



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

CLEVERSON SUZART SILVA

REFLEXÕES SOBRE CONHECIMENTO, PODER, EDUCAÇÃO E
ANTROPOFAGIA: O INESPERADO TALVEZ

Salvador

2006

CLEVERSON SUZART SILVA

**REFLEXÕES SOBRE CONHECIMENTO, PODER, EDUCAÇÃO E
ANTROPOFAGIA:
O INESPERADO TALVEZ**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Bordas

Salvador
2006

SIBI/UFBA/Faculdade de Educação – Biblioteca Anísio Teixeira

Silva, Cleverson Suzart.

Reflexões sobre conhecimento, poder, educação e antropofagia : o inesperado talvez / Cleverson Suzart Silva. – 2006.
249 f.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Angel García Bordas.

Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2006.

1. Ciência. 2. Ciência antiga. 3. Educação. 4. Modernidade. 5. Epistemologia.
6. Antropofagia. I. Bordas, Miguel Angel García. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação. III. Título.

CDD 507 – 23. ed.

TERMO DE APROVAÇÃO

CLEVERSON SUZART SILVA

**REFLEXÕES SOBRE CONHECIMENTO, PODER, EDUCAÇÃO E
ANTROPOFAGIA
O INESPERADO TALVEZ**

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Educação. Universidade Federal da Bahia, pela seguinte banca examinadora:

Miguel Angel García Bordas – Orientador
Doutor, Complutense de Madrid
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Dante Augusto Galeffi
Doutor, Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Fernanda Maria Brito Gonçalves Almeida
Doutora, Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Mary de Andrade Arapiraca
Doutora, Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Renata Pitombo Cidreira
Doutora, Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Salvador, 20 de dezembro de 2006

Agradecimentos

Primeiramente, a Deus por ter me dado força para acreditar na possibilidade de um mundo mais justo.

À minha avó Horlinda Firmina Silva, por sua presença feminina marcante, que me ensinou o que é ter amor pela família, pelos amigos, enfim, pelo ser humano.

Ao amor do amor Fernanda Almeida Vita pela força de sua presença e por ter me escolhido para fazer parte de sua sábia e luminosa existência.

À minha mãe Maria da Conceição, pelo carinho e amor.

Ao meu saudoso pai Antônio Argolo, por sua ausência de 30 anos, que me fez querer sempre mais, e por sua presença meteórica de dois meses na minha vida...

Às minhas tias Floriza Suzart, Ana Maria Suzart, Elizabete Suzart, por minha eterna adoção como filho...

À tia Lourdes Argolo e tio Manoel Argolo pela presença festiva e solidária.

Aos meus irmãos Neto Argolo, Andersom Argolo, Michele Argolo, Patrícia Silva, Meire Elen Silva, Vania Valentim, Antonio Argolo Filho, Pedro Argolo e Marcelino Argolo.

Aos sobrinhos amados Raiza, Álisson, Emanuel, Emanuela, Amanda, por suas infâncias luminosas...

A Sueli Vita (sogra), Fernando Vita (Sogro), Leornado Vita, Emanuela Vita, Carolina Vita, Cristiano Almeida pela calorosa e afetuosa acolhida no seu abençoado meio familiar.

Aos amigos Adriano Lemos, Adriana Reis Lemos, Maria Eunice, Afrânio Lemos, Ricardo Lemos, Poliana Lemos, Marcos Soares, Mel Morena, Mário Sérgio de Souza Almeida, Larissa Pires Barbosa, José Humberto Teixeira Santos, entre outros, pelo companheirismo e por sempre me incentivarem a crescer...

Ao meu orientador professor e amigo Miguel Bordas, mestre de todas as horas, pelo confiança em mim depositada e pela dedicação cotidiana à Educação Brasileira.

À professora Fernanda Maria Brito Gonçalves Almeida, amiga e cúmplice dos momentos de cafezinho e de conversa produtora.

À professora Renata Pitombo Cidreira pela presteza e alegria de existir.

A Maria Cecília de Paula Silva pelo doce companheirismo mineiro.

À professora Mary de Andrade Arapiraca pela força presente e marcante em momentos decisivos na minha estrada...

Ao professor e amigo Dante Augusto Galeffi pela solidariedade companheira em todos os momentos.

Ao saudoso professor Felipe Perret Serpa pela constante inspiração provocativa e pela presença durante todo o processo da construção desta tese.

Às amigas Erilza Galvão, Kátia Leni, Nadia Dorian, Magali Brandão, Rosemary Sampaio, Meire Góes e Rosângela, pela simpatia e companheirismo...

Aos colegas Gustavo Roque, Washington Oliveira, por construírem uma pós-graduação mais humana...

À Daniele Kramm e Alexandre Kramm pela amizade festiva.

À Jilvânia Lima pela com-vivência solidária e inspiradora...

Ao amigo professor Menandro Ramos pela sua genialidade, solidariedade e companheirismo sincero e verdadeiro.

E a todos da FACED que, direta ou indiretamente, contribuíram para esta caminhada...

RESUMO

Nas últimas décadas, o fazer científico tem suscitado uma série de questionamentos, que dizem respeito a quais diretrizes o mesmo deve seguir ou abandonar. Na busca de aprofundar essa discussão, estar-se-á evidenciando algumas reflexões em torno das problemáticas contemporâneas sobre o fazer ciência e sua articulação com o capital. Vislumbra-se com a discussão aqui realizada apontar caminhos problematizantes para a construção de outra postura para a produção do conhecimento e para a prática pedagógica. É preciso esclarecer que as reflexões aqui desenvolvidas têm como fio condutor a história, por se entender que a mesma é o caminho para a compreensão dos acontecimentos da atualidade. No entanto, nada do que fora discutido deve ser tomado como verdade absoluta, mas sim, como construções em caleidoscópio, ávidas por interlocutores críticos que possam contribuir para um novo pensar e produzir conhecimento. A discussão que se está apresentando deve ser lida como sinalizador que proporcione a todos aqueles que acreditam na possibilidade de um outro olhar científico e outra prática pedagógica, um banquete de idéias problematizadoras. Nesta perspectiva, busca-se ampliar a discussão a respeito de alguns conceitos chaves, como por exemplo a antropofagia, para uma melhor compreensão do que estamos chamando de uma postura antropofágica. Tal postura que, a nosso ver, proporciona a devoração dos lugares, ou melhor, do que há de positivamente singular nos mesmos, promovendo a potencialização das ações solidárias produtora de saberes-conhecimentos próprios e orgânicos de cada tempo-espço. Assim, esta reflexão deve ser vista como um convite para um banquete histórico sobre conhecimento, poder, educação e antropofagia, não tendo, portanto, nenhuma intenção de ser conclusiva.

Palavras-chave: Educação. Epistemología. Antropofagia.

RESUMEN

En las últimas décadas, el hacer científico ha suscitado una serie de cuestionamientos que hablan a respecto de cuáles directrices el mismo debe seguir o abandonar. En la búsqueda en profundizar esa discusión, se ha evidenciado algunas reflexiones en torno de las problemáticas contemporáneas, sobre el hacer ciencia y su articulación con el capital. Se ha vislumbrado, con la discusión aquí realizada, apuntar caminos conflictivos hacia la construcción de otra postura en dirección a la construcción del conocimiento y de la práctica pedagógica. Es necesario aclarar que las reflexiones desarrolladas en el trabajo tienen como hilo conductor la historia, por entenderse que la misma es el camino hacia la comprensión de los acontecimientos de la actualidad. Sin embargo, nada de lo que ha sido discutido debe ser tomado como verdad absoluta, sino, como construcciones en calidoscopio, ávidas por interlocutores críticos que puedan contribuir para un nuevo pensar y producir conocimiento. La discusión que se presenta debe ser leída como una señal que proporcione, a todos aquellos que creen en la posibilidad de otra mirada científica y otra práctica pedagógica, un banquete de ideas conflictivas. En esa perspectiva se busca ampliar la discusión a respecto de algunos conceptos claves, como por ejemplo, la antropofagia para una mejor comprensión de lo que llamamos postura antropófaga. Tal postura, en nuestra opinión, proporciona el canibalismo de los lugares, o sea, de lo que hay de positivo en los mismos, promoviendo la potencialidad de las acciones solidarias productoras de saberes-conocimientos propios y orgánicos de cada tiempo-espacio. De esa manera, la reflexión propuesta debe ser vista como una invitación a un banquete histórico sobre conocimiento, poder, educación y antropofagia, con la intención de no ser conclusiva.

Palabras-clave: Educación. Epistemología. Antropofagia.

ABSTRACT

In the last decades of this century, the scientific making has excited many questions which ones reveal the lines of direction it must follow or abandon itself. To deep the discussing, this research have been showed some reflections around the problematic contemporaries about science and its joint with the capital. It intends to point some ways to the construction of another position for the production of the practical knowledge and the pedagogical one. It is necessary to clarify that the thinking developed here has the History as conducting wire to understand that it is the way to know the events of the present time. However, the result of this research is not the absolute truth, but yes, it is a kind of constructions in kaleidoscopes, eager for critical interlocutors who can contribute to investigate new ways of thinking and producing knowledge. The presented discuss, however, must be read as a sign that provides to all that believe in possibility of another scientific views and pedagogical practice, as a slap-up meal of critical ideas. In this perspective, some keywords have been studying hard by us, as for example the anthropophagy, for one better understanding that we are calling an anthropophagic position. Such position provides “eating” places, or better, “eating” things that are positively singulars and promote friendly actions of proper and organic knowledge of each time-space. Thus, this discuss must be seen as an invitation for a historical slap-up meal on knowledge, power, education and anthropophagy, having, therefore, no intention of being conclusive.

KEYWORDS: *Education. Epistemology. Anthropophagy.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
PRIMEIRO CAPÍTULO	
UMA RETROSPECTIVA HISTÓRICA DO DESENVOLVIMENTO DA CIÊNCIA:	18
A CIÊNCIA NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA E O PODER INSTITUÍDO: OS ESTÓICOS E OS EPICURISTAS	18
O FEUDALISMO E A CIÊNCIA: RELAÇÕES DE SERVIDÃO	32
O FEUDALISMO E A CIÊNCIA: A IGREJA OS MANDOS E OS DESMANDOS EM RELAÇÃO AO CONHECIMENTO	36
A ILUMINAÇÃO DIVINA: O CONHECIMENTO A PARTIR DA FÉ SOB O OLHAR DE SANTO AGOSTINHO	43
O CONHECIMENTO E A RAZÃO UM SUPORTE ÀS VERDADES DA FÉ: COM A PALAVRA SANTO TOMÁS DE AQUINO	49
SEGUNDO CAPÍTULO	
O NASCIMENTO DA MODERNIDADE	59
RUMO AO CAPITALISMO: AS LEIS DO COMERCIO PARA O MUNDO	67
A TRANSIÇÃO EM PENSAMENTO E EM ATO	76
NA BARRIGA DO TEMPO: NASCE A CIÊNCIA MODERNA	81
TEMPOS DE REVOLUÇÕES: A CONSOLIDAÇÃO DO CAPITALISMO	92
TERCEIRO CAPÍTULO	
CONSOLIDAÇÃO DA CIÊNCIA COMO MERCADORIA	105
O PODER E A CIÊNCIA NO SÉCULO XX E OS DIAS ATUAIS	120
QUARTO CAPÍTULO	
O PARADIGMA DA CIÊNCIA CLÁSSICA	140

UM PARADIGMA EMERGENTE	145
A EDUCAÇÃO E A CIÊNCIA CONTEMPORÂNEA	150
QUINTO CAPÍTULO	
COMPREENDENDO O TERRITÓRIO-LUGAR COMO PONTO DE PARTIDA	164
ANTROPOFAGIA: O QUE É ISTO?	185
A ANTROPOFAGIA OSWALDIANA: DEVORANDO UM DEVORADOR	198
A POSTURA ANTROPOFÁGICA A MÃE EM POTENCIA	212
A ANTROPOFAGIA: UM ATO EFETIVAMENTE DIALÓGICO	217
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES (IN) CONCLUSIVAS	231
REFERÊNCIAS	244

*Os pesquisadores não querem outra vida
Eles morrem por dados
Mal sabem que a vida é um incerto e implacável
Jogo de dados....*

Mário Quintana

INTRODUÇÃO

Neste momento, serão realizadas algumas considerações introdutórias a respeito da temática abordada na narrativa em curso. Essas considerações deverão ser entendidas como um mapa esclarecedor das problemáticas abordadas e das reflexões construídas, que teve como norteador o caminho histórico-crítico.

Em um primeiro momento, no que se está denominando de primeiro capítulo, será feita uma discussão sobre o nascimento da ciência na antiguidade clássica e sua relação com o poder instituído daquele contexto histórico. Essa discussão é crucial para o entendimento da problemática analisada durante toda a pesquisa, pois o que se observa na reflexão desse momento histórico, e a partir da evocação das vozes de autores diversos, é que desde os seus primórdios, conforme Forti (1998), o nascimento da ciência está atrelado ao poder instituído. Esse processo vai ficar evidente com a postura tomada pelos estóicos, que colocam a serviço do poder vigente da época todas as descobertas por eles realizadas. Analisa-se, também, o contraponto realizado pelo epicurismo, que, com voz dissonante, vai lançar mão de uma outra lógica, ou melhor, uma outra leitura da realidade, visando alicerçar o propósito de libertação. Tal propósito fica exposto na medida em que os epicuristas, contrariamente aos estóicos, tentam construir uma imagem do

mundo onde os deuses e a morte deixariam de ser ameaçadores. Os estóicos, por sua vez, pregavam a imortalidade da alma, afirmando que o destino estava previamente determinando, o que legitimava a condição dos poderosos da época.

Partindo dessa primeira leitura do aparecimento da ciência e sua articulação com o poder, caminha-se na direção do entendimento das relações de poder da ciência no período medieval. É realizado, primeiramente, um mergulho nos acontecimentos históricos que desencadearam o surgimento da Idade Média. Isto porque a leitura que se desenvolve ao longo de toda a narrativa, ou melhor, a pesquisa está baseada nos acontecimentos que informam o contexto histórico e as relações de poder que o constituem.

O olhar mais atento sobre esse período indica o poder da Igreja e os seus tentáculos sobre o conhecimento. Tais tentáculos demarcam que o conhecimento estava nas mãos da Igreja, representante do poder divino na terra. Vista como representante de Deus, cabia a ela dizer o que era ou não verdade, o que deveria ou não ser pesquisado; nada poderia fugir ao que estava estabelecido pelo clero.

O controle sobre o conhecimento dava à Igreja uma série de poderes sociais, através de um efetivo processo de cunhagem de valores pautados na obediência e na servidão. Essa era a forma dos homens da fé pregarem sua visão hegemônica, propagando através dela uma única forma de dizer amém. A análise desse período informa que o conhecimento esteve, durante um bom tempo, dogmaticamente paralisado nas mãos do poder clerical. É a fé quem determina tudo, de forma hierárquica e organizada, configurando o predomínio da fé sobre a razão.

No segundo capítulo, dando sequência de forma dialética, à análise histórica do conhecimento e sua relação com o poder, tenta-se compreender o surgimento da modernidade e da ciência moderna. Obviamente, mesmo durante toda a Idade Média, quando a Igreja esteve manipulando toda a ordem social vigente, os acontecimentos contrários a tal ordem estiveram em

gestação. E, na medida em que o tempo passava, os acontecimentos contrários à ordem vigente ganhavam força, ia-se engendrando a superação do regime clerical e sua força de opressão. Observa-se, nesse período, os primeiros passos efetivos para a mudança na estrutura social da Idade Média, onde visualiza-se a substituição da terra pelo dinheiro, ou seja, os senhores feudais donos da terra começam perder o poder para a nova classe em ascensão, a burguesia. É evidente que todo esse processo foi marcado por uma série de conflitos e acontecimentos, onde a violência esteve em pleno ato.

Acontecendo de forma mais intensa nos séculos XV e XVI, assiste-se na Europa a uma gradual substituição da descentralização do poder feudal, caminhando na direção da constituição dos Estados nacionais unificados. A mudança estava em pleno vapor, por mais que os senhores feudais e o clero resistissem a ela. No entanto, o que se verifica é uma transição que vai desembocar na transferência do poder para as centralizadoras monarquias absolutas. Fica claro durante a reflexão que esse processo não se dá de forma linear, mas através de uma série de acontecimentos que brotam de vários lugares.

A transição do feudalismo para o capitalismo tem, assim, dinâmicas diversas, pois cada tempo-espaço país assume a sua própria forma de instaurar o capitalismo. É nesse momento que se vê o descobrimento do Novo Mundo, através de grandes navegações. Aí, assiste-se ao acontecimento de genocídios e epistemicídios dos mais variados, iniciava-se a lógica e o caminhar do rei capital, que agora começava a instaurar a mercadorização do mundo. É o primeiro movimento de destruição do *lugar* e confecção do *não-lugar*, ou melhor, é o primeiro movimento de desagregação das temporalidades espaciais próprias de espaços, onde o que prevalecia era a vida em ato de com-vivência solidário. Assiste-se, ainda, ao retorno do escravismo, agora em uma versão extremamente mais perversa e desumana.

É no bojo de todos esses acontecimentos históricos que se vê o surgimento da ciência moderna. Busca-se demonstrar que seu surgimento, como não poderia deixar de ser, está atrelado à transformação da estrutura social ocorrida no fim da Idade Média. A reflexão vai apontando durante a narrativa desse momento histórico como o aparecimento da burguesia contribui, de maneira definitiva, para o aparecimento dessa forma de pensar e ver o mundo. O que se vê nesse instante é a fórmula para a transformação da ciência em um produto, como tudo na configuração capitalista. Analisa-se, assim, a relação da ciência com o capitalismo e o pacto que vai se estabelecendo entre ambos, através de saltos históricos.

