de realidade que precede a criação do Mundo Olímpico.

Deméter é a divindade que é “a causa da vida universal”, ela é a responsável por, juntamente com Zeus (que é a Inteligência criadora ou a Inteligência demiúrgica), transformar as essências e formas divinas em seres espirituais, ela é a dimensão ativa de Reia. Depois de Deméter surge então Hera e Héstitia, que são, respectivamente, a causa da vida das almas (psiques) singulares e a causa da vida do Mundo Espiritual (o Fogo espiritual que arde eternamente no Olimpo).

Posteriormente, da conjunção entre Deméter e Zeus, nascem mais três divindades femininas: Ártemis, Atená e Perséfone. A primeira corresponde à vida divina que sobe de volta à Gaia; a segunda, à vida divina que permanece em si mesma e que trabalha para que todas as formas de vida retornem à vida divina; e, a terceira, à vida divina que desce aos Mundos mais distantes e mais escuros, a fim de resgatar os entes que ali estão.

Não continuarei a descrição dessa magnífica profundidade do Feminino conforme ele é descrito no mito grego, pois o presente texto é apenas um alerta para a urgência do retorno às fontes da sabedoria perene contida nas tradições ancestrais. Além disso, uma descrição muito ampla e detalhada pode ser encontrada na segunda parte de um livro que publiquei no início deste ano: *A iniciação feminina: ao feminino e pelo feminino* (Polar, 2021). Para concluir, indicarei algumas correspondências possíveis do princípio feminino supremo e do princípio masculino divino supremo descritos no mito grego com seus análogos apresentados por outras culturas que nos são próximas.

O princípio feminino divino supremo que o mito grego chama de Gaia corresponde, de algum modo, a Sabedoria divina oculta (a Virgem Negra) no mito judaico-cristão; a Nandecy no mito tupi, a Mamacocha no mito andino, a Odu no mito iorubá. E esse princípio feminino supremo precede o princípio masculino divino supremo: Urano, que corresponde, respectivamente, ao “Espírito de Deus que pairava sobre as águas” e a Deus-Pai no mito judaico-cristão; a Nhamandú no mito tupi, a Viracocha no mito andino, a Olodumare no mito iorubá.

É preciso voltar a essas grandes fontes sagradas de conhecimento e estabelecer entre elas um verdadeiro diálogo transcultural. Sem isso, a humanidade atual não dará o salto para uma civilização realmente mais humana, mas, ao contrário, cairá na barbárie ou, mesmo apoiando-se em belos discursos pseudoecológicos – ou seja, em um ambientalismo hiper-reducionista – e falsamente inclusivos, caminhará inexoravelmente na direção de uma civilização absolutamente desumana dominada pela tecnociência e por uma ideologia transumanista no pior sentido dessa palavra: o de um acoplamento “frio” e absolutamente

“masculino” entre o ser humano e a máquina, num aprisionamento na mais escura e ilusória Matrix...

Referências

Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2019.

Morin, Edgar. *O Método 2: a vida da vida*. Tradução de Marina Lobo. Porto Alegre: Sulina, 2001.

Nicolescu, Basarab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. Tradução de Lucia Pereira de Souza. 3^a ed. São Paulo: Triom, 2018.

Sommerman, Américo. *A iniciação feminina: ao feminino e pelo feminino*. São Paulo: Polar, 2021.

2020^a noite

Eis-nos
de volta à primeira noite:
sem luzes nos templos,
sem brilhos nas ruas.
Mais noite:
e a alegria secreta,
de longínquos angélicos
em poucos ouvidos pastores.
Mais solidão:
e a espera inquieta
de abrir portas e braços
a tantos deserdados mudos.
Mais silêncio:
e o desejo intenso
de encontro e acolhida
gestando o abraço perdido.

Na manhã que vem,
menos presentes inúteis,
menos lembranças vazias:
O que fazer com este ouro?
Onde acender este incenso?
Tudo o que buscas agora
É mirra para teu sofrimento humano
Enquanto, em panos, só Ele vela divino.