Feita a reflexão sobre esse primeiro momento do surgimento da ciência moderna e sua articulação com o capitalismo, aborda-se no terceiro capítulo como a ciência, nos séculos XVIII, XIX e XX vai, aos poucos, traduzindo-se em uma importante ferramenta para o processo de industrialização, reafirmando a articulação com o capital. O que se observa, nesse instante, é que o desenvolvimento da ciência vai sofrer forte influência, como denomina Hobsbawm (2006), da revolução dupla. Isto porque eram colocadas para a ciência novas exigências e novas possibilidades confrontando-a com novas problemáticas.

A sociedade em curso urgia por conhecimento e estava disposta a promovê-lo a qualquer custo. Desta forma, a ciência passa a ter que atender às demandas do setor produtivo, sendo por ele financiada. Um serve de alavanca para o outro, na medida em que o setor produtivo se desenvolve, e a ciência também tem sua expansão em plena evolução.

Um aspecto importante é que a incipiente liberdade de pensamento vai também ser um fator decisivo para o salto qualitativo da produção científica. Há, ainda, uma exacerbação da racionalidade científica, que, de fato, instaura a morte de Deus. Agora quem explica tudo não é mais a fé, mas a ciência, que começa a se anunciar com uma metanarrativa, tendo o cartesianismo como um dos seus fundamentos básicos.

Continuando a reflexão no terceiro capítulo, pretende-se dar continuação à articulação com o novo poder em curso. Já no século XX, a ciência passa, cada vez mais, a atrelar-se ao setor produtivo, com a diferença básica de que seus milagres agora têm de ser transformados em algo prático, para promover imediatamente uma mercadoria a ser rapidamente comercializada. O que vai ocorrer nesse instante é que a ciência deve gerar tecnologia, em acelerada produção, promovendo uma verdadeira revolução nas diversas formas de existir.

O mercado é o mote do desenvolvimento científico e tecnológico; tudo gira em torno da órbita do sol da “lucrologia”. Assim, o que se tenta demonstrar, nesse instante, é que o capital ganha o mundo através da desenfreada novidade tecnocientífica. O modo de produzir conhecimento na perspectiva tecnocientífica, de forma cada vez mais mercantilizada, vai afirmando o processo de desterritorialização e territorialização, iniciado no ato da transição do feudalismo para o capitalismo. O cientista agora é um subproduto do capital, pois passa a estar a seu serviço produzindo um conhecimento prático que atenda às exigências dos homens de negócio.

Após abordar analítica e criticamente o percurso histórico do aparecimento da ciência e sua relação com o poder, mergulha-se no quarto capítulo, na reflexão a respeito do paradigma da ciência clássica, buscando-se pontuar seus limites e sua histórica fragmentação. Na verdade, o que se quer com a análise do que Edgar Morin (1999) denomina de *paradigma de simplificação* é o desvelamento da hermética e linear forma de produzir conhecimento da ciência clássica. Objetiva-se, ainda, refletir sobre a necessidade de se encontrar novas formas de produzir conhecimento. Formas essas que tenham como compreensão básica a superação da fragmentação do olhar da ciência sobre a realidade.

Pretende-se também observar criticamente o *paradigma da complexidade*, com o intuito de entender até que ponto o mesmo se apresenta como uma alternativa ao método cartesiano e à

ciência clássica. Constatase, assim, que o que é mais importante no *paradigma da complexidade* é a demarcação de que a ciência precisa conceber em sua construção a complexidade que compõe a vida. O que esta discussão anuncia, com muita propriedade, é que se vive em uma crise epistemológica, que, na verdade, é fruto do atual contexto histórico, onde se assiste à exacerbação e ao aprofundamento das crises produzidas pelo sistema capitalista, em sua versão neoliberal. Assim, dialoga-se com diversos autores que tentam compreender o papel da Universidade, nesse processo, e as influências que a mesma vem sofrendo.

No quinto capítulo, caminha-se na direção da proposição de uma outra postura perante os acontecimentos históricos da atualidade. Toma-se como ponto de análise, o *lugar* para entender como o mesmo pode vir a contribuir para a afirmação dos tempos-espacos próprios. O que se quer é entender como o *lugar* ou *lugares* resistem à lógica desterritorializante e territorializante do projeto da mundialização neoliberal. A reflexão a respeito do *lugar* é extremamente importante, pois o que se tenta fazer é compreender como esses tempos-espacos constroem suas ações cotidianas de re-existência, gerando saberes-conhecimentos tão necessários para a não transformação do *lugar* em *não-lugar*. O que se verifica é que o *lugar* se constitui na configuração da teia e da trama de ações cotidianas e solidárias, onde há sentimento de pertencimento.

É nesse capítulo que se propõe, a partir da leitura do lugar, a *postura antropofágica*. Analisa-se como se dava essa prática no mundo quinhentista dos Tupinambás, e o seu significado para esses povos. Feita a leitura crítica sobre o ato antropofágico dos povos indígenas, que habitam a costa brasileira em 1500, passa-se a analisar a antropofagia oswaldiana, proposta com o movimento modernista. É através da leitura crítica sobre a antropofagia que se aponta para a possibilidade de uma outra postura na produção do conhecimento e na prática pedagógica. O que se entende é que a *postura antropofágica* pode demarcar e desencadear a devoração dos tempos-

espaços lugares vindo a potencializar, os seus saberes-conhecimentos, que brotam das ações solidárias dos homens-guerreiros que os compõem.

Finalizando, é preciso esclarecer que as análises que foram construídas ao longo da narrativa que se anuncia não têm um caráter de verdade absoluta, mas de construções em movimento, reflexões ávidas, por interlocutores críticos, que possam contribuir para a confecção de uma nova postura na produção do conhecimento e na prática pedagógica. Assim, a discussão que se está apresentando deve ser lida como uma proposição em aberto, que tem a coragem de estar no movimento da potência. Esta narrativa que está sendo apresentada precisa ser vista como uma potência que está no campo das possibilidades. Por isso deve proporcionar a todos aqueles que acreditam na possibilidade de um outro olhar científico, um banquete de ideias, de fato inovadoras. O banquete está posto à mesa!

UMA RETROSPECTIVA HISTÓRICA DO DESENVOLVIMENTO DA CIÊNCIA: A CIÊNCIA NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA E O PODER INSTITUÍDO: OS ESTÓICOS E OS EPICURISTAS

Antes de iniciar o percurso pretendido, é imprescindível esclarecer que o mesmo não terá – nem pode pela própria natureza – um único fio condutor. Neste instante, o que se abre como leque de possibilidades é uma estrada em carrosséis labirínticos, permitindo que haja liberdade de pensamentos e reflexões em devires. O que se quer, na verdade, é ser trilha sob o Sol e aproveitar a fertilidade do caminhar sem chão, estando, portanto, na tensão entre o possível e o impossível. Assim é que se vislumbra a possibilidade de chegar a rotas ainda não exploradas e, quem sabe, encontrar um outro vigor revolucionário, que esteja em sintonia com o tempo em que se vive.

Dessa forma, mergulha-se nessa seara para compreender o aparecimento e desenvolvimento da ciência. É obvio que esse percurso precisava ser lido na perspectiva histórica para, de fato, entender tal movimento. Dialogando com Forti (1998), o que se escuta é que a Antiguidade clássica e os mundos grego e romano são a fonte que vai desencadear a fundação da ciência moderna. “Sem Demócrito, Aristóteles, Pitágoras, Ptolomeu, Arquimedes, Lucrecio, Vitruvius e outros, não teríamos tido Newton, Kepler, Galileu ou Einstein. O fio de Ariadne segue assim o seu caminho, colorido pela ciência, pela tecnologia e pela filosofia, de Atenas a Alexandria, depois de Roma, e de Heidelberg ao Instituto Pasteur de Paris, culminando em Los Alamos, Novo México”. (FORTI, 1998, p. 25) Assim, segundo Forti (1998), o fio de Ariadne revelou à humanidade a história apaixonada dos cientistas existentes no mundo que, ora foram vítimas, ora foram senhores do poder. Foram desvelados homens de ciência como Pitágoras, Galileu e Sakharov, bem como monstros feito Lysenko, os médicos de Auschwitz e os vários

doutores Strangeloves. É a ciência e o poder caminhando lado a lado como forças que se complementam e recriam relações hierarquizadas.

Para o autor, a chave da compreensão desse processo, que a nosso ver é histórico, pode ser encontrada retornando-se para a cultura greco-alexandrino-romana. O pensamento científico tem como origem, por muitas razões, um deslumbrante manancial de observações, hipóteses, teorias e descobertas, que surgiram na Grécia e no Mediterrâneo. É nesse período, segundo o autor, que nasce a ciência ocidental, ou seja, a partir desse momento que o ser humano inicia a elaboração de teorias científicas e cosmogênicas, de forma mais complexa. O autor evidencia que é nesse ambiente, nutrido pela cultura oriental e mediterrânea, que pela primeira vez o ser humano começou a se perguntar de forma racional sobre sua posição e seu papel, em relação à natureza e ao universo. “Essa foi também a gênese de todos os problemas de nossa sociedade contemporânea, inclusive o das relações entre a ciência e o poder, e entre a ciência e a tecnologia”. (FORTI, 1998, p. 26)

Para os autores Andery, Micheletto e Sério,

Esse período é chamado período helenístico, e foi então que, talvez pela primeira vez, assistiu-se à separação entre ciência e filosofia. Paralelamente ao desenvolvimento do corpo de conhecimento hoje dominado pela filosofia e, de certa maneira independente dele, desenvolveu-se uma nova forma de organização do trabalho de produção de conhecimento (início de uma certa especialização, manutenção pelo Estado de uma instituição voltada para o estudo e pesquisa, estabelecimento planejado de uma infra-estrutura necessária à pesquisa) que começou a gerar um corpo de conhecimento que hoje se denomina de ciência. (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2004, p. 98)

Estava instaurado o início, embora ainda de forma incipiente, do pensamento racional que, contraditoriamente, é tão importante para a lógica produtivista, ainda muito presente nos dias atuais. A razão começava a falar mais alto do que outras possibilidades de pensar, sentir e inevitavelmente agir.

O cientista, segundo Forti (1998), foi o primeiro a identificar os aspectos comuns entre a ordem política e a natural. Quando analisou o poder público, usou uma metodologia que aspirava à mesma objetividade rigorosa que a aplicada às ciências naturais. “Foi Aristóteles (384-322 a. C.), aluno de Platão e preceptor de Alexandre, o Grande, fundador da escola peripatética. Cada objeto é definido por seu gênero imediato e pelas qualidades de sua espécie particular. Em sua definição, o homem é um animal político”. (FORTI, 1998, p. 26) Assim, segundo o autor, “Animal” está no papel de representar o gênero, e o “político” representaria a diferença que determina a espécie. Esse é um primeiro movimento que vai na direção da classificação e representação, ou seja, é a forma de pensamento que lança mão da racionalidade conceitual como forma de compreender e explicar a realidade.

O início desse processo de classificação e representação vai se dar no que Forti (1998) denomina de ciência antiga, que começa com a conquista romana do Egito, tendo o seu término no século IV d. C. Esse processo histórico vai se efetivar, segundo o autor, com a deteriorização das cidades-estados, que eram, até então, centros de pensamento, de ação, de pesquisa científica e de inovação tecnológica. Para Forti (1998), esse período é de suma importância, pois assinalou um momento crucial entre a relação da ciência com a sociedade e o pensamento filosófico.

Há a coincidência desse momento com o desenvolvimento do poder autocrático e opressivo, que acaba culminando na deificação de César. É nesse processo que, cientistas como Epicuro e Lucrécio, ao perceberem a sua importância perante o poder do Estado, voltam-se para dentro de si mesmos. O que os cientistas buscavam com essa atitude era a perfeição moral, independente do mundo exterior e, conseqüentemente, do poder temporal.

Esse é um momento histórico de suma importância, pois vai demarcar o início da forte relação entre a ciência e o poder. Contrariamente aos cientistas como Epicuro e Lucrécio, “os estóicos, embora ainda analisando a sua interioridade, estavam dispostos a pôr as suas

descobertas a serviço do poder, marcando assim o fim das grandes visões utópicas, como as de Pitágoras e de Platão”. (FORTI, 1998, p. 27)

Para entender melhor a relação dos estóicos com o poder, é imprescindível a compreensão de tal pensamento. Andery, Micheletto e Sérgio (2004) apontam que “o estoicismo desenvolveu-se a partir de Zenão de Cício (336-264 a. C.), fundador da escola, Cleanto de Assos (264-232 a. C.) e Crisipo (280-210 a.C.)”. (Andery, Micheletto e Sérgio, 2004, p. 98) Segundo os autores, a filosofia estóica tinha como proposição que a felicidade seria obtida através de um processo de reconciliação com a natureza. Esse, por sua vez, significa que deveria obedecer à ordem dos acontecimentos, que são a expressão da vontade divina. A filosofia estóica vai estar dividida em três partes: a lógica, a física e a moral, sendo que estas estão em íntima relação, pois nenhuma pode ser entendida sem a outra.

Segundo os autores Andery, Micheletto e Sérgio (2004), a física refere-se à natureza, sendo que esta não poderia ser dissociada de Deus. Para os estóicos, ambos estavam em íntima relação, pois todas as coisas vão expressar a presença de Deus. Seguindo esse raciocínio, Deus era a própria natureza, tudo que acontecia vinha sempre expressar a racionalidade divina.

Para os estóicos, a natureza era vista como causa última de todas as coisas, causa esta que estava no próprio mundo e não separada dele. No mesmo movimento que era causa, havia uma manifestação da natureza de forma diferente nas várias coisas e acontecimentos. Tudo era expressão da racionalidade divina; o mundo, o céu, a terra e os seres vivos, incluindo os homens e os deuses. Desta forma, para os estóicos, implicava considerar que tudo era pertencente a uma ordem imutável, perfeita e necessária. Essa concepção aponta que nenhum acontecimento era desordenado ou mesmo estaria submetido ao acaso. A casualidade é que rege todos os acontecimentos. Ocorre que “o próprio movimento, a mudança, era a expressão da unidade do universo, manifestação de sua racionalidade, já que era essa racionalidade do universo que dava

significado às coisas, inclusive às aparentemente caóticas ou incoerentes”. (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2004, p. 98)

Seguindo esse raciocínio, o pensamento estóico aponta que a natureza estava composta por dois princípios. Um princípio denominado de passivo, ou seja, a matéria sendo caracterizada como substância sem qualidade. E o outro princípio ativo, a razão, Deus agindo sobre a matéria atribuindo-lhe qualidades. A matéria, por sua vez, recebe passivamente essa ação, o que conduz à produção de seres individuais. É importante ressaltar que esses dois princípios são indissociáveis. Para os estóicos, Deus é idêntico à matéria, sendo, portanto, uma qualidade inseparável da matéria, manejando-a conforme sua vontade, produzindo a partir dela coisas diferentes. “Portanto, deve haver aquilo de que algo é feito e aquilo por que algo é feito; este é a causa, aquele é a matéria” (SÊNECA, cartas, p. 65).

Conforme indicam os autores Andery, Micheletto e Sérgio (2004), os estóicos baseando-se no suposto de que o calor é responsável pela vida, bem como pelo movimento, apontam que Deus, que é a causa de todas as coisas, é idêntico ao fogo. Definindo a natureza como fogo artista, Zenon aponta que a mesma procede com método para a geração de todas as coisas. “Desse fogo artista todas as coisas originam-se e, para ele, todas as coisas retornariam”. (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2004, p. 101) Fica evidente, na leitura dos estóicos, a visão de que tudo está determinado previamente, portanto deve-se aceitar a ordem natural dos acontecimentos sem questionamentos.

Os estóicos seguem seu raciocínio, argumentando que do fogo nascem quatro elementos. Esses, por sua vez, traduzem-se em fogo (quente), ar (frio), a água (úmido) e a terra (seco). Assim, apontam que uns elementos são ativos e os outros passivos: o ar e o fogo são ativos, sendo a terra e a água passivos. É importante ressaltar que nessa leitura, segundo Andery, Micheletto e Sérgio (2004), só os dois últimos elementos possuem peso, mantendo-se unidos

através da ação dos elementos ativos, o fogo e o ar, que constituem por sua vez o pneuma, ou seja, o princípio vital, o alento. Esse processo vai efetivar-se através da expansão ocasionada pelo fogo e pela contração decorrente do frio. Tal movimento produz uma tensão, que acaba por manter a unidade e a indissociabilidade do cosmo. Para os estóicos, é esse sopro vital que penetra todas as coisas, ou seja, a tensão que viria garantir que as partes do universo continuassem juntas, possibilitando que cada ser mantivesse sua individualidade.

Na abordagem estóica, segundo Andery, Micheletto e Sérgio (2004), para que haja existência de alguma coisa, ela precisa ser capaz de sofrer e produzir transformações. Há uma ligação de todas as coisas entre si, sendo essas determinadas por uma causa. Como o pensamento estóico aponta que uma coisa para sofrer mudança tem que ser corporal, acredita-se que tudo que existe na natureza é corpo. Nessa perspectiva, nenhum efeito pode ser produzido por uma natureza incorpórea.

Segundo Abrão,

Para os estóicos, o mundo é como um corpo vivo, animado pelo sopro vital (*pneuma*). O movimento do pneuma é tenso e disso resultariam a coesão e a unidade do mundo e de suas partes. O pneuma é também *logos*, a razão universal presente em tudo. Tudo é racional, e, se a realidade apresenta aos homens fatos irracionais – como a doença, a injustiça, o sofrimento -, isso ocorre quando se tomam aspectos isolados dessa realidade, sem considerar sua relação com o todo. (ABRÃO, 1999, p. 75)

No entanto, a “noção de corpo não pode ser confundida com a de matéria, esta é um aspecto da corporeidade. A alma, as qualidades morais e o próprio Deus são corpos iguais a qualquer coisa que existe”. (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2004, p. 102)

Apesar de serem vistos como individuais, os corpos estavam em um movimento que os colocavam em interação mútua. A natureza, sob a ótica estóica, era vista como una e contínua.

Essa forma de interpretar o mundo tem como uma de suas premissas: “*tudo está em tudo*”. O que se observa nessa análise é que há a unificação de Deus e natureza. Para os estóicos, como evidenciam os autores Andery, Micheletto e Sérgio (2004), ao conceber a unificação de Deus e natureza, havia a suposição de uma simpatia universal, que acabava por expressar a presença de Deus. A compreensão era a de que todos os seres seriam governados pela racionalidade divina, estando em plena harmonia. Assim, para cada ser, haveria um papel em tal harmonia que, conseqüentemente, viria a envolver o destino ao qual estava reservado.

O destino era compreendido, ou melhor, visualizado como uma realidade natural, que determinava a ordem de todas as coisas. Na verdade, era concebido como um elo causal que conduzia a ligação de um fato a outro, expressando a ordem natural e imutável dos acontecimentos existentes no mundo. Nesta perspectiva, todo e qualquer movimento estava condicionado a um rumo já previsto anteriormente pela figura de Deus.

Assim,

O destino, que expressava a providência divina, estabelecia para cada coisa particular uma disposição que permitia concretizar uma finalidade que lhe era própria dentro da ordem universal. Cabia aos seres a resignação e o conformismo a essa ordem, a essa harmonia, a essa simpatia universal. Os sábios, por serem capazes de interpretar a ordem do universo, podiam prever o futuro. Entretanto, os homens não deviam tentar mudar a cadeia de relações entre as coisas, não deviam alterar o destino. O mal podia nascer do destino do homem que se opunha à ordem divina e se recusava a agir de acordo com a natureza, estes seriam os insensatos e os loucos. Para os estóicos, o mal era algo necessário, pois para as coisas existirem era necessário que existisse seu contrário. Não haveria justiça sem injustiça, a verdade sem mentira. (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2004, p. 103)

Como pode ser observado na fala dos autores, os sábios detinham um saber supremo por serem capazes de prever o futuro. O conhecimento que lhes era atribuído os dotava de um poder imenso, na decisão do destino de todos os homens. No entanto, eram muito mais que meros

oráculos, pois estavam a serviço do poder e com isso contribuíam para a manutenção do status quo da época.

Apesar desse processo de dominação, segundo Andery, Micheletto e Sérgio, para os estóicos, o homem era o único animal no qual havia a racionalidade como faculdade natural. Tal leitura, a esse respeito, nutre-se na argumentação de que a razão humana é uma parte do espírito de Deus que se prolonga no corpo do ser humano. Ocorre que, a partir desse olhar, o homem “por sua racionalidade, era capaz de conhecer a razão universal, o que permitia viver de acordo com a natureza, o que significava aderir à estrutura do mundo. A sabedoria era a submissão ao mundo, a Deus, à ordem necessária da natureza. O conhecimento dirigia-se à compreensão dessa racionalidade divina para submeter-se a ela”. (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2004, p. 103)

O próprio conhecimento, que poderia vir a ser desvelador, no sentido de questionar os acontecimentos do mundo, era visto como algo que deveria contribuir para a aceitação da ordem natural das coisas previamente estabelecidas pelo destino. Isso fica evidente na concepção que se tem da lógica. Essa, por sua vez, segundo os estóicos, não pode ser separada da física, pois o seu tema é o lógos, ou melhor, a razão. Assim, ao conhecer o ser humano, a lógica deveria ter o papel de construir afirmações que fossem capazes de refletir a ordem da Natureza. Nessa perspectiva, a lógica tinha um caráter de ciência do discurso racional.

Seguindo essa racionalidade, Andery, Micheletto e Sérgio (2004) apontam que os estóicos pensam a produção de conhecimento partindo do empírico. O raciocínio dos estóicos é que não existia conhecimento a priori. Era necessário um período bastante longo de existência para que o ser humano desenvolvesse sua capacidade de falar e pensar. Na ótica estóica, a mente era vazia, pronta para ser cunhada de impressões e informações. Ocorria que os objetos exteriores, ao agirem sobre os órgãos dos sentidos, viriam a causar impressões, que desencadeavam registros na mente, contribuindo para sua modificação. Para os estóicos, a repetição dos registros de uma dada

coisa acabava por vir a formar os conceitos. Acreditava-se que as impressões originadas dos objetos concretos, ou melhor, reais, provocavam representações desses objetos, bem como marcas ou sinais impressos na alma. “Tais representações eram aceitas ou não pelos homens; quando eram aceitas dizia-se que a alma deu assentimento. Se essas representações fossem corretas chegar-se-ia à compreensão (ou percepção) dos objetos”. (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2004, p. 102)

Para os estóicos, o critério de verdade seria constituído a partir da captação fiel das coisas. O que se chamava conhecimento era o conjunto de percepções e a coerência que estas adquiriam. Segundo Andery, Micheletto e Sérgio, quando as mudanças produzidas na alma em decorrência das sensações não condiziam com o que as produziu, não sendo fiéis às mesmas, a sentença era de que se estava em estado de erro, ou melhor, envolto à paixão. Esse sentimento, visto como algo perigoso, devia ser dominado para que o homem não liberasse os desejos mais intensos.

A paixão poderia colocar em xeque a ordem estabelecida, por potencializar o questionamento à configuração social vigente. Essa repulsa por esse sentimento perdura até hoje, século XXI, em relação ao fazer ciência. Ocorre que, para que um conhecimento seja visto como legítimo, deve seguir os ditames de uma ordem epistemológica instituída, que obriga a servidão aos métodos previamente escolhidos. A lente está programada para enxergar o que os senhores do saber desejam, tudo que escapar de tais lentes não deve ser observado. Nessa perspectiva, o homem no seu fazer ciência, deve submeter-se à viseira e à escravidão da racionalidade científica, eliminando qualquer sentimento que possa trazer à tona o repúdio à objetividade.

O que se observa com a atitude dos estóicos é a primeira ação territorializante do poder sobre a ciência, ou seja, instaura-se a utilização da ciência como instrumento de manutenção do poder instituído da época. Com isso, ela dá os primeiros passos para transformar-se em uma

grande narrativa, “dona da verdade” com autoridade para autorizar ou desautorizar outras formas de ver e ser na existência.

Além do início da articulação da ciência com o poder, é nesse tempo-espaço histórico que se vê o surgimento da ciência como a grande panaceia para todos os males da humanidade. Isso fica claro na observação de Epicuro, de que a importância da ciência encontra-se no fato de só ela poder possibilitar à humanidade a felicidade. Essa leitura se fortalece na seguinte fala: “O estudo da natureza não pretende apenas permitir que o homem proclame e demonstre o seu conhecimento diante de seu próximo, mas, pelo contrário, produzir indivíduos sérios e independentes, capazes de apreciar as qualidades verdadeiras e pessoais e não apenas a aparência exterior”. (FORTI, 1998, p. 27) O que se observa é uma visão da ciência enquanto algo imaculado, que pode estar em suspensão, ou melhor, em um plano onde a vileza dos acontecimentos sociais não podem afetá-la. É o que se pode chamar de primeiro fetiche da ciência.

No entanto, é preciso ressaltar, como é mostrado por Forti (1998), a importância do epicurismo enquanto possibilidade de outra direção para o fazer ciência. Segundo o autor, Epicuro estabeleceu sua escola em Mitilene, que seguia a tradição pitagórica. Assim, por essa razão, Epicuro aceitou mulheres e escravos, levando o epicurismo a ser visto como a doutrina do povo. Essa atitude contrasta, portanto, com o estoicismo, que se tornara a filosofia das classes privilegiadas, tanto em Roma como em Rodes.

Essa atitude do epicurismo

Arma a cena para o primeiro choque na história entre a ciência e o poder constitucional. O movimento por ele inaugurado difundiu-se amplamente por todo o mundo helenístico, chegando até Roma. Por volta de 170 a. C., alcançara tamanha importância social e política que, nesse ano, o Senado romano teve de expulsar dois discípulos de Epícuro: Alceus e Philiscus. (FORTI, 1998, p. 27)

Como pode ser visualizado na citação anterior e, ao longo do caminho percorrido, havia duas possibilidades para o fazer ciência; uma que esteve a serviço do poder e outra que optou por contestá-lo. Nesse momento histórico, vê-se a força do poder de contestação da ciência promovida pelos epicuristas.

Esse processo se efetivava pela tentativa dos epicuristas em reformar a teologia, buscando separar a religião das leis naturais. O que se vislumbrava com isso era encontrar uma forma de combater o poder autoritário, legitimado pela crença em divindades. Ocorria que, com as reformas pretendidas pelos epicuristas, “as divindades começariam a perder o seu domínio sobre este mundo e a se tornar apenas um fator transcendente de conhecimento e felicidade, informando as consciências dos homens sábios. Essa visão dos deuses implicava também que eles não fossem responsáveis pelos acontecimentos do universo físico e da vida social do homem”. (FORTI, 1998, p. 28) O pensamento epicurista considerava que a alma humana era feita de átomos, que se desintegravam com a morte do corpo. Portanto, a interpretação era que a imortalidade não existia, era a existência por ela mesma, feito um verso finito. Nesse sentido, Epicuro busca a libertação do homem, dos dogmas vigentes na época.

Com o intuito de fortalecer sua argumentação, os epicuristas propuseram uma concepção de natureza diferente dos pensadores gregos. Navegando na direção contrária aos mares do poder instituído, Epicuro entende o prazer como uma realidade física. Segundo Abrão (1999), esse tipo de análise se dá “porque para ele, seguidor da teoria atomista de Demócrito, não existe nada além das coisas físicas e corpóreas (os átomos) e sua ausência (o vazio). Por isso, o conhecimento só pode ser resultado do contato direto entre as coisas e os sentidos”. (ABRÃO, 1999, p. 72) Obviamente, esse tipo de constructo teórico desagradava a lógica transcendental da época, despertando a ira dos poderosos, que se perpetuavam através da crença em divindades que

determinavam o futuro da humanidade. Os adivinhos, sacerdotes e sacerdotistas, servos do poder romano oficial, eram os que possuíam o conhecimento.

O raciocínio de Epicuro visa alicerçar o seu propósito de libertação, na medida que tenta construir uma imagem do mundo, onde os deuses e a morte deixam de ser ameaçadores. Conforme Abrão (1999), essa argumentação se constrói na concepção de que o mundo, bem como o próprio conhecimento seriam explicados pelo movimento dos átomos, através do vazio. Como foi dito antes, Epicuro tinha como fonte inspiradora o pensamento de Demócrito. No entanto, ele introduz uma mudança na análise, a respeito do movimento dos átomos. Na sua ótica, “o movimento era inerente aos átomos, sem que houvesse uma explicação para isso. Epicuro explica esse movimento pelo peso, uma propriedade do átomo que inexistia em Demócrito, e que é responsável pela queda”. (ABRÃO, 1999, p. 72)

A lógica de que o movimento do átomo se realiza pelo peso, traz para Epicuro a problemática de que, dessa forma, os átomos não poderiam vir a se chocar, pois cairiam em linha reta. Assim, segundo Abrão (1999), tentando resolver essa problemática, Epicuro admite um segundo tipo de movimento. Esse, por sua vez, se daria por uma inclinação que, conseqüentemente, faz com que haja um ligeiro desvio de cada átomo, modificando a sua trajetória retilínea. O choque entre os átomos viriam a produzir a diversidade das coisas.

Segundo Abrão (1999),

Ele não explica, porém, a causa da inclinação. Assim, ao resolver uma dificuldade presente na teoria de Demócrito, acaba por criar outra. Esse “descuido”, no entanto, tem uma função: a inclinação não se explica porque é a manifestação da liberdade do átomo. A conseqüência disso é uma espécie de teoria materialista da liberdade, de difícil interpretação. (ABRÃO, 1999, p. 73)

Como pode ser observado na lógica concebida por Epicuro, o fato do movimento dos átomos não ter uma explicação de imediato, faz emergir, feito uma “explosão atlântica”, a possibilidade de não haver previamente uma determinação dos acontecimentos. Esses, por sua vez, seriam gerados por movimentos capazes de desencadear liberdade em ato. Desta forma, nada se tinha a temer, pois nada determina a vida, nem tampouco a morte.

Os acontecimentos nefastos do mundo não poderiam ser mais considerados como castigo dos deuses, e assim é possível pensar na libertação do homem, porque não se tem mais o que temer. É com essa forma de conceber a natureza que os epicuristas instauram uma outra concepção de natureza. Ocorre que foi desenvolvida, a partir do pensamento epicurista, “uma concepção de natureza, uma física, na qual buscavam explicações materiais para o mundo e sua origem, não via em uma entidade abstrata – um Deus – ou em um destino explicação para qualquer fenômeno”. (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2004, p. 109)

Com suas análises, Epicuro caminha na contramão do poder, desafiando os poderosos da época. Essa contestação ocorria em meio a uma violenta luta entre os conservadores e todos aqueles que desejavam fazer inovações sociais. Estavam à frente desse processo os epicuristas, os helenizantes, o chamado círculo de Cipião e os populares, comandados por Caio e Tibério Graco. Segundo Forti (1998), a nova visão do mundo físico, que tinha sua gênese em grande parte nas ideias concebidas por Demócrito, foi o instrumento de luta utilizado por uma minoria esclarecida para tentar desmontar a estrutura de poder da época.

Obviamente, houve um choque com o poder instituído na época romana, que se sustentava usando a religião de Estado, bem como a superstição, como um culto da divindade do imperador. A visão de ciência de Epicuro e de todos aqueles que acreditavam em outra possibilidade de sociedade foi contestada, veementemente, pelo poder instituído.

A lógica estóica, como foi demarcado antes, esteve atrelada ao poder e defendia a ideia da imortalidade da alma. “Seu culto da divindade, tomado da cultura oriental, dava uma melhor proteção à oligarquia romana, quando ameaçada por conflitos sociais, do que era possível com os fracos deuses locais ou etruscos. Cícero, usando os argumentos deles, foi capaz de defender o espírito comercial e os privilégios do poder oligárquico”. (FORTI, 1998, p. 30) Fica claro, portanto, que a lógica evidenciada pelos estóicos esteve, em diversos momentos, atrelada aos poderosos da época, o que contribuiu para suas idéias se estabelecerem.

Sob a ótica de Forti (1998), várias foram as discussões a respeito da decadência da ciência no Império Romano, que tiveram maior desenvolvimento em tecnologia. Segundo o autor, os romanos eram compostos, sobretudo, por guerreiros e pessoas do campo, fazendo, obviamente, grande progresso nessa área. Esse movimento acabou por despotencializar o desenvolvimento da ciência, contribuindo para uma escassez da mesma. No entanto, é urgente reconhecer que tiveram uma grande importância política.

Assim, Forti (1998) evidencia que

Eram construtores em grande escala, produzindo edifícios, aquedutos e estradas, enquanto sua medicina também fez tremendos avanços. Mas era dada pouca atenção às explicações científicas dos fenômenos naturais. Tais explicações eram vistas como uma ameaça, pois todo aquele que as tentasse estabelecer desafiava os poderes das divindades e os astrólogos que serviam à classe dominante. Essa foi a principal razão do lento desenvolvimento da ciência. Foi necessária a coragem de um precursor de Galileu ou de Bruno, como Lucrecio. (FORTI, 1998, p. 30)

Como pode ser ouvido na fala de Forti (1999), a ciência nesse momento histórico não tomou um rumo mais ambicioso por não estar atrelada ao poder dominante. Segundo o próprio autor, o Império Romano produziu médicos, como Celso e Galeno, geógrafos Políbio e Estrabo, arquitetos como Vitruvius, e agricultores como Cato e Plínio. No entanto, esse desenvolvimento

está muito aquém da dimensão, bem como da ambição da ciência grega e alexandrina, por ter sido vigiada pelo poder da época.

No caminho até então trilhado, a ciência, ou melhor, aqueles que pretendiam construir através do fazer ciência o contraponto ao poder, foram perseguidos e deixados à margem. No entanto, é imprescindível que se evidencie que mesmo os epicuristas tinham uma forma de se relacionar com o saber por eles produzidos, como uma única possibilidade. Portanto, é imprescindível continuar a trajetória histórica, aqui demarcada, com o intuito de compreender os acontecimentos que foram importantes para a construção do fazer ciência, nos dias atuais. Assim, estar-se-á dando, como próximo passo, a reflexão a respeito do feudalismo. O que se pretende é explicitar as artimanhas do poder feudal em relação ao conhecimento.

O FEUDALISMO E A CIÊNCIA: RELAÇÕES DE SERVIDÃO

Para compreender o sistema feudal e sua relação com a ciência, faz-se necessário mergulhar nos acontecimentos históricos que desencadearam o surgimento de tal sistema. É importante esclarecer que seguimos a perspectiva histórica não de forma linear, mas sim, dialética, compreendendo, ainda, que o devir da existência é caótico, instável e dissipativo.

Feita tal premissa, é imprescindível demarcar o surgimento do sistema feudal, embora o mesmo não se dê a partir de apenas um acontecimento histórico. Os historiadores apontam que a Idade Média tem como referência temporal o período que vai do século V ao XV. O ano de 395 é considerado um marco inicial para o surgimento do feudalismo; é nesse ano que vai ocorrer a divisão do Império Romano em Império Romano do Ocidente e Império Romano do Oriente. Segundo Rubano e Moroz (2004), eclode nos séculos III e IV a crise do Império Romano, desenvolvida a partir de algumas condições econômicas, sociais e políticas, que vão

gradativamente, destruir o modo de produção escravista, e constituir os fundamentos do sistema feudal. O que vai ocorrer é a exacerbada mudança da mandala histórica, que desencadeia e coloca em rota múltiplos acontecimentos, fazendo com que ocorra uma mudança quantitativa e qualitativa no modo de organização daquele tempo-espaço. As mudanças fazem com que as temporalidades-espaciais próprias entrem em movimento de aceleração caótico, ocasionando outras formas de estar no mundo.