¹ PUC/RJ

Louise Michel (1830-1905)

Poemas¹

A meus irmãos [Prisão de Versailles, 1871]

Que as horas e os dias passem,
Que o capim cresça sobre os mortos!
Tão logo nascem, todas as coisas perecem;
Navios, afastem-se dos portos;
Que as noites impenetráveis acabem logo,
Que as velhas montanhas se desintegrem;
Proscritos ou mortos nós retornaremos.

Retornaremos como uma imensa multidão;
Retornaremos por todos os caminhos,
Como espectros vingadores que saem das sombras.
Viremos de mãos dadas,
Uns envoltos em frágeis mortalhas,
Outros ainda ensanguentados,
Pálidos, sob as bandeiras vermelhas,
Com buracos das balas em seu flanco.

Tudo acabou! Os fortes, os bravos,
Que eram meus amigos morreram todos,
Os escravos, os traidores, os corruptos
Já começam a se infiltrar.
Ainda ontem, eu me deparava com meus irmãos,
Filhos do povo vitorioso.
Orgulhosos e valentes como nossos pais,
Sigam em frente, a Marselhesa os conduz.

Irmãos, nessa gigantesca luta,
Eu amei sua ardente coragem,
Diante da metralhadora vermelha e ensurdecidora,
As bandeiras flutuavam ao vento.
Mesmo diante dos fluxos produzidos pelas ondas,
É bom tentar a sorte;

¹ Tradução de Edgard de Assis Carvalho

Salvar a multidão é o objetivo,
A recompensa é a morte.

Velhos sinistros e ridículos,
Que precisam de todo nosso sangue,
Derramem-no nas imensas ondas,
Bebam juntos no oceano vermelho;
E nós, envoltos em nossas bandeiras vermelhas,
Estamos prontos para morrer;
Juntos, seria bom demais,
Dormir nessas belas mortalhas.

À Comissão dos Perdões

Central de Auberive, 28 de novembro de 1872, sete horas da manhã.

Assassinos, vocês
Percebem que sua hora chegou?
Na verdade, eu me felicito com o que ocorreu.
Sofremos, mas a causa foi salva.
Tantos crimes cinicamente perpetrados, friamente executados; tantas vilanias e
desqualificações desmascaram amplamente todos vocês.
Bravo, Senhores! A torpeza acabou!
Suprimir seus nomes é algo impossível!
Na história da comissão dos golpes de misericórdia, para sempre os senhores serão
considerados como os lacaios do carrasco!
Senhores, lembrem-se bem, teremos horror e riremos de vocês, pois são horríveis e
grotescos.

Canção das prisões [maio de 1871]

Quando a massa hoje muda,
Rugir como o oceano,
Uma vez que ela está pronta para morrer,
A Comuna se levantará.

Retornaremos como uma imensa multidão
Viremos por todos os caminhos,
Espectros vingadores sairão da sombra,
Estaremos todos de mãos dadas.

A morte usará o estandarte;
A bandeira negra recoberta de sangue;
E, livre, sob o ceu exuberante,
A flor da púrpura desabrochará na face da terra.

Mãe fecunda, a natureza
Dá de beber ao tigre e ao cordeiro.
Eles aplacam inteiramente sua sede
Sem nunca secar o riacho.
O sol é para todos os seres;
Os homens solitários dão lições
Aos bosques, à grama das encostas.

Quando a neve cobre a terra,
Os lobos uivam no fundo do bosque.
Diante de sua miséria comum,
As vicissitudes são suas únicas leis.
Diante da indômita natureza, o homem
Representa para alguns tiranos a conquista,
Burlesca e ao mesmo tempo ingênua.

De todas as fontes do mundo,
A única que nada trai,
Que por sucessivos movimentos se precipita e ressoa,
É o sangue que jorra dia e noite,
Pelos montes e pelo vale.
Ensanguentada e privada de tudo,
Está implacavelmente a raça humana.

Ela sangra cada vez mais.
E a mórbida sociedade,
Incessantemente, da noite à aurora,
Devora-a com terrível ferocidade.
E mesmo assim,
Para libertar a terra,
Ninguém com um braço bastante forte,
Golpeou a megera.

No entanto, o formigueiro humano
Não tem abrigo nem pão.
Mesmo que se saiba que toda queixa é vã
Crianças morrem de fome.

Todas as revoltas são encadeadas.
A terra parece abandonada
Submetida ao privilégio dos governantes.