Nos séculos III e IV, conforme Rubano e Moroz (2004), ocorre a interrupção da política expansionista; a mão de obra escrava, que era a base da economia romana, começa a tornar-se dispendiosa e escassa. Assim, como o alicerce era o escravismo, o que se assiste é uma queda na produção agrícola e artesanal, diminuindo o fluxo comercial. Todo esse processo, conforme os autores, vai causar o inevitável empobrecimento dos pequenos proprietários de terra, que nesse momento já são minoria. Há uma concentração de terra nas mãos de poucos, ocasionada pelos altos impostos cobrados pelo Estado.

Um outro aspecto marcante, nesse momento histórico, é o empobrecimento da população, causando uma série de revoltas sociais internas, assolando, assim, a sociedade romana. Sem dúvida, esses fatores vão promover a instabilidade do Estado Romano e, conseqüentemente, contribuir para o efetivo enfraquecimento de seu poder. Todo esse movimento vai promover uma série de condicionantes históricos, que vão criando as configurações necessárias para que os grandes proprietários sejam cada vez mais autossuficientes, determinando sua independência.

Os conflitos, cada vez mais intensos, que assolavam as cidades obrigavam os grandes proprietários a se transferirem para suas vilas. Esse processo começa a instituir mudanças nas relações sociais até então estabelecidas, ou seja, os grandes proprietários passam a arrendar parte dos seus latifúndios a agricultores livres que, como forma de pagamento, deveriam ceder grande

parte do que seria, por eles produzido. Assim, ocorre que “a terra passa a ser essencial para a sobrevivência dos indivíduos: os proprietários conseguem manter seus privilégios, arrendando parte de suas terras aos colonos; estes sobrevivem à custa de seu trabalho em terras alheias. Sendo essencial, a terra passa a adquirir um grande valor”. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 135)

O acelerado devir da ruralização, que agora estava em curso, já havia sido iniciado no século III. Esse movimento vai se intensificar com a invasão dos povos germânicos, considerados pelos romanos como “bárbaros”, a desorganização da política e da economia, o abandono de rotas comerciais, um constante processo de revolta das províncias e, como já apontado, a perda da população das cidades para o campo.

O que se assiste nesse tempo-espço é a dança desenfreada dos diversos acontecimentos, que vão desdobrar-se em cascatas caleidoscópicas, promovendo mudanças significativas no modo de existência da época. As modificações organizativas, desencadeadas nesse tempo-histórico, com a infiltração dos povos germânicos, ora pacífica, ora belicosa, vão constituir, como apontam Rubano e Moroz (2004), os chamados reinos romano-germânicos, em que predominam as relações de dependência pessoal.

Assim:

Enquanto no Império Romano as relações de dependência estabeleciam-se com o Estado, entre os povos germânicos as relações de fidelidade eram pessoais, dando-se entre o chefe do clã e seus companheiros de guerra; essas relações baseavam-se na doação de terras, fato que impunha deveres aos receptores em relação aos doadores. (RUBANO; MOROZ, 2004 p. 135)

Como foi visto, as novas relações de poder estão instituídas, configurando, assim, os feudos que estavam estruturados a partir da polaridade, suserano e vassalo ou senhor feudal e servo. Ocorria que, em uma dada extensão de terra, ou melhor, em um dado território, eram produzidos os bens necessários para a subsistência dos habitantes ali pertencentes, sendo

realizadas as trocas de bens e, concomitantemente, elaboradas as leis e obrigações, que deveriam reger aquela temporalidade espacial. Desta forma, a unidade econômica, política e, conseqüentemente jurídica, estavam montadas nos pilares da relação de poder entre suserano e vassalo ou senhor feudal e servo, predominando, obviamente, o poder dos suseranos e vassalos, embora houvesse obrigações de ambas as partes.

Nessa configuração social, há algumas peculiaridades na relação suserano e vassalo. Entre esses, as obrigações estavam estabelecidas no tripé da ordem militar, financeira e jurídica. Cabia, assim, para o vassalo, obrigações militares para com os suseranos, por cerca de 40 dias por ano; auxílio financeiro para o resgate do suserano, para participação nas cruzadas, para armar cavaleiro o primogênito, ou mesmo o casamento da filha do suserano; e, por fim, auxílio judiciário. Como estava estabelecida a relação de troca, o suserano tinha a obrigação de proteger o vassalo, bem como todos aqueles ligados a ele. Esse mesmo tipo de relação também estava estabelecida entre o senhor e o servo, ou seja, o senhor deveria proporcionar proteção militar ao servo, e esse por sua vez, prestar serviços ao senhor e dar parte do que por ele era produzido. É imprescindível ressaltar que a proteção do feudo era realizada por cavaleiros que o suserano sustentava em troca de serviços militares.

Basicamente, tudo o que era produzido tinha como objetivo garantir a subsistência dos feudos, que, voltados para sua própria dinâmica interna, acabaram por corroborar para um intenso processo de ruralização e fragmentação, naquela organização social. Assim, houve um inevitável processo de enclausuramento contribuindo para um baixo desenvolvimento técnico e científico da época. “As poucas inovações, desse período, deram-se em termos técnicos e foram trazidas pelos ditos povos bárbaros que introduziram, por exemplo, o estribo para cavalos, o arado de rodas (construído de madeira) e o cultivo de cereais, até então não produzidos”. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 138)

Um registro importante é que havia nessa época algumas cidades (burgos), embora a base do sistema feudal fosse o feudo. Segundo Rubão e Moroz (2004), essas cidades estavam localizadas em terras dos senhores feudais, estando, portanto, ligadas aos feudos, e pagando impostos aos mesmos. Dessa forma, elas tiveram a sua importância reduzida, já que estavam sobre a jurisdição legal estabelecida pelos senhores feudais.

É nessa arquitetura histórica que se assiste a um efetivo processo de controle e punição em relação à ciência e ao conhecimento de forma geral. Para compreender como ocorreu esse movimento, estar-se-á ampliando o grau analítico da lente até aqui utilizada, focando-se no papel da Igreja, sobre os acontecimentos da época. No entanto, é importante frisar que, a atitude, aqui assumida, nada tem de maniqueísta. O que se busca é precipitar uma espécie de observador quântico, estando ao mesmo tempo em todas as dimensões para melhor entender o tempo-histórico, aqui analisado.

O FEUDALISMO E A CIÊNCIA: A IGREJA OS MANDOS E OS DESMANDOS EM RELAÇÃO AO CONHECIMENTO

Para iniciar a reflexão a respeito do papel da Igreja nesse tempo-histórico em movimento, faz-se necessária a compreensão de que, por mais que pareça absoluta e hegemônica uma dada forma de pensar, ela traz embutida sua própria superação e dissolução. É como a vida que habita o ser humano, ela começa a findar-se no momento da sua concepção. Assim como a própria existência, a Idade Média, também como qualquer tempo-histórico, não tinha como impedir o nascimento em sua barriga de acontecimentos que trariam o seu fim. É preciso esclarecer que, como não se está realizando uma leitura histórica e, conseqüentemente, da ciência

de forma linear, acredita-se que os “tempos-históricos” estão em todos os tempos passados, presentes e futuros e reversivelmente.

Sem dúvida, a compreensão do papel desempenhado pela Igreja, durante o sistema feudal, é de extrema importância para destrinchar como conhecimento e poder estiveram lado a lado nesse período. Conforme Rubão e Moroz (2004), a influência e a força da Igreja cresceram muito durante o Império Romano. Esse crescimento é ocasionado devido à própria crise do Império, que oportunizou o surgimento do cristianismo como questionamento às ideias e aos valores da sociedade escravista.

O advento do cristianismo vai desencadear uma outra forma de encarar a relação entre os homens; o que se assiste é a propagação da crença na igualdade entre os homens, sendo esses vistos como filhos do mesmo Pai. Mesmo sendo muito perseguidos, os cristãos representavam os anseios de grande parte da população, agregando cada vez mais seguidores nos diversos segmentos da sociedade da época. Ocorre que, “numa sociedade onde reinava a insegurança e que estava sujeita a ameaças – o decadente Império Romano –, a Igreja oferecia segurança e proteção de que a população necessitava; a salvação era buscada cada vez mais por adeptos que doavam terras e pagavam tributos para alcançá-la”. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 141) Assim, a passos largos, crescia o poder da Igreja, passando a ser vista como a salvação das possíveis atrocidades que permeavam o Império em decadência. Era o surgimento de uma grande narrativa, a narrativa da fé, que seria vista posteriormente, de forma mais intensa, como o grande abrigo do conhecimento de todas as coisas.

Esse processo será reforçado, pois a Igreja,

Quase sempre acusada como principal culpada pelo retrocesso da cultura, é também responsável pela conservação de quase tudo o que se preservou no pensamento clássico greco-romano. Num mundo em que o cenário predominante é o campo, e a agricultura praticada no nível da subsistência, os monastérios – esses refúgios rurais onde os religiosos, longe da vida mundana, buscavam a purificação da alma – representam a sobrevivência da cultura. Ali, os monges, animados pelo ideal de *ora et labora* (“reza e trabalha”), de São Bento (c. 480-547), não só se dedicam à religião e à organização do trabalho rural como também à cópia, à compilação, à tradução para o latim e ao comentário de textos da Antiguidade. (ABRÃO, 1999, p. 104)

Como pode ser observado na fala de Abrão (1999), o saber passa a ficar aprisionado na mão da Igreja, que o usa para manter e aumentar seu poder. Esse processo se fortalece, passando a Igreja a ser grande proprietária de terras, conseguidas através de doações, esmolas, tributos, isenção de impostos e do celibato. Eram ainda cobrados impostos para garantir a proteção espiritual, pois a salvação e o conhecimento pertenciam à Igreja, era ela quem detinha o poder de permitir o acesso ou não dos mesmos. Assim, o poder da Igreja se dava de três formas: domínio do poder de garantir salvação, do econômico e do conhecimento. Obviamente, esse poder ramifica-se para várias outras instâncias da sociedade medieval, transpassando todos os feudos. O que se assistia nesse tempo-histórico em devir era um ensaio do que se flagrava nos tempos atuais de globalização neoliberal, ou seja, a Igreja exercia o papel de domínio dos feudos, como o fazem as empresas transnacionais, nos países que se inseriram na lógica neoliberal.

Como evidenciam Rubão e Moroz (2004), além do grande poder econômico que detinha, a Igreja possuía uma estrutura que viria a lhe possibilitar, ainda mais, hegemonia. Ocorre que o desenho da estrutura organizacional da Igreja foi materializado de forma centralizada e hierárquica, o que garantiu, portanto, sua unidade e domínio. Há a criação de um centro de poder, um poder religioso que se consolidou no imaginário coletivo daquele tempo-espço, como

representante do divino “Deus”. Essa configuração de poder diferenciava-se do poder dos senhores feudais, pois era uma espécie de meta-poder. “Acresce-se, a isso, a detenção do monopólio do saber em função do domínio das habilidades de leitura e escrita, restrito praticamente ao clero, e do controle do sistema educacional formal, que era da alçada exclusiva da Igreja”. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 142)

O conhecimento é então aprisionado pela Igreja, que passa a ser utilizado como instrumento de controle e manutenção das relações sociais vigentes. Qualquer movimento que colocasse esse poder em questionamento deveria ser imediatamente paralisado. Tal meta-poder não usava formas sutis para impedir o seu questionamento, lançava golpes extremamente perversos, podendo aqueles que fossem contrários à sua lógica pagar com a própria vida. O que vai acontecer é que, “por um lado, o monopólio permitiu o controle da veiculação do conhecimento, por outro, permitiu o controle da produção de conhecimento. Ao produzir conhecimentos, uniu-se o saber greco-romano aos dogmas cristãos, buscando-se dar, assim, uma fundamentação sólida às doutrinas do cristianismo”. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 142) Assim, os tentáculos da Igreja sobre o conhecimento foi passo a passo se firmando na medida que ficava a seu cargo o ensino de forma geral.

Segundo Burke (2003), na Idade Média,

a maioria dos professores e alunos das universidades era constituída por membros do clero, muitas vezes membros de ordens religiosas, principalmente dominicanos, que contavam com o mais famoso dos professores medievais, Tomás de Aquino. Pesquisadores acadêmicos do porte de Alberto Magno e Roger Bacon eram frades. (BURKE, 2003, p. 28)

Como pode ser visualizado na fala de Burke (2003), o monopólio do conhecimento dá à Igreja uma série de poderes sociais. O que se verifica com o monopólio do conhecimento e,

consequentemente, da educação é a confecção de corações e mentes prontos para obedecer os ditames do poder clerical, que vai aos poucos cunhando valores da obediência e da servidão através da visão do conhecimento como algo estanque, repassado através de uma educação castradora. Fica evidente que a base do pensamento do clero estava montado em uma perspectiva reprodutora e anticriativa. Estabelecida a relação opressora e paralisante da Igreja com o conhecimento e com o processo educacional de forma geral, o que se vê deitar ao chão e caminhar a passo largos é a influência do clero nos âmbitos jurídicos, políticos, éticos e morais. Assim, a hegemonia da configuração clerical se fortalece promovendo o crescimento desenfreado da lógica da opressão e do controle, nada escapa à visão, audição, olfato, paladar e mesmo do sexto sentido dos homens ditos representantes de “Deus”.

Como apontam Rubão e Moroz (2004), a leitura desse contexto possibilita a compreensão do porquê do conhecimento científico, que vai se intensificar a partir do século XI, ter nesse período um caráter mais prático do que explicativo. Os autores explicitam ainda, que isso pode ser exemplificado por áreas como a medicina e a química. Na primeira, a medicina, o que se observa é que a descrição de doenças e a identificação de remédios, que obtiveram resultados considerados como práticos e satisfatórios, no que diz respeito à terapêutica. Na segunda, com a exaustiva tentativa de efetivar a transformação de metais em ouro, foram aperfeiçoados métodos de reações químicas, efetivando-se a elaboração de procedimentos e instrumentos de destilação. A intenção de que o conhecimento desenvolvido nesse tempo-espaço fosse mais prático do que explicativo, está atrelada à lógica de que toda e qualquer explicação deveria ser dada pela Igreja, que explicava tudo a partir da sua interpretação da fé, agarrando, portanto, o poder sobre o saber e as diversas formas de viver dos diversos feudos.

É sob a égide da fé que os fenômenos são explicados, determinando o que deveria ser ou não aceito como verdade. Assim, “às explicações dadas aos fenômenos, estão impregnadas de

valores defendidos pela Igreja: da noção de um mundo criado por Deus, de forma hierárquica e organizada, às noções místicas e especulativas, sente-se a limitação do espírito religioso da época”. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 142) Na verdade, ampliando o grau da lente histórica utilizada nesse percurso, o que se enxerga com muita nitidez é a utilização extremamente territorializante e desterritorializante da fé como grande narrativa hegemônica, que impede durante um longo período o brilho intenso da diversidade de pensar e agir de formas diferentes.

Essa despontencialização do pensamento plural criativo e, quiçá, transquântico, nesse tempo-histórico em devir, fica evidenciado no diagnóstico de doenças como a peste negra¹ e as explicações na área da astronomia. Como esclarecem Rubão e Moroz (2004), são atribuídas como causas da peste negra influências astrológicas ou anormalidades climáticas. No campo da astronomia, as explicações para os fenômenos estão atreladas a seres angelicais ligados aos corpos celestes. Toda e qualquer explicação dos fenômenos da natureza e da dinâmica da vida social é processada a partir de uma visão transcendental, ou seja, está matematizada pela lógica das explicações sobrenaturais.

É importante também ressaltar uma outra característica metodológica da produção do conhecimento. Acontece que, “diferentemente do que ocorrerá posteriormente, os fatos, a observação e a experimentação não são critérios de aceitação ou rejeição das explicações. O maior peso é dado à autoridade que tem, como representação máxima, o pensamento de Aristóteles, já cristianizado”. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 142) O fato da não aceitação dos mecanismos metodológicos da experimentação e observação está atrelado à demarcação de que qualquer conhecimento produzido, que pudesse vir a ameaçar o poder dogmatically instituído,

¹ A peste negra assolou toda a Europa e chegou a ceifar mais de um terço da população. Esta epidemia é hoje conhecida como peste negra, na época conhecida somente como a peste, ou a morte negra, provocou a maior onda de mortandade que varreu o mundo.

deveria ser barrado. Assim, é evidente que práticas desse tipo seriam rechaçadas pela Igreja, sofrendo, portanto, todo tipo de sanção. Um claro exemplo disso, como apontam Rubão e Moroz (2004), é o próprio frade Roger Bacon que, ao utilizar nos seus estudos de ótica a observação da ocorrência do fenômeno em diferentes situações, passa a sofrer pressão e fiscalização da ordem a qual pertencia.

Como pode ser visto, o que se assiste na tela da Idade Média é o predomínio da fé sobre a razão. A própria fé se constitui como racionalidade, estruturando e ornamentando as formas de viver e ser dos grupos humanos, formatando o conhecimento no molde das explicações transcendentais. É a escalada da grade verdade vertical e hierárquica que desterra e destrói em nome da hegemonia do clero, que se constitui como poder absoluto sobre todas as coisas.

Ocorre que

a fonte das doutrinas, comum aos pensadores da época, era a bíblia. No trabalho de justificar tais doutrinas, utilizavam-se os conhecimentos (explicações, concepções e procedimentos metodológicos) advindos da cultura grega. O pensamento de Platão, dos neoplatônicos, assim como de Aristóteles (boa parte via tradução dos árabes), foi retomado e adaptado de forma a se poder conciliá-lo ao cristianismo. No pensamento medieval, a influência da filosofia platônica se fez sentir com maior intensidade durante o período denominado Alta Idade Média (século V ao X); Santo Agostinho é um dos exemplos dessa influência. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 144)

O que se constata com a escuta sensível da fala acima é o ato de canibalismo por parte dos seguidores da Igreja. As reflexões e, conseqüentemente, o conhecimento até então elaborado por filósofos como Platão e Aristóteles é comido e digerido despotencializando o vigor de tais reflexões, utilizando-as para justificar o dogma da Igreja. É com esse processo de canibalização e sofisma que se formula e consolida a concepção do universo como estática e hierárquica. Tal forma de pensar e agir é, de fato, a base da configuração social da época, que não poderia deixar de ter outra fonte filosófica, política e ética de conceber a vida naquele tempo-espaço medieval.

Para compreender efetivamente como foi estabelecida a relação entre conhecimento e fé e o conseqüente poder na Idade Média, é imprescindível conhecer o pensamento de personagens como Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. Portanto, estar-se-á mergulhando na obra destes que construíram a base da concepção filosófica, religiosa, epistemológica e política da Igreja, na Idade Média.

A ILUMINAÇÃO DIVINA: O CONHECIMENTO A PARTIR DA FÉ SOB O OLHAR DE SANTO AGOSTINHO

Antes de dialogar com o pensamento de Santo Agostinho, faz-se necessário situá-lo historicamente. Segundo Rubano e Moroz (2004), o seu nascimento aconteceu em 354, na província romana da Numídia (África), vindo a falecer em 430, em Hipona (África). A base de sua formação foi em letras e retórica, vindo a ser professor em Milão. Um outro dado importante sobre Santo Agostinho é que, embora tenha vivido em um período em que o cristianismo já era a religião oficial do Império Romano do Ocidente, só veio se converter a essa religião em 386.

O tempo-histórico de Santo Agostinho é marcado por uma série de acontecimentos que vão marcar seu pensamento filosófico. Vivendo no período de decadência do Império Romano, sente as complicações sociais desencadeadas pelas invasões dos povos bárbaros. Eventos como esse, bem como a sua conversão já tardia, dão significado às suas preocupações, tanto no sentido de estruturar e fundamentar as noções para o cristianismo quanto no sentido da preocupação a respeito da condição de vida do ser humano. Assim, “afastando-se da preocupação com o universo físico, sua filosofia está voltada para a vida do homem e para a busca que, nessa vida, deve encaminhar-se para o Bem. É a esse objetivo que se vincula o conceito da verdade em sua

obra, a qual revela a influência do neoplatonismo – escola que imprime à filosofia platônica um cunho religioso”. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 145)

A configuração do seu pensamento busca não opor teologia e filosofia; parte do pressuposto de que é preciso crer para compreender, e compreender para crer. Com esse pensamento, afirma que a razão não pode demonstrar as verdades da fé, contudo, pode esta confirmar algumas das verdades constituídas por ela. Segundo Rubano e Moroz (2004), são ideias que caracterizam o pensamento de Santo Agostinho, as noções de beatitude, graça, predestinação e iluminação divina. Todas essas ideias estão obviamente ligadas à existência e ao conceito de Deus, ou seja, Deus é criador de todas as coisas. Ele é fonte de sabedoria, bondade, fonte do inteligível, verdade suprema, realidade total, eterno e essência no mais alto grau. Fica evidente que tudo pode e deve se justificar a partir de Deus; qualquer coisa se consolida na força da fé, que deve ser nutrida, a cada sol nascente, no Criador, fonte de toda onipotência. Assim, Deus é o criador de todas as coisas, desde as mais elevadas e sublimes até as mais íntimas e insignificantes.

Segundo Agostinho, Deus não criou o mundo completamente em um único momento. Durante esse processo que se constitui de forma inacabada, foi colocado na matéria princípios latentes, sendo que, a partir desses, o mundo viria a se transformar. Rubano e Moroz (2004) evidenciam que esses princípios vão imprimir nos seres uma transformação, que vai conduzi-los à perfeição. Os autores também evidenciam que, para Agostinho, a criação da matéria e da forma ocorreu no mesmo momento, ou seja, o Criador deu origem à matéria, cunhando na mesma uma dada forma.

Um outro aspecto a ser ressaltado no pensamento de Agostinho é a “criação a partir do nada”. No entanto, essa noção ganha um significado e um sentido mais forte, na medida em que a noção de tempo está atrelada à existência do universo. Para ele, Agostinho, o tempo não existe

para Deus até o momento em que este cria o universo, com um início e, certamente, um fim. Essa forma de encarar a criação vai levá-lo a afirmar que, como todas as criaturas, o homem é também fruto do ato divino. Apresentando características bastante peculiares, o ser humano é concebido como uma criatura superior a todas as outras. Essa superioridade é atribuída à ideia de que o ser humano é a imagem e semelhança de Deus, porque possui características divinas: razão e inteligência.

Segundo Agostinho:

Vemos o homem, criado à Vossa imagem e semelhança, constituído em dignidade acima de todos os viventes irracionais, por causa de vossa mesma imagem e semelhança, isto é, por virtude da razão e da inteligência. (AGOSTINHO, 1973, p. 32)

Mesmo com a concepção de que o homem é imagem e semelhança de Deus, sendo, portanto, conferido a ele superioridade em relação aos demais seres, Santo Agostinho toma o cuidado de limitar-lhe o domínio sobre o mundo, ao afirmar que há na sua constituição a impossibilidade de atuar sobre os fenômenos, como os céus e os mares. Sob a sua ótica, o controle do homem fica restrito a eventos de menores proporções, de natureza animada ou inanimada. O que se escuta na voz de Rubano e Moroz (2004) é que no pensamento de Santo Agostinho, a possibilidade do homem “dominar” certos fenômenos, tais como os celestes, tão buscada nos anos vindouros e no Renascimento, é por ele negada. Os fenômenos vão permanecer como mistérios que estão além da compreensão do ser humano, não cabendo a estes desvendá-los.

Ampliando a lente analítica sobre o pensamento de Santo Agostinho, o que se visualiza é a limitação atribuída ao ser humano. Mesmo sendo imagem e semelhança de “Deus”, há uma limitação na compreensão e ação sobre uma série de fenômenos. É o controle do criador sobre a

criatura, que se traduz na ditadura do céu, justificando o domínio sobre os destinos de todos e de tudo na Terra. Essa é a lógica que justifica a escolha de “Deus” por alguns predestinados, ou melhor, escolhidos do criador para representá-lo sob o firmamento e fazer a sua lei vigorar. É a forma de materializar e justificar o poder da Igreja sobre o mundo, pois os escolhidos, obviamente, eram os componentes do alto clero.

Essa lógica da onipotência divina sobre todas as coisas e de alguns escolhidos para por em prática os anseios do criador tem uma série de desdobramentos. Como o desejo do criador está em todos os destinos, a sua interferência também está presente em todas as esferas da ação humana. Ocorre que, seguindo essa lógica, Deus tem o poder de decidir sobre a salvação ou não do ser homem, mediante a graça que por ele é concedida. Consequentemente, para Santo Agostinho, o Criador terá domínio sobre a possibilidade do conhecimento, através do processo de iluminação.

O conhecimento, segundo Agostinho, pode referir-se às coisas sensíveis, que são provenientes dos sentidos e às coisas inteligíveis, que têm sua origem na razão. Assim, seguindo a lógica do seu pensamento, todas as coisas são percebidas pelos sentidos do corpo ou pela mente. Nesse processo, o conhecimento sobre as coisas sensíveis se dá através do fornecimento de imagens, pelos sentidos, que são levadas à memória, sendo reunidas e organizadas interiormente pelo indivíduo. Desse modo, para Agostinho, os sentidos têm um papel fundamental no processo de elaboração e, também, na construção desse tipo de conhecimento. No que se refere às coisas inteligíveis, o conhecimento pode vir a se referir a coisas que não são provenientes dos sentidos. Essas coisas, diferentemente das coisas sensíveis, são percebidas somente pela mente do homem, que se dá através de um processo de reflexão interior.

Ao falar sobre esse tipo de conhecimento, Agostinho recoloca a noção platônica de reminiscência, uma vez que os sentidos funcionariam como um meio

estimulatório da auto-reflexão; a partir deles emergem noções já existentes na memória, que não foram aí colocadas pelos sentidos. Tal é o caso dos juízos de valor e das relações matemáticas que, para ele, não podem ter sido gravados pelos sentidos, uma vez que *‘[...] não têm cor, nem som, nem cheiro, nem gosto, nem são úteis’* (Confissões, X, 12, 19, II sq.). Ora, esse conhecimento é revelado por uma luz interior e, nesse caso, os sentidos funcionam como uma *‘provocação’* à auto-reflexão. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 149)

Fica claro, na fala acima, que o pensamento agostiniano se pauta na leitura de que existe um processo de reflexão pertencente ao homem, antes da existência. A origem desse processo de reflexão, obviamente, seria uma inteligência proveniente de uma força superior, que promoveria a iluminação no ser humano. Quando se refere à verdade, Agostinho atribui à mesma uma imutabilidade, sendo esta apreendida pela inteligência iluminada. Segundo Rubano e Moroz, Agostinho chega a essa conclusão argumentando que se a verdade fosse mutável não haveria a possibilidade de a inteligência vir a ter a ideia de que o imutável é algo preferível ao mutável.

Como existe a ideia de imutabilidade, esta só pode ter origem em algo superior, que vem legitimar e fundamentar a verdade. Portanto, a origem da verdade é Deus, o criador de todas as coisas. “É por meio da iluminação divina que o homem, por um processo interior, chega à verdade; não é o espírito, portanto, que cria a verdade, cabendo-lhe apenas descobri-la e isso se dá via Deus. O conhecimento verdadeiro provém, portanto, de fonte divina – eterna e imutável – e não humana. A contemplação é atividade humana, mas só possível porque Deus fornece ao homem o material necessário para que ela possa ocorrer”. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 149) Assim, o conhecimento depende do sopro de Deus para que venha a se materializar, ou melhor, tomar forma. Isso justifica que alguns sejam iluminados e recebam o conhecimento como bênção, sendo os não iluminados impedidos de terem acesso ao mesmo.

Segundo Rubano e Moroz, ao idealizar que Deus comanda tudo o que ocorre no universo, incluindo a vida humana, Agostinho induz a aceitação de que tudo no mundo é bom,

sendo justo e consentido pelo criador. Essa postura vale para justificar até mesmo o escravismo da época. A leitura de Agostinho é que o escravo é escravo pela vontade de Deus. Se o todo poderoso assim permite, esta, portanto, deve ser boa. Assim, o escravo deve aceitar a sua condição de forma humilde, sujeitando-se ao seu mestre. Este, por sua vez, o mestre, deve submeter-se aos mandos e desmandos do Império.

O pensamento de Agostinho caminha na defesa da ideia de que há uma outra realidade celestial, denominada por ele de Cidade de Deus, que viria a ser levantada e habitada pelos eleitos. Observa-se, com clareza, que as ideias de Santo Agostinho estão intimamente ligadas à concepção de mundo das ideias de Platão, na medida que vem contrapor a existência terrena e concreta a uma realidade transcendente, espiritual e perfeita. “Na cidade da terra o homem é o cidadão, e a Igreja representa, encarna, a cidade de Deus, devendo, por isto, governar e ter supremacia sobre o Estado. Sendo os representantes de Deus na Terra, os chefes da Igreja não cometeriam erros, ao contrário dos governantes”. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 150)

Como um dos pilares do pensamento da Idade Média, Santo Agostinho demonstra, conforme discutido, que o conhecimento é mais uma vez usado como forma de manutenção do status quo vigente em sua época. Observa-se, ainda, que a velha fórmula da hegemonia de pensamento é usada no discurso de Santo Agostinho é o conhecimento fardado com as cores do sistema opressor do clero, que além de determinar o que é conhecimento, determina ainda aqueles que são escolhidos, ou melhor, eleitos para desvelá-los.

Feita a reflexão do pensamento de Santo Agostinho a respeito do conhecimento, vê-se a necessidade de dar continuidade ao caminhar até aqui trilhado. É nesse sentido que se aprofundará na leitura de Santo Tomás de Aquino outro pensador, que também balizou o modo de existir do medievo.

O CONHECIMENTO E A RAZÃO, UM SUPORTE ÀS VERDADES DA FÉ: COM A PALAVRA SANTO TOMÁS DE AQUINO

Antes de escutar a voz de Santo Tomás de Aquino, faz-se necessário situar em qual tempo-histórico do medievo ele se desenvolveu, pois a obra de um homem é sem dúvida composta pela marcha dos acontecimentos do seu tempo-espaço vivente. Tempo-espaço vivente que vai cunhando suas marcas na forma de conceber e agir sobre o mundo-presente.

Santo Tomás de Aquino era proveniente da nobreza, sendo seus pais descendentes dos condes de Aquino. A data de seu nascimento foi 1225, na cidade de Nápoles, e sua morte ocorreu em 1274, em Campanha. O início de seus estudos foi na Itália, sido transferido para Paris, onde exerceu a função de professor. Por ter vivido em uma época em que as estruturas organizacionais do sistema feudal já haviam se consolidado, bem como em um momento de intensificação do comércio que promovia um intercâmbio entre os povos, teve acesso a diversas obras até então não conhecidas. Estas obras, que eram na sua maioria de tradução árabe, foram de grande importância para a composição do seu pensamento e, por isso, do caminho que veio a trilhar na relação com a fé.

Várias foram as obras que vieram a influenciar a composição da voz de Santo Tomás de Aquino. Além das obras de Aristóteles, traduzidas pelos árabes, que foram cruciais para o seu pensamento, escuta-se em sua voz influências de Santo Agostinho, como não poderia deixar de ser, Alberto Magno de quem havia sido aluno, de Platão e das sagradas escrituras, que foram certamente uma fonte constante de suas ideias.

No entanto, o acesso às obras recém-chegadas, através dos intercâmbios que foram sendo tecidos pela trama da convivência entre os diversos povos, não se deram de forma tranquila

e imediata. Segundo Bernadette Siqueira Abrão (1999), o aparecimento da obra de Aristóteles, no Ocidente, trazida pelos árabes, não agradou à Igreja. O aparecimento da obra aristotélica, por sua concepção sólida e divergente à teologia instituída até então, é vista pela Igreja como uma ameaça. Obviamente, o que vai ocorrer é um movimento, vindo do clero, condenando diversos trechos dos textos de Aristóteles. A Igreja aumenta a sua vigilância sobre o que é lido e, depois, refletido a partir do que é apresentado pelos textos aristotélicos.

Embora a Igreja tenha aumentado a vigilância e construído uma imensa força de repressão ao que é apresentado nesse novo momento do tempo-espaço medieval, há, segundo Abrão, uma boa acolhida desses novos textos e ideias neles contidas, no âmbito universitário.

O papel das universidades, nesse momento, é ambíguo e contraditório, pois elas acompanham o desenvolvimento das cidades medievais, que, por sua vez, são extremamente influenciadas pelo poder do clero. Há, nesse tempo-instante, acontecimentos que vão indicar o surgimento de um novo embrião de sociedade, como, por exemplo, o agrupamento em corporações de ofício da camada ascendente de mercadores e artesãos para defender os interesses de cada profissão. “As universidades seguem o mesmo modelo: mestres e estudantes cuidam da administração, cuja autonomia é assegurada por uma hábil política que neutraliza as interferências do poder local, temporal ou eclesiástico. Isso se faz por meio de direitos especiais conseguidos diretamente do papa, que por essa época institui também a Inquisição, para reprimir as doutrinas tidas como ‘heréticas’ ”. (ABRÃO, 1999, p. 114) Entretanto, essa relativa autonomia também começa a ser vista como ameaça, passando as universidades a fazer parte de instituições suspeitas. Assim, a universidade vive um sentimento ambíguo entre liberdade e desconfiança.

Segundo Abrão, a universidade que mais sofre esse sentimento de liberdade e desconfiança é a Universidade de Paris, que tem como figura central Santo Tomás de Aquino. É

nesse contexto que ele dá sequência à escuta dos textos recém-descobertos e começa a compor a melodia que vai ecoar com os seus escritos sobre o seu tempo-espaço-histórico em devir.

Tratando do tema sobre a existência de Deus, Aquino deixa, segundo Abrão (1999), transparecer a ideia de um pensador extremamente racionalista. No entanto, segundo a autora, esse é um ledor engano, pois ele é, acima de tudo, um teólogo e religioso que vê a filosofia como algo que deve servir à fé. O papel da filosofia é exclusivamente o da submissão à fé. Esta tem, em primeira e última instância, o dever de submeter-se aos ditames da fé, que não pode sob nenhuma hipótese ser contestada. O que se observa é que “quando a fé e a razão entram em desacordo, é sempre esta que se equivoca”. (ABRÃO, 1999, p. 115) A fé tem sempre a palavra final para os questionamentos da existência, é nela e a partir dela que tudo se resolve.

O que se escuta, na melodia proveniente do pensamento de Santo Tomás de Aquino, é que não há conflito entre fé e razão. Conforme Abrão (1999), a inexistência desse conflito é tamanha que através dessa junção: fé e razão, é possível demonstrar a existência de Deus. Para ele, o ponto de partida para a existência de Deus é o mundo sensível que, por sua vez, é percebido pelos sentidos. Esta percepção vai mostrar que o mundo está em pleno movimento, sendo a ele inerente.

Em diálogo com os escritos de Aristóteles, que evidencia que nada se move por si, Aquino argumenta que a causa do movimento deve ser causada. Assim, se ela deve ser causada, é necessário que se admita uma causa absolutamente imóvel e primeira; essa causa certamente é gerada por um ser supremo: Deus, segundo Abrão (1999), “o mesmo raciocínio vale para a causa em geral. As coisas são ou causa ou efeito de outras, não sendo possível ser causa e efeito ao mesmo tempo. Deve haver, então, ou uma sucessão infinita de causas – o que é absurdo –, ou uma causa absolutamente primeira e não causada”. (ABRÃO, 1999, p. 115) Com essa argumentação, Santo Tomás de Aquino justifica a existência de Deus, atribuindo-lhe ser a grande

razão de toda a existência, ou seja, tudo nasce e morre a partir da sua vontade, causa única de todo o movimento e de todas as coisas.