Ah, que finalmente venha a anarquia!
Ah, que venha a igualdade!
A ordem pela harmonia total,
A felicidade pela liberdade!
[...] no mundo,
[...] imenso e frutuoso,
Os dias de um verão secular.
Que a fonte ensanguentada,
Que flui por um longo tempo
Cesse de jorrar,
E que se transforme numa onda gigante.
Que as horas e os dias se sucedam!

O Box

No Box jaz o mulambo infecto
Entregue à própria sorte.
Envolto em nuvens de insetos
Esgueira-lhe a sorradeira morte.
Quem por ele zela?
Mas o mulambo é forte,
Tem sangue mestiço,
Por ele zela d'Africa o feitiço.
E o mulambo insiste...
Faz do Box a sua morada,
Gelada. E a ele torna
Fugindo ao voraz inimigo.
É seu único abrigo...
De que foge?
Da luta inglória a ele imposta
Do clamor pungente sem resposta
De um mal atroz e dilacerante
Que o sufoca por mais que cante.
E o mulambo dorme...
Seu peito de tísico exala um suspiro
E seu sonho o sublima.
Vai-se a dor que o amofina
Enquanto se embebe na morfina.
E desatina...
Em seu desvario espera com crença
Que a dor maior um dia vença
E repartido seja o pão
Em farta e justa comunhão.

¹ Poeta, foi Médico e Professor da UFF.

O coração é um tijolo

Aqui é criança solta e mãe de amor pesado,
na rua não faz noite muito longe do farelo.
Quase esquizo um sujeito maleável cumpre
as ganas da intromissão dessa voz tão rala.
As bodas do fascismo oferecem repertório
ao diálogo com esperma de um futuro frio.
Mordo o que posso sintonizo orelha de cão
no contrabando frágil de um pulo hesitante.
Revoluções truculentas assistem ao passado,
seus dentes no rabo da filosofia geriátrica.
Na crosta do afeto uma religião de feridas,
iscas de fluxo para uma história da guerra.
Lança que fere é também madeira da casa,
marca mortífera na origem dessa aventura.
Destino de criança é suor que dá com pelo
na fagulha suicida virada em outra estação.
O coração é um bumerangue de pedra dura
ao alcance de cada mão de criança magra.
O coração é um tijolo na carcaça do delírio
escorrido em mil cores por entre as mãos.

Belano

Penso em você e, aos pouquinhos,
me aproximo bailarino do barranco.
Tenho corrido, tenho comido mamão,
tratado a cabeça, meditado à tibetana,
com som artificial da chuva e passos
que vão da lama ao solo sagrado,
este mesmo que está na cabeça

¹ Tradutor, romancista, poeta com vários livros editados. Em 2021, publicou o romance *Não vale morrer*, pelas edições Macondo, e o livro de poemas *Baby Buda*, pela Corsário Satã.

de quem será por fim decapitado,
aquele que sorri e corre e sente
lesionado o músculo posterior da coxa.
Masturbando-me tristemente, às vezes
com tesão por descobrir meu corpo,
já velho ter a impressão repentina
de que ficarei velhíssimo e bonito,
torço por isso, pela beleza velha,
com todas as minhas fichas aposto
no mais alto risco sobre minha cabeça.
As férias no inferno sempre acabam
quando estamos ficando animados.
Tento abandonar a inteligência míope,
atraio cachorros na rua, faço catarro.

Do meu amor pelos surfistas

para Guilberme Zarvos

Agora sinto uma saudade de escrever
como se fosse um condenado à morte.
De que a escrita me volte como corpo
para o prazer de um maníaco sexual.
Hoje rodopio com o intestino solto;
a poesia assim jorra com mais amor.
Entre todas as pessoas que já conheci,
só os surfistas nunca me enganaram.
Uma página de livro russo, uma frase
me põe, como se diz, com a macaca.
Do princípio foram só duas escolhas:
felicidade sem liberdade ou liberdade
sem felicidade – mas para escolher eu
precisaria saber o que são essas coisas.
As coisas todas flutuam e, de repente,
me achatam, quando me sinto mágico
e me sinto a melhor pessoa do mundo,
mas só os surfistas são livres e felizes.

Fios, tramas, costuras

Uma viagem. Uma aventura. Viver mostra-se como um reabrir às descobertas.