É importante ressaltar, conforme Rubano e Moroz (2004), que Santo Tomás de Aquino distingue a Filosofia da Teologia. Essa distinção é por ele demarcada em função do objeto de estudo de cada umas dessas áreas, ou seja, cabe à Filosofia preocupar-se com as coisas da natureza, tendo como instrumento de fundamentação a razão; à Teologia cabe preocupar-se com aquilo que é sobrenatural, e a fé é o seu instrumento.

Nesse sentido,

[...] existe uma delimitação de campos: o referente à razão e o referente à fé, sendo possível chegar ao conhecimento, nos dois casos. Se a separação entre os objetos de estudo da Filosofia e da teologia torna razão e fé independentes entre si, Santo Tomás de Aquino acaba conciliando-as ao admitir ser possível fundamentar verdades da fé por meio da razão. A conciliação fé-razão expressa-se nas provas da existência de Deus: por intermédio de argumentos racionais que têm por premissas a observação da realidade, Santo Tomás de Aquino procura provar a existência de Deus. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 149)

Como pode ser observado na fala acima, embora haja no seu pensamento distinção entre fé e razão, a primeira tem predominância sobre a segunda. Essa superioridade da fé em relação à razão está, obviamente, ligada à lógica do medievo, ou melhor, à lógica do clero que vigia e pune qualquer possibilidade de transgressão aos valores por ele estabelecidos. Não era permitido que houvesse a construção de uma forma contrária de pensamento que não tivesse como fundante o movimento do instituído. O que se observa com clareza é que mesmo estabelecendo as fronteiras entre fé e razão, Aquino não consegue dar um salto qualitativo, pois as regras do jogo já estão programadas para permitir jogadas que darão um resultado esperado.

Esse movimento fica claro e evidente no discurso de Santo Tomás de Aquino, na medida que fortalece a existência de Deus. Segundo ele, Deus se revela na sua criação, e esta está

considerada manifestações da sua obra. Assim, Aquino, para legitimar a existência de uma força superior, sistematiza cinco provas, o que fortalece o discurso do poder clerical da época. A primeira é a do movimento identificado no universo; a segunda, da ideia de causa em geral; terceira, dos conceitos de necessidade e possibilidade; a quarta da observação de graus hierárquicos de perfeição das coisas; e quinto da ordem das coisas.

As provas da existência divina, apresentadas por Aquino, se traduzem em:

- 1) Deus existe porque existe movimento no Universo. Observa-se, no mundo, que as coisas se transformam. Todo o movimento tem uma causa, que é exterior ao ser movido. Sendo cada corpo movido por outro, é necessário existir um primeiro motor, não movido por outros, responsável pela origem do movimento. Esse primeiro motor é Deus.
- 2) Deus existe porque, no mundo, os efeitos têm causa. Todas as coisas no mundo são causas ou efeitos de algo, não podendo uma coisa ser causa e feito de si mesma. Assim, toda causa causada por outra leva à necessidade da existência de uma causa não-causada. Essa primeira causa é Deus.
- 3) Deus existe porque observa-se, no mundo, o aparecimento e o desaparecimento de seres. Se todas as coisas aparecem ou desaparecem, elas não são necessárias, mas são apenas possíveis. Sendo apenas possíveis, deverão ser levadas a existir num dado momento por um ser já existente. Esse ser existente e necessário por si próprio, que torna possível a existência dos outros seres, é Deus.
- 4) Deus existe por que há graus hierárquicos de perfeição nas coisas do mundo. Dizer que existem graus de bondade, sabedoria... implica a noção de que essas coisas existam em absoluto, o que, inclusive, permite a comparação. A bondade e a sabedoria (em si) são Deus.
- 5) Deus existe porque existe ordenação nas coisas do mundo. No mundo verifica-se que as diferentes coisas se dirigem a um determinado fim, o que ocorre regularmente e ordenadamente. Sendo tão diversas as coisas existentes, a regularidade e a ordenação não poderiam ocorrer por acaso; portanto, faz-se necessário que exista um ser que governe o mundo. Esse ser é Deus. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 152)

Com a sistematização dessas cinco provas, Aquino, além de justificar a existência de Deus, justifica conceitos cruciais para a manutenção do status quo da época. Aumentando a lente sobre o quadro pintado, a partir das provas apresentadas acima, o que se vê é a legitimação da

hierarquia e, também, da obediência através do discurso de que existem graus hierárquicos de perfeição, graus de bondade, sabedoria, etc.

Essa argumentação intensifica-se e fortalece através da noção de finalidade. Para Agostinho, conforme Rubano e Moroz (2004), todas as coisas têm uma finalidade no mundo. Estas, por sua vez, passam por um processo de transformação, ou seja, do ser em potência ao ser em ato.

As coisas não poderiam ser aquilo que são, sem terem potencialmente a possibilidade de se transformar naquilo que são. No entanto, a transformação naquele que são efetiva-se porque há um motivo para tal, melhor, um objetivo, uma finalidade. O que se observa nessa argumentação é que existe uma causa final para todas as coisas, nada se transforma no que é sem um fim específico e determinado. Seguindo a lógica desse argumento, se todas as coisas têm uma finalidade, conseqüentemente elas seguem uma ordenação e uma hierarquização, pois mesmo existindo diversidade nos seres, estes têm uma função e graus diferentes de perfeição. É a fórmula para o mundo vertical, hierárquico e homogêneo, até então instituído pela Igreja.

Essa fórmula, que embasa o argumento da legitimação do poder instituído pelo clero, também se reforça na argumentação a respeito da origem do universo. Segundo Rubano e Moroz, na concepção de Aquino, o mundo foi criado a partir de um ato da inteligência divina, tendo sido efetivado a partir do nada, quando Deus deu origem no mesmo instante à forma e à matéria. Assim, é dessa união que o universo é constituído. Para ele, a matéria, que é comum a todos os corpos, tem o papel de elemento potencial, sendo a forma o que diferencia os corpos, vindo a constituir-se em seu elemento ativo.

Como a união, matéria e forma constituem todos os corpos existentes no universo, e o homem não poderia fugir à regra. O homem possui, portanto, o corpo como matéria em união com a alma, que, no caso, segundo Aquino, representaria a forma. É importante ressaltar que,

conforme Rubano e Moroz (2004), na concepção tomista o conceito de alma não é algo exclusivo ao ser humano, pois as plantas e os animais também a possuem, havendo, obviamente, uma diferença entre esses seres e o homem. A diferença está na potência da alma do homem que lhe é própria, ou seja, a potência racional. Esta diferença modifica a relação do ser humano com os outros seres, colocando-o hierarquicamente superior às outras criaturas na Terra.

Continuando sua análise a respeito da alma do homem, Santo Tomás de Aquino aponta que a mesma é única, possuindo, no entanto, diferentes potências. Ocorre que, para ele, algumas das potências do homem atuam ligadas diretamente ao seu corpo, sendo essas o caso das funções nutritiva e sensitiva. Outras, por sua vez, que é o caso das funções racionais, traduzem-se em intelectual e volitiva, não dependendo do corpo para atuar.

Com esse raciocínio, Santo Tomás de Aquino aponta que, com a destruição do corpo, há o perecimento daquelas funções que dele dependem. Há, no entanto, a permanência das funções que são relativas à alma racional, vista por ele como imortal. Assim, a imortalidade da alma é uma característica do ser humano, pois outros seres, embora possuam alma, têm a desintegração da mesma quando ocorre a destruição do seu corpo. Santo Tomás de Aquino evidencia que a alma possui uma série de funções, sendo a mais importante a intelectual. Tal importância está ligada ao fato de que é através da atividade intelectual que se pode chegar ao conhecimento.

Na concepção tomista, vários conhecimentos só podem vir a ser atingidos por meio da revelação do divino Deus, ou seja, é através de tal fé que se pode chegar a verdades reveladas, que são objetos de fé. No entanto, seguindo Rubano e Moroz (2004), eles admitem ser possível atingir verdades através do uso da razão e dos dados dos sentidos. Neste caso, observa-se que o conhecimento é empírico e racional, sendo elaborado pelo ser humano que deve apreender a substância do objeto. Na elaboração deste tipo de conhecimento, denominado, por Santo Tomás de Aquino, de conhecimento conceitual, perpassam dois momentos, ou seja, o sensível que se

configura a partir da obtenção dos dados através dos sentidos; e o intelectual que se traduz no instante em que o homem chega às essências, abstraindo as coisas, chegando ao entendimento dos conceitos, efetivando, assim, julgamento e raciocínio. Há, portanto, sobre a tela tomista, sobre o conhecimento, a junção entre esses dois momentos, sentidos e inteligência.

É a partir dessa forma de conceber a construção do conhecimento que, segundo Rubano e Moroz (2004), decorre a noção de verdade postulada em Santo Tomás de Aquino. Esta, por sua vez, tem sua consistência residente na proposição com o real. “A construção dessa verdade cabe, primordialmente, ao intelecto que, operando segundo regras lógicas, deverá chegar ao conhecimento que tem como fonte os sentidos. Assim, atuando, a inteligência estará mantendo correspondência com as coisas do mundo sensível”. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 157) Para Santo Tomás de Aquino, é a razão que distingue o homem dos outros seres, vindo a permitir que ele possa chegar à substância das coisas. É a razão que irá além de orientar a produção do conhecimento, orientar as ações do homem, seja do ponto de vista moral e político.

É evidenciado ainda, por Rubano e Moroz (2004), que o conceito de vontade em Santo Tomás de Aquino vem reforçar como a razão é fundamental. Sob a ótica conceitual tomista, a vontade é traduzida em uma potência intelectual, portanto, racional, que não vem a se confundir com a concupiscência, a ira, etc. Assim, na própria noção de livre arbítrio, encontra-se, segundo os autores, subjacente o papel da razão.

Ocorre que

[...] o homem é livre porque racional; o livre-arbítrio é a possibilidade de optar por uma ação dos elementos que o próprio intelecto fornece. Nesse caso, não existe predestinação, o que o diferencia de Santo Agostinho; para Santo Tomás de Aquino, as ações humanas devem buscar o bem, finalidade determinada por Deus, e nesse caminho a razão tem papel fundamental. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 149)

Embora Santo Tomás de Aquino conceba a razão como algo primordial na produção do conhecimento, é importante frisar mais uma vez, que ela deve estar submetida à fé. Esta não pode ser submissa à razão sob nenhuma hipótese, ou seja, somente se consegue chegar ao conhecimento verdadeiro via o caminho ditado pelo divino Deus. Assim, como bem aparece na fala acima, seguindo a fé poder-se-á chegar ao bem determinado e desejado pelo criador. Dessa forma, qualquer conhecimento que venha a se opor a esta lógica linear deve ser combatido com veemência.

Um outro aspecto importante a ser destacado é a forma como Aquino concebe o governo. Para ele, segundo Rubano e Moroz (2004), o governo é algo que tem origem divina e que a legislação do Estado é para o bem do povo. Seguindo esse raciocínio, Aquino afirma que o governo deve submeter-se à Igreja; defende, ainda, que a postura da sociedade frente ao Estado e a Igreja seja de passividade e obediência.

O que se observa durante toda análise desenvolvida até aqui, a respeito do pensamento de Santo Tomás de Aquino, é que o mesmo caminha no sentido de justificar a manutenção da ordem vigente. Mesmo quando lança mão do pensamento aristotélico, Aquino usa de argumentos que possam vir a subsidiar o poder da Igreja na Idade Média, repugnando e combatendo qualquer tipo de pensamento divergente. A lógica por ele confeccionada busca obrigar a aceitação de uma única forma de dizer amém, visando calar outras possibilidades de estar no mundo. Portanto, a relação com o conhecimento continua tendo como base o poder da Igreja, enquanto representante de Deus, que vai delimitar o que é conhecimento verdadeiro ou não.

O diálogo realizado com Santo Tomás de Aquino é extremamente importante por diversas razões: Uma delas é o vigor com que seu pensamento constrói alimento para a fornalha do poder da Igreja, que queima e destrói de forma cruel outras possibilidades de agir no mundo. Uma outra, como aponta Abrão (1999), é com ele que a escolástica encontra seu apogeu,

chegando ao seu final. Nesse desenho histórico em devir, as universidades tomam corpo e fervilham com discussões calorosas. O que se assiste é um movimento de intensas crises nas mais diversas esferas da configuração feudal, que acabaria por levá-la à derrocada, dando margem ao surgimento de uma outra configuração de sociedade.

Certamente, a Idade Média traduz-se em um momento de extremo controle em relação ao conhecimento. No entanto, como foi evidenciado no início da reflexão sobre esse tempo-histórico, toda e qualquer época abriga em suas vísceras as contradições, que levam-na a mudanças. Estas, muitas vezes, que estão à margem através de acontecimentos que se precipitam, fazem com que sejam desencadeadas transformações sociais, colocando o poder instituído em xeque. Daí a importância de compreender que, quando se fala na configuração da Idade Média, não se pode esquecer que nela também habitaram culturas como a islâmica, que tinham outras formas de se relacionar com o conhecimento. No entanto, não será aqui estendida essa reflexão para não incorrer no risco de demorar demasiadamente nesse tempo-histórico em devir, pois o percurso a ser trilhado pede que se caminhe para complementar a análise histórica, aqui pretendida.

Feito esse esclarecimento, será dado prosseguimento à narrativa em curso, buscando compreender o surgimento da ciência moderna e sua articulação com o poder. É óbvio que se tem clareza que tal acontecimento é fruto do próprio movimento da história da humanidade e efetivou-se a partir de um processo quantitativo e qualitativo, que desencadeou um salto, na forma de organização do planeta.

O NASCIMENTO DA MODERNIDADE

Para tratar da temática anunciada, que é o surgimento da ciência moderna e sua articulação com o novo poder instituído, faz-se necessário entender como caminham as mudanças históricas do feudalismo ao capitalismo. Esta leitura é de fundamental importância, na medida em que se compreende que é nessa transição que se pode visualizar, de forma clara, o aparecimento do que se convencionou chamar de ciência moderna. Ela é ainda importante, por possibilitar a compreensão de que os tempos-históricos estão sempre contidos uns nos outros. “Nenhuma ordem social jamais perece antes de todas as forças de produção para as quais nela há lugar se terem desenvolvido; e nunca aparecem relações de produção novas e mais elevadas antes de as condições materiais da sua existência terem amadurecido no ventre da velha sociedade”. (MARX, 1976, p. 67)

Dialogando com Pereira e Gioia (2004), o que se escuta é que a transição do sistema feudal para o capitalismo é muito peculiar, anunciando uma modificação bastante significativa no modo de existir no mundo. O que ocorreu, segundo os autores, foi a substituição da terra pelo dinheiro, sendo este último representado como símbolo da riqueza. É a partir dessa representação, que nesse período de transição uma série de fatores vai desencadear o fim do regime da era medieval, dando, portanto, subsídios para o surgimento do sistema capitalista. No entanto, essa transição, ou melhor, a passagem do feudalismo para o capitalismo não ocorreu de forma homogênea, os ritmos deram-se de formas diferenciadas, de acordo com a temporalidade espacial de cada tempo-espaco-lugar.

É preciso demarcar que, uma mudança desse porte, não ocorre de forma passiva e tranquila, mas, sim, através de muitos conflitos e muita violência pela luta pelo poder. Segundo

Pereira e Gioia (2004), esse processo de transição transcorreu durante os séculos XV, XVI e XVII, sendo que nos dois últimos as mudanças estiveram acontecendo com mais intensidade e de forma mais significativa. Nos séculos XV e XVI, assiste-se, na Europa, à gradual substituição da descentralização feudal pela formação de Estados nacionais unificados. Esse movimento histórico é marcado, ainda, pela centralização do poder, com a constituição das monarquias absolutas. Tendo esse processo se constituído de forma heterogênea, ou seja, com ritmos diferenciados como já assinalado acima, na Inglaterra se consolidou com o enfraquecimento da nobreza e do parlamento. Parlamento que tinha, segundo os autores, sua principal sustentação na nobreza em função da Guerra das duas Rosas, que fora iniciada em 1455 entre duas facções de nobres rivais².

Esse processo de inevitável enfraquecimento da nobreza e do parlamento, segundo Pereira e Gioia (2004), vai desembocar no fortalecimento e estabelecimento de uma monarquia absoluta, que tem como um dos seus principais representantes Henrique VIII (1509-1547) e Elisabete (1558-1603). Na França, a derrocada do sistema feudal foi favorecida pelo sentimento de nacionalismo já consolidado, que contribuiu para o surgimento de monarcas absolutos, extremamente poderosos. Tal sentimento de nacionalismo desenvolveu-se com a ocorrência da Guerra de Cem Anos contra a Inglaterra.

No caso da Espanha, a unificação do ponto de vista político e territorial ocorreu em 1515, quando fora incorporado o reino de Navarra, tendo havido anteriormente a incorporação do reino de Granada (1492), bem como a união das monarquias de Castela e Aragão (1496) “Alemanha e Itália foram exceções no processo de unificação desenvolvido na Europa nesse

² Guerra civil pela conquista do trono inglês, travada entre 1453 e 1485. Nela se enfrentaram a casa real de Lancaster, cujo brasão tem uma rosa vermelha, e a de York, que traz no seu uma rosa branca. Tem como origem a disputa entre senhores feudais ingleses, para compensar a perda de seus territórios na França, na Guerra dos Cem Anos.

período. Por essa época, a Alemanha era composta de inúmeros reinos independentes e não constituía um estado consolidado”. (PEREIRA; GIOIA, 2004, p. 164)

Continuando a análise sobre a transição do feudalismo para o capitalismo, Pereira e Gioia (2004) evidenciam que a Itália, no século XIV, apresentava uma divisão bastante peculiar, ou seja, estava dividida em vários pequenos estados, sendo que alguns com forma de governo bastante democrática. Essa peculiaridade, ao longo do século XIV, foi se dissipando vindo a ficar sob o domínio de governantes despóticos. Assim, segundo os autores, durante os séculos XIV e XV, os estados maiores e, por isso, mais poderosos, foram dominando os menores, desembocando, nos idos do século XVI, no domínio da península italiana por cinco estados, sendo eles: as repúblicas de Veneza e Florença, o ducado de Milão, o reino de Nápoles e os estados da Igreja, além de S. Marino.

O que se observa, através dos acontecimentos históricos acima, é que a trama dos tempos históricos é sempre múltipla, e se abre como um leque de possibilidades em potência, que vão compondo cada época em devir, contribuindo, no entanto, para que em um dado momento haja uma ruptura na forma como a sociedade se organiza, desencadeando uma nova configuração que, se não é de toda homogenia, acaba por adotar uma única lógica como fio condutor do movimento objetivo da realidade.

É nesse calidoscópio do devir histórico que se segue o curso dessa narrativa como tentativa de compreender esse outro momento vivido, e ainda em curso da humanidade. A cena que se assiste nessa trama plural é o monopólio italiano, no século XV, das principais rotas comerciais do Mediterrâneo. No entanto, a partir do descobrimento da América, há uma transferência do comércio para a Costa Atlântica. Tal acontecimento precipita, em função de empreendimentos marítimos realizados pelos países da Europa Ocidental, que visavam à

descoberta de rotas comerciais alternativas, aquelas até então dominadas pela Itália, no Mediterrâneo.

Era o início da época das grandes navegações e do advento do mercantilismo, que começava a levar a lógica desterritorializante e territorializante do perverso rei capital, que se aliava ao discurso da fé, para tentar se consolidar como única forma possível de existência. Assim, o primeiro país a lançar-se nessa seara uniformizadora é Portugal, que instaura outras rotas comerciais através da descoberta de caminhos pelo Atlântico para o Oriente e de novas terras, que seriam transformadas em suas colônias. Esse movimento institui a era das colonizações, dando início a um perverso período de genocídio, e a inconsequente destruição de saberes-conhecimento que brotavam da teia e da trama de relações dos diversos povos existentes nesses outros tempos-espacos.

A Espanha lança-se também em expedições marítimas, com o apoio da coroa espanhola, formando, assim como Portugal, um vasto império colonial. Este império incluía parte dos Estados Unidos, o México, as Antilhas, a América Central e quase toda a América do Sul. Outros países como a França e a Inglaterra também chegaram a diversos pontos da América, durante os séculos XV e XVI. Segundo Pereira e Gioia (2004), “a Inglaterra – que já possuía colônias na África e na Ásia – iniciou a povoação do litoral atlântico, implantando colônias, como as 13 colônias da América do Norte. A França, que também já possuía colônias na África, implantou suas colônias na América, como o Canadá, a Guiana Francesa e as Antilhas”. (PEREIRA; GIOIA, 2004, p. 165) A Holanda é um outro país que também vai conquistar colônias, seguindo a cartilha da lógica mercantilista. Através da força, nos séculos XV e XVII, toma posse de pontos da América e da África, demarcando que no capitalismo todo predador tem como sombra outro predador.

Os sabores dos frutos desse movimento histórico são extremamente amargos para os povos que viviam nessas temporalidades-espaciais próprias invadidas. A matança desenfreada e o extermínio da cultura, desagregando esses povos em seus tempos-espacos, transforma, assim, o que para eles era um *lugar* em um *não-lugar*. As atitudes nefastas que ocorrem nesse período são extremamente dolorosas, instituindo novamente a escravidão; o tráfico negreiro se intensifica, ficando o povo negro à mercê da crueldade dos colonizadores. Obviamente, essa atitude é fruto da nova lógica que se configura com o advento do capitalismo, onde tudo se transforma em mercadoria; o próprio homem passa a gravitar sob a ótica do lucro, aí se vê a justificativa para algo que há cinco séculos já havia sido extinto.

Diante da peculiaridade desse novo momento que começa a se instituir, é imprescindível o efetivo mergulho nas características do que de fato venha a ser o que se convencionou chamar de capitalismo. É importante ressaltar, ainda, que o advento do capitalismo não se deu de forma linear. Os seus passos, compassos e descompassos históricos foram variados em cada país, o que demandaria uma análise pormenorizada de cada contexto dos países europeus, caminho que não se pretende seguir, por entender que o relógio histórico do rio, aqui em curso, clama por desaguar no mar da contemporaneidade.

Mas o que é, de fato, o sistema capitalista e quais são suas características essenciais? É no período de transição do feudalismo para o capitalismo que se assiste ao surgimento das principais características do capitalismo. Assim, para entender melhor tais características, e responder ao questionamento levantado, é de fundamental importância o diálogo com Karl Marx, o pensador que desvelou, de forma brilhante, o perverso sistema que velou e enterrou o feudalismo, e que insiste em existir de maneira camaleônica até os tempos atuais.

Analisando o sistema capitalista, Marx (1979) evidencia duas características básicas que diferenciam esse sistema dos demais. A primeira é que tal regime institui a criação de seus

produtos como mercadorias. No entanto, segundo o autor, não é somente esse fato que o diferencia, mas, sim, a circunstância de que em tal sistema o motivo de seus produtos serem mercadorias constitui-se caráter predominante e também determinante. O que se observa é que, no sistema capitalista, as relações humanas têm como fundante o lucro obtido através da comercialização da mercadoria. Assim, conforme Marx (1979), desde o início o próprio trabalhador surge como vendedor dessas mercadorias, vindo a se tornar um trabalhador livre, aparecendo, por conseguinte, o trabalho assalariado com caráter geral. Segundo o autor, os principais agentes desse processo produtivo, o capitalista e o trabalhador são encarnações personificadas do capital e do trabalho assalariado, que se traduzem em aspectos sociais que o processo de produção imprime nos indivíduos, que são produtos das relações sociais de produção.

Continuando sua análise, Marx (1979) aponta que tanto a primeira característica do produto como mercadoria, quanto a segunda característica, da mercadoria como produto do capital, acarretam todas as relações de circulação, isto é, materializam um determinado processo social que os produtos irão percorrer. Essas características vão ainda promover certas relações sociais entre os agentes da produção que determinam, por sua vez, o valor de seu produto e sua reversão. Esse processo se efetiva em formas de meio de vida ou em formas de meios de produção.

Verifica-se que,

[...] das duas características anteriores do produto como mercadoria ou da mercadoria como mercadoria produzida capitalisticamente, já se deduz toda a determinação valorativa e a regulação da produção total pelo valor. Nesta forma totalmente específica do valor, o trabalho rege, de um lado, como trabalho social; de outro lado, a distribuição social e a mútua complementação, o intercâmbio de matérias de seus produtos, a sujeição e a dependência dentro da trama social, ficam entregues à ação fortuita dos diversos produtores capitalistas, ação na qual as tendências de uns destroem as de outros e vice-versa. Como esses produtores só se enfrentam enquanto possuidores de mercadorias, e cada um deles procura vender sua mercadoria pelo mais alto preço possível (e, além disso, aparentemente, só é governado por seu arbítrio na regulação da própria

produção), daí resulta que a lei interna só se impõe por meio de sua concorrência, da pressão mútua exercida por uns sobre os outros, o que faz com que as divergências sejam reciprocamente compensadas. (MARX, 1979, p. 77)

O que se escuta no diálogo com Marx é que a vida passa a estar sob a égide das leis mercadológicas; os detentores do capital lutam entre si para garantir lucro alto na comercialização de suas mercadorias. Instaura-se uma outra lógica no setor produtivo, até os raios de sol de cada manhã são, em potência, mercadoria. É essa a lógica fundante do capitalismo, atualmente transformado camalionicamente na versão neoliberal, que visa deixar a regulação das relações sociais nas mãos do mercado. Assim, “na mercadoria e principalmente na mercadoria como produto do capital, já vai implícita, ademais, a materialização das determinações sociais da produção e a personificação de seus fundamentos materiais, que caracterizam todo o regime de produção capitalista”. (MARX, 1979, p. 77)

A segunda característica, que, segundo Marx (1979), é específica do regime capitalista, é a produção da mais-valia. Para o autor, a mais-valia é a finalidade direta e móvel determinante de tal sistema produtivo. O ocorre que, o que rege o sistema capitalista é a contínua produção de capital, que somente pode ser efetivada com a produção de mais-valia. “Ao examinar a mais-valia relativa e, mais tarde, ao estudar a transformação da mais-valia em lucro, vimos que este é um dos fundamentos sobre os quais repousa o regime de produção característico da época capitalista, esta forma específica de desenvolvimento das forças produtivas sociais do trabalho, consideradas como forças do capital substantivadas frente ao trabalhador, e, portanto, em contraposição direta com o próprio desenvolvimento deste”. (MARX, 1979, p. 77) Seguindo a análise marxista, o que se observa é que a produção decorrente do valor da mais-valia tem como uma de suas regras básicas a redução do tempo de trabalho para a produção da mercadoria. Quanto menos tempo de trabalho for gasto para a produção de um dado produto/mercadoria,

maior será a produtividade, ocasionando na redução do custo que, afinal, potencializará o aumento do lucro.

Um outro aspecto importante no capitalismo é a autoridade que os detentores do capital assumem no processo direto da produção. Segundo Marx (1979), a função social exercida pelo capitalista como dirigente e governante da produção, difere essencialmente da autoridade até então desenvolvida por aqueles que dirigiam a produção baseada em escravos, servos, etc. Enquanto em outras organizações sociais, a autoridade era exercida via poder político ou teocrático, no regime capitalista, a autoridade é estritamente reguladora de todo o processo de trabalho organizado, bem como de todo setor produtivo, de forma completamente hierárquica.

Os detentores do capital, com o intuito de regular todo o processo produtivo, e com isso obter maior lucratividade, passam a exercer o papel de quase onipotência, pois, através de sua autoridade, determinam quem pode ou não continuar na cadeia do setor produtivo como trabalhador. Esse processo somente pode ser desencadeado, na medida em que se instaura o discurso da liberdade, ou seja, de que todo homem deve ser livre para vender sua força de trabalho. Sendo todo homem livre para vender sua força de trabalho, melhor, mercadoria, todo homem revestido e possuidor de capital, é livre para comprar como bem entender tal mercadoria. O que se enxerga, ampliando o grau da lente histórica utilizada até então, é que com o princípio da liberdade o homem se ausenta da responsabilidade do homem para com o Ser. Assim, todos passam a vagar pelo mundo sem efetivos direitos de sobrevivência e sim, com deveres bastante claros de obediência e aceitação da lógica instituída pelo capital.

Com a sistematização dessas duas características, Marx (1979) desvela a organização desse novo regime historicamente instituído, que vai modificar profundamente a forma como a sociedade se organiza. Obviamente, vários outros aspectos poderiam ser abordados sobre as características apresentadas; no entanto, a escolha é continuar no entendimento de como se

efetiva a transição do sistema feudal para o capitalista, para compreender como surge a ciência moderna. Portanto, a escolha é caminhar na narrativa em curso, assistindo nesse percurso, quanticamente refletido, como o sol desses novos tempos-espacos rompe a escuridão em cada manhã, servindo como testemunha onipresente e ocular dos acontecimentos desencadeados pelo agitado mar da história.

RUMO AO CAPITALISMO: AS LEIS DO COMÉRCIO PARA O MUNDO

Com foi visto anteriormente, as grandes navegações são um fato importantíssimo para a expansão da lógica comercial, que tem como fundamento as características do sistema capitalista, refletidas a partir do diálogo com Marx. Dando continuidade a essa reflexão, é imprescindível compreender como nascem o capitalismo e a sociedade moderna.

Refletindo a respeito desse período, Pereira e Gioia (2004) evidenciam que alguns fatores foram fundamentais para a ativação do comércio. Dentre os vários fatores, a produção de excedentes agrícolas e artesanais, que, por sua vez, podiam ser trocados; e as Cruzadas que deslocaram multidões de europeus pelo continente. Essa migração acabou por gerar uma grande necessidade de diversos bens de sobrevivência, atendida através do fornecimento de mercadores que também participavam desse processo migratório. Assim, o comércio se expande, promovendo o crescimento das cidades, que vão surgir em locais estratégicos para a atividade comercial.

As cidades localizavam-se, como já foi apontando anteriormente, em terras dos senhores feudais, que exerciam a prática da cobrança de impostos, bem como taxas daqueles pertencentes aos seus feudos. Uma outra particularidade é que os senhores feudais exerciam o poder de

dirigentes dos tribunais de justiça em seus feudos. Com esse poder, eram responsáveis pela resolução de uma série de problemas surgidos nas cidades. Na maioria das vezes, esses problemas tinham origem nas novas relações estabelecidas pela atividade do comércio, apresentando-se como problemáticas de difícil solução para os senhores feudais. Todo esse processo desencadeia um clima de extrema insatisfação, causador de uma série de revoltas nas cidades, tendo muitas delas obtido a liberdade através de diversas formas de luta.

Com esses acontecimentos, o comércio começa a se expandir, aumentando a oferta de trabalho nas cidades, que, aos poucos, ganham outra configuração com o aumento significativo da população. Tais cidades em liberdade passam, ainda, conforme Pereira e Gioia (2004), a oferecer asilo a servos fugitivos de vários feudos. Assiste-se com essa mudança de configuração à substituição das oficinas existentes nos feudos, que serviam para a fabricação de objetos de uso para o próprio feudo, por oficinas urbanas. Nesse tempo-instante, como apontam os autores, observa-se que os produtores independentes organizam-se em corporações de ofício, sendo os mercados estruturados localmente. Há, conseqüentemente, a partir dessa nova configuração, uma reorganização na teia e na trama de relações sociais, até então tecidas na mandala histórica. As leis de mercado começam a ganhar força, redesenhando o mapa político, econômico e social desse tempo-espaço em devir.

A organização social das cidades passa a ter um desenho bastante peculiar, com a dedicação ao artesanato e ao comércio. No entanto, Pereira e Gioia (2004) apontam que não havia produção do alimento necessário para a sua subsistência, vindo a gerar a divisão do trabalho entre a cidade e o campo. Será a partir dessa carência das cidades, aliada a um significativo aumento populacional, concentrado em tais centros urbanos, que se vê a urgência da produção agrícola, ocasionando na abertura de novas terras de cultivo. “Essas terras atraíram muitos camponeses, que se libertaram dos feudos e passaram a cultivá-las, em troca de pagamento aos senhores

feudais pelo seu arrendamento. Muitas terras incultas foram, assim, transformadas em terras produtivas”. (PEREIRA; GIOIA, 2004, p. 167) Como foi visto, estava em curso uma profunda transformação na forma de organização da sociedade, pois o poder dos senhores feudais começa a diminuir de forma significativa, o que instaurava o surgimento de outras formas de pensar nos povos pertencentes a esse tempo-instante.

Nesse carrossel histórico, vários acontecimentos vão estar em curso, promovidos pela ânsia de mudança. Servos são libertados dos feudos, por começar a haver a compreensão de que o trabalho livre viria a ser mais produtivo para os senhores feudais do que o trabalho servil. Obviamente, como bem apontam Pereira e Gioia (2004), não houve libertação total dos servos. Muitos senhores feudais e a Igreja insistiram em manter seus feudos, gerando uma série de conflitos entre esses e os servos submetidos a seus mandos e desmandos. Era uma época conflituosa em que as revoltas deixam de ser locais para ganhar grandes proporções; o que se assistia em vários momentos era a invasão e depredação pelos servos das propriedades da Igreja, bem como agressões a padres. Todos esses acontecimentos tinham, em geral, ajuda de moradores da cidade, interessados em ver uma outra estrutura social.

A onda de revolta desencadeia lutas constantes em toda Europa, despertando nos trabalhadores um sentimento de poder jamais visto durante toda a Idade Média. Assim, em meados do século XV, na maior parte da Europa ocidental, o que se vê é a substituição do trabalho servil pelos arremedos pagos em dinheiro, tendo em alguns tempos-espacos, muito camponeses conquistado a emancipação completa. É óbvio que esse é um processo lento, e que em lugares mais distantes das vias de comércio e, também, dos acontecimentos libertários, a repressão foi mais intensa, retardando a mudança em curso.

Todo esse movimento vai desaguar, como já apontado anteriormente, na lógica da acumulação do capital, que necessitava da expansão do comércio. Fazia-se urgente a abertura de

outros campos de consumo, através da criação de outros centros comerciais, ou seja, era imprescindível a abertura da lógica capitalista em curso, para o mundo.

Diante da urgência em expandir mercados, inicia-se um alto empreendimento financiado pela burguesia, gerando a expansão atlântica dos séculos XV e XVI. O investimento para um feito de tal ordem só possível devido ao enriquecimento da burguesia através do desenvolvimento do comércio. Como a burguesia estava em plena ascensão e já entendia que a garantia de seu enriquecimento era a expansão do comércio, ela se lança a essa aventura histórica com interesses estritamente mercadológicos. Assim, “descobriram-se novas terras, que se transformaram em colônias de diversos países da Europa ocidental. A utilização do Oceano Atlântico ocasionou uma grande transformação no comércio, já que esse, agora, passou a envolver não só a Europa e Ásia, como também essas novas terras – as colônias”. (PEREIRA; GIOIA, 2004, p. 168) O Papel das colônias, além de ser de novos mercados consumidores, é o de fornecedor de matéria-prima, e de metais, como o ouro e a prata, extremamente importantes na época, para o desenvolvimento das metrópoles. Desta forma, inicia-se um outro mundo de possibilidades, fazendo acelerar o movimento do carrossel histórico.

É através dessa expansão atlântica que se vê aflorar o desenvolvimento do mercantilismo, que, segundo Pereira e Gioia (2004), se traduz em uma série de princípios e medidas práticas adotadas por diversos chefes de estados europeus, com o intuito de gerar riqueza para o país e fortalecer o Estado. Esses princípios foram variando ao longo do tempo e não se deram de forma homogênea. O que se escuta dos autores, é que mesmo acontecendo de forma heterogênea, as políticas do mercantilismo tinham como eixo central que a riqueza de um país se traduz na quantidade de ouro e prata acumulada, tendo como principal forma de consegui-la através do comércio com outros países, garantindo-se, no entanto, um saldo positivo da balança comercial, ou seja, o valor das exportações deve superar o valor das importações. Nesse tempo-

instante, a presença do Estado é marcante, intervindo nas atividades econômicas através de uma série de medidas que compunham o seu receituário: incentivo ao desenvolvimento da indústria no país, à aquisição de colônia, que se traduziam em novos mercados, e ao estabelecimento de tarifas elevadas para a importação.