Quando criança imaginava muitas coisas, ainda hoje sou surpreendido por aquelas que, ao não imaginar, desejava.

Desejei sair de casa, habitar o mundo. Fazer em mim meu lar. Suspeitava que havia vida pulsante atrás daquelas serras que contemplava, ao cair da tarde. Desejei o que pulsa. O que me chamava adiante.

Sabia, sem saber como, que desejava sair. E sair era ir, era ultrapassar, era além. Ao mesmo tempo, me habitava uma desconfiança sorrateira que indicava que ir tem sempre um preço, requer um ajuste de contas.

Talvez por isto, pela presença insidiosa da desconfiança, tenha, por longos anos, concedido pouca atenção à diferença que separa o movimento (a ação) do ato de ir. Me movimenteí muito antes que tivesse ido.

Eu fui, ofereci passagem a ânsia infantil do movimento. Permaneceu aguardando seu tempo a interrogação também infantil: com que direito se vai?

Para ir e não apenas movimentar era preciso um passo atrás. Para fazer do direito uma conquista era preciso não apenas Ver a janela aberta, mas deixar o passado se apossar e se consumir no presente, no aqui e agora.

Não sem esforço constatei na pele que para estar em condições de ir se fazia vital ter presente o que eu deixava ao ir. Ou, talvez, o que não levava ao me deslocar, apenas...

Fazer do originário, dos sabores e dos desgostos que esta marca impõe, um traço singular. Me reconhecer na articulação com o mundo material e com aqueles que me ampararam para existir. Abraçar as marcas deixadas pelos meus que vieram antes de mim. Estórias e fantasmas que conheci pela pregnância daquilo que há de partilhado nas memórias.

Antes de mais nada, havia um silêncio a ser rompido. Era urgente. Era preciso inscrever que sou graças a uma afirmação que me antecede. Afinal de contas, o não-saber cobra seu preço, pressiona para legitimar sua existência.

Antes de mim vieram os que foram obrigados a murchar-se. Vieram aqueles que foram tornados opacos, os que encerrados na objetificação fecharam-se ao mundo.

Massacrados nas potencialidades do existir, quedaram-se envergonhados.

Nadificados, procuraram refúgio nos confins desabitados de si mesmos.

Trata-se, para mim, de uma viagem rumo ao passado-presente. À busca de m enquadre para aquilo que há de necessário para desdobrar o entrosamento com o inominado do passado. O mergulho intensivo no meu passado escancarou portas e janelas, deixando translúcido o acerto ancestral.

Casa-chão. Casa-corpo. Casa-mundo. O reencontro com os espaços que ofereceram chão para que eu pudesse habitar trouxe consigo a pergunta sobre o que existe de inquebrantável nos afetos. As casas nos acompanham ao mesmo tempo que guardam algo de nosso. O horizonte que avistava, sentado na porta da cozinha, será sempre meu e não depende (sequer) da existência material daquela casa.

As experiências de abrigar as casas-chão enformam minha casa-corpo. Esta última, diferentemente da primeira, não me abriga desde o início. Meu corpo não é um dado, mas uma conquista. Em algum dia me senti, encarnei meu corpo-prazer-próprio. Nos contornos dos orifícios, dos cheiros, do tato, das babas nos encontros com o não-eu, fiz de mim casa-corpo-morada.

Daí, e só daí, a casa-mundo se fez presente. Nos deslocamentos entre as diferentes casa-chão que me abrigaram vislumbrei a continuidade do mundo como morada. Transitória, pois, como todas. O mundo como lugar que me cabe, como chão que me acolhe.

Hoje, com fios das entranhas dos meus passados, abro espaço para novos alinhavos. Desconheço em muito as tramas dos fios que entrelaço, mas, tateando, descubro possibilidades. Ir se fez possível. Receber também.

Agora vejo a vida se renovar a partir de mim. Do nome que herdei como morada construo o seu, Inácio. E se as letras que compõe teu nome saem do meu é justo pra que saibas que de mim tens o apoio para seres quem é. Na jornada de afirmar-se por si mesmo, na expansão plena e singular da sua existência, estarei ao seu lado, sempre.

L

U

C

I n á c i o

A

N

O