É nessa re-configuração em movimento contínuo e descontínuo, dialeticamente organizada, que se efetua a extraordinária expansão comercial. O tempo-espaço em questão para para assistir ao desenvolvimento de instituições financeiras, bancos, bolsas, etc, que, como apontam Pereira e Gioia (2004), tem o objetivo de subsidiar as atividades mercantilistas. Atividades dessa natureza crescem de forma espantosa; a prática de empréstimo, com a cobrança de juros altíssimos, vai se materializar em mais uma forma de acumular capital. Esses eventos vão aos poucos minando a configuração da Idade Média, que assiste, em sua fase final, ao efetivo advento dos negócios através da circulação do dinheiro. Nas grandes feiras existentes, nesse momento, havia a troca de vários tipos de moedas, negociavam-se empréstimos, dívidas eram acertadas e circulavam letras de câmbio e de crédito. Era um local das mais diversas transações econômicas, com banqueiros realizando uma série de negócios. Cabe ressaltar que o poder dos banqueiros é tamanho, passando a ser o poder oculto atrás dos reis, que necessitavam constantemente das suas ajudas financeiras.

Estava cravada no seio da Idade Média a espada do rei capital, que agora caminhava a passos largos, rumo a um desastroso processo de canibalização desumano e devastador, passando a toda e qualquer coisa a virar mercadoria, traduzida em alimento do capitalismo canibal. O grande aumento no fornecimento de metais, oriundos das minas das colônias, duramente exploradas, vai fortalecer esse intenso processo de mercantilização, por contribuir para a rápida cunhagem de moedas. No entanto, como apontam Pereira e Gioia (2004), há um desequilíbrio

ocasionado pelo lento aumento da produção, fato que vai desencadear uma alta geral de preços na Europa, vindo a prejudicar os trabalhadores e a nobreza feudal, ficando a burguesia beneficiada.

Esse acontecimento vai desestabilizar toda a Europa causando uma séria crise financeira. Segundo Pereira e Gioia (2004), umas das formas utilizadas pelos donos de terra para sair da crise, e fazer frente ao aumento dos preços foi o fechamento das terras, fato ocorrido no século XVI, em várias partes da Europa, mais principalmente na Inglaterra. Segundo os autores, ocorreram dois tipos básicos de cercamento: um envolvia mudanças na forma de utilização da terra e outro que envolvia as terras comuns do feudo.

Assim,

Com o aumento do preço da lã, decorrente do crescimento da industrialização desta, surgiu a oportunidade de os senhores das terras ganharem dinheiro por meio da transformação da atividade de agricultura em criação de ovelhas e da utilização da terra para pasto. Estas terras foram cercadas para tal fim, e muitos lavradores perderam o meio de sobrevivência, pois somente alguns foram empregados para cuidar das ovelhas. (PEREIRA; GIOIA, 2004, p. 169)

O que se observa nesse instante-histórico é um crescente processo de desagregação dos diversos camponeses. Esse processo, conforme evidenciam Pereira e Gioia (2004), intensificou-se de forma drástica, pois, na maioria das vezes, o senhor simplesmente expulsava o arrendatário das terras ou cercava as terras comuns dos feudos, que serviam de pastagem e eram de uso de todos os habitantes, com o intuito de deixar o gado do arrendatário sem pasto. Era uma forma de matar por inanição tanto os animais quanto o próprio camponês. Um outro recurso que vai ser utilizado para promover a desagregação, é o aumento das taxas a serem pagas pelo arrendatário, obrigando os camponeses a abandonarem as terras arrendadas.

Este desumano processo de expropriação faz com que milhares de pessoas sejam alijadas dos meios de sobrevivência. Ficando à deriva, essa massa de pessoas vaga sem

perspectiva, goza do falso sentimento de “liberdade”, pagando o preço muitas vezes com a própria vida. “Essa desintegração, por um lado revestiu a forma de emergência de uma camada superior de camponeses ricos, que multiplicava a posse da terra e acumulação de um pequeno capital, aplicado no comércio e na usura. Por outro lado, levou à criação de uma camada inferior empobrecida, forçada pela miséria e pelas dívidas a trabalhar para um vizinho mais abastado, a hipotecar e até desfazer-se das suas terras”. (CATANI, 2004, p.41) Estavam dadas as condições sociais para quando fosse implantada a industrialização, já houvesse mão de obra se não qualificada, pelo menos excedente, instaurando o início da superpopulação de desagregados e excluídos.

Feita essa leitura histórico-quântica, vê-se precipitar a questão: E quais as consequências desses acontecimentos nesse tempo-instante, para a configuração social vigente? A resposta para esse questionamento é o absolutismo e o inevitável fortalecimento da burguesia. Mas, escutando o sussurro desse tempo-instante, ouve-se uma voz branda de sabedoria eterna-secular, indicando ser necessário compreender melhor tais acontecimentos.

O fortalecimento do absolutismo e da burguesia é o reflexo de todo um complexo movimento histórico. Na verdade, ele vem se desenvolvendo, como evidenciam Pereira e Gioia (2004), desde a chamada Baixa Idade Média, impulsionado por uma burguesia recém-formada, pelo aumento do comércio que necessitava do estabelecimento de um mercado nacional regulamentado e unificado. Além disso, a burguesia necessitava de apoio e segurança contra a nobreza feudal e a Igreja, grande detentores das riquezas da época e da segurança contra bandidos que, por vezes, a assaltavam.

A forma escolhida pela burguesia para resolver tais entraves foi o apoio às tentativas de centralização de poder dos monarcas feudais. Essa atitude conduziu a constituição das monarquias absolutas que, estando fundamentadas ou não na religião, se consiste em um sistema

que o rei passa a ter poderes ilimitados. “Na prática, entretanto, para manter sua posição, o monarca precisava fazer concessões. Em tese, o rei estava acima das classes; na prática, era condicionado por sua situação de classe e pelas pressões que recebia das classes influentes”. (PEREIRA; GIOIA, 2004, p. 170)

Como pode ser observado, há nesse tempo-instante a união entre a burguesia e a realeza efetuando uma troca de favores políticos e financeiros. Se, por um lado, a burguesia fornecia os recursos financeiros e políticos que davam sustentação à realeza, por outro, recebia benefícios da realeza que contribuía para a unificação do mercado, ampliando, conseqüentemente, seu campo de atividades econômicas. Assim, é nesse devir histórico que se assiste à mudança no mapa geopolítico e social da Europa, ou seja, passam a surgir as nações, em um significativo processo de divisões nacionais, que obrigam a substituição de regulamentações locais das indústrias por regulamentações nacionais. Há, também, um longo e intenso movimento, tecido pela teia e a trama de relações cotidianas em cada *lugar-país*, que engendra línguas nacionais e formas de ser e estar no mundo determinando a delimitação dos territórios nacionais. O sentimento de pertença não é mais o de ser de uma cidade, mas, sim, de um país, onde se passa a ter um sentimento de fidelidade não mais ao senhor feudal, mas a um rei, que agora é o monarca da nação como um todo.

Com a palavra, Abrão:

O fortalecimento das monarquias nacionais correspondia ao enfraquecimento da nobreza e da Igreja. Também representava a ascensão de uma nova classe social, a *burguesia*, dedicada às finanças, ao comércio e à manufatura, e que passou a apoiar política e economicamente a coroa em troca de proteção aos seus negócios, cada vez mais dinâmicos e prósperos. (ABRÃO, 1999, p. 131)

Escuta-se, na fala de Abrão (1999), que a delimitação do território nacional efetivou-se como a própria propagação do capitalismo, ou seja, de diversas maneiras. No caso da França, o

que se escuta na voz de Revel (1989) é que a delimitação do território efetiva-se a partir de um rei itinerante, caminhante, que ao caminhar desterritorializa e territorializa cada tempo-espaço-lugar-cidade com a sua lógica de existir.

Assim, Revel (1989) se refere às viagens do rei:

Podemos ver nelas antes, uma espécie de intercâmbio contratual implícito entre o rei e o reino. Fazer um reconhecimento e fazer-se reconhecer: aqui o modelo é o da entrada real, tantas vezes repetida durante o percurso, cujo ritual reitera simbolicamente o contrato que liga uma cidade ao soberano ao mesmo tempo que delimita os respectivos direitos. Da mesma forma que a cidade escolhe dar-se ao rei enquanto corpo, é toda a comunidade territorial que se oferece àquele que escolheu ir à sua descoberta. (REVEL, 1989, p. 109)

A leitura histórico-quântica desses acontecimentos esclarece que campeia nesse tempo-histórico em devir, embora em compassos diferenciados, a implantação de uma lógica homogênea. O que se desvela, a partir dos acontecimentos citados, é que essa lógica vai se traduzir no absolutismo e na lógica mercantilista, que arquiteta a chegada do capitalismo como a melhor forma de organização social. É a partir dessa configuração e através de saltos históricos, que vai se consolidar uma série de mudanças fundamentais para a efetiva implantação da modernidade. Obviamente, tais mudanças somente puderam vir a acontecer devido a uma nova concepção de mundo, que desencadeou, assim, um outro comportamento no modo das pessoas se relacionarem com a natureza de forma geral.

Para tentar compreender como se dera esse chamado pensamento de transição, que vai criar o clima para o aparecimento tanto da modernidade quanto da ciência moderna, estar-se-á dando continuidade à reflexão histórica em curso, refletindo sobre o ideário, que vai estar em ebulição nesse tempo-histórico em devir.

A TRANSIÇÃO EM PENSAMENTO E EM ATO

Toda mudança está ligada a uma transformação na forma como as pessoas se comportam perante a vida. É óbvio que esse processo é complexo e dialético, porque desencadeia a mudança de postura e a forma de concepção do ideário que rege a vida de uma época e vice-versa, acontecendo de forma contraditória, porém complementar. Na verdade, o que vai ocorrer é uma transformação no modo de ser-estar-agir no mundo re-configurando em ondas todo o tempo-instante vivido-vivente e por viver. Esse foi o processo ocorrido nos dias, meses, anos e séculos daqueles instantes-históricos em movimento.

No diálogo com os autores Pereira e Gioia (2004), escuta-se que na fase inicial do período de transição do sistema feudal para o capitalismo, houve, inevitavelmente, a rejeição das ideias, das imagens e, enfim, da maneira feudal de pensar. Isso acabou por gerar um sentimento de vazio intelectual, por não haver imediatamente a substituição de uma nova imagem do universo, vindo a deixar sem resposta uma série de questionamentos levantados durante esse período.

É evidente que momentos como esses trazem em si a potência para um salto quantitativo e qualitativo na forma de pensar e agir no mundo, ainda que até a chegada desse momento haja uma série de caminhos e descaminhos a seguir. Assim, como apontam os autores, o que se assistiu nesse instante em devir foi o início de um período de misticismo, com superstições grosseiras e crença irracional na magia. No entanto, este foi, também, um instante de grande curiosidade e espírito de aventura em busca de dar conta dos questionamentos levantados.

Com essa curiosidade fervente e dançante, não demoraria em precipitar uma outra forma de pensar e ver o mundo. Assim, surge o humanismo, demarcando uma mudança extremamente contrária ao ideário de ser-estar no mundo da era medieval. Conforme Pereira e Gioia (2004), nessa nova visão de mundo, o homem era a preocupação central, havendo a substituição do

teocentrismo medieval pela relação homem-natureza. Esse desenho traz consequências bastante significativas, pois colocava o homem em uma posição de poder conhecer e transformar a realidade na qual estava inserido. Segundo os autores, a própria ciência passa a ter um caráter mais prático, com o intuito de servir ao homem, contrapondo-se ao saber contemplativo, instituído durante o domínio da lógica da Igreja e da nobreza feudal.

Com essa outra leitura sobre a vida, estava em curso uma radical transformação na noção de tempo. O que se escuta através da voz de Abrão (1999) é que, enquanto na Idade Média, a Igreja condenava o juro, afirmando que o mesmo era “usura”, e que cobrá-lo, portanto, era vender o tempo, coisa que só a Deus pertence; nesse novo instante-histórico, o tempo era visto como risco, que poderia significar perda de ganhos, ou seja, o tempo agora passa a ser mercadoria que se não bem utilizado, pode significar prejuízo. “Por isso, apesar das proibições da Igreja, principalmente nas cidades italianas, os mercadores contabilizavam minuciosamente o tempo, para calcular ganhos e perdas. O tempo, assim, virou dinheiro e passou a pertencer ao homem. Não por acaso, o relógio é uma invenção do Renascimento”. (ABRÃO, 1999, p. 133) Aqui está a origem do aprisionamento e criação do tempo externo, o lucro-relógio passa a ser controlador das relações do tempo com o espaço, isto é, as temporalidades espaciais próprias devem começar a seguir o ritmo do dito “progresso”, que só pode vir a se efetivar através da organização matemática do tempo-dinheiro. A natureza deve ser adestrada para estar a serviço do homem, ser racional que necessita ter o poder sobre o tempo e o espaço, para se afirmar como legítimo senhor dos tempos.

É nessa esfera que, segundo Pereira e Gioia (2004), se dá o aparecimento das crescentes necessidades práticas que são criadas a partir da ascensão da burguesia, bem como o reforço da crença na capacidade do conhecimento em transformar a realidade. Desse movimento emergirá

um intenso interesse pelo desenvolvimento técnico, que é fomentado e assimilado pela nova classe em ascensão, a burguesia.

Continuando a análise desse período, Pereira e Gioia (2004) vão demarcar que há uma separação entre a ciência e a técnica. Acontece que “na maior parte do período de transição, as inovações técnicas ocorreram em função de necessidades práticas e não como decorrência do desenvolvimento científico”. (PEREIRA; GIOIA, 2004, p. 175) Todavia, segundo os autores, é através das exigências de aumento da produção material, ligadas ao crescimento do prestígio da burguesia, que se veem impulsionados a constituição e o desenvolvimento da chamada ciência natural. Desta forma, assiste-se a um novo quadro, cuja pintura contida revela o fazer ciência tendo que atender exigências rigorosas e extremamente amplas para satisfazer as demandas do sistema em curso.

A concepção humanista não estaria presente apenas na nova noção de tempo e ciência prática, mas, sim, em todas as outras esferas sociais. Impulsionado pela burguesia e pelo absolutismo, o humanismo esteve presente tanto nas artes quanto na filosofia, com um grande pacote de novos valores, que precisava ser assimilado de forma rápida e completa, pois a burguesia tinha a consciência de que quanto mais imediata fosse a assimilação dessa nova concepção de mundo, mais imediata seria a sua consolidação política e econômica, já que os valores contidos no pacote humanista atendiam plenamente seus interesses. Segundo Abrão (1989), os primeiros a elaborar essa nova concepção de homem e mundo são os burgueses e pessoas ligadas a ele.

Nessa nova forma de ver o mundo, o autor aponta que a força que domina o tempo também se traduz na força da iniciativa, da habilidade, da inteligência, da audácia, tendo sempre um caráter pessoal. “Na nova ordem das coisas, o homem de virtù é aquele que tem capacidade individual de saber escolher as ocasiões propícias para ousadamente, transformar o curso dos

acontecimentos”. (ABRÃO, 1989, p. 133) O homem agora é o centro do universo sendo capaz de modificar, através de sua vontade, a ordem das coisas, ou seja, ele não faz mais parte da plateia que contempla o espetáculo dos acontecimentos do universo, está agora em uma posição de autor e ator, e o palco do mundo a ele pertence. Para Pereira e Gioia (2004), tal inovação também era importante para o absolutismo, que se beneficiava da aceitação da lógica burguesa e que lhe dava sustentação política e financeira.

Assim,

A contraposição de valores que o período abrigou (antropocentrismo e teocentrismo; fé e razão; ciência contemplativa e ciência prática) significou, na realidade, uma luta entre as camadas sociais e o poder. Os valores por ela assumidos representavam interesses concretos, que era conveniente defender. A burguesia precisava destruir os obstáculos para o seu desenvolvimento, representados pela Igreja, que atacava práticas capitalistas, mas que, por outro lado, retinha riquezas importantes para o incremento econômico do período. Está é uma razão que encontram na origem da Reforma protestante. Outra razão foi o fato de os reis, uma vez fortalecidos, não quererem dividir seu poder com o Papa. Além disso, os camponeses, que desejavam por fim à servidão, viam com simpatia o movimento da Reforma; da mesma forma, viam com simpatia esse movimento os nobres, interessados nas riquezas que a Igreja concentrava por quaisquer que fosse os métodos. (PEREIRA; GIOIA, 2004, p. 176)

O que se observa na fala acima é que na nascente do rio-histórico transbordam bolhas que anunciam, inevitavelmente, a transformação das forças produtivas, políticas, econômicas e sociais. Não há mais como impedir que as águas do rio-histórico não deságuem no oceano, gerando, em ondas revolucionárias, uma série de acontecimentos. É justamente como uma onda revolucionária que se vê o surgimento da Reforma protestante, que questionou a base do poder temporal da Igreja, provocando uma cisão no mundo cristão. Mesmo com um movimento contrário à sua contestação, Martinho Lutero dá continuidade ao violento ataque à Igreja. Segundo Abrão (1989), consta que Lutero afixou 95 Teses, à porta da Igreja da cidade alemã de Wittenberg, em 1517. Sendo o alvo da crítica a venda de indulgências por parte da Igreja, que garantiam que, com a compra das mesmas, os fiéis estariam livres do purgatório. No entanto, na

voz de Abrão (1989), se escuta que esse é apenas o ponto de partida para a Reforma, que denuncia crimes, escândalos, fornicações, bebedeiras, paixão pelo jogo; enfim todos os vícios do clero, insistindo na questão dos abusos como forma de agregar pessoas para sua causa.

É aí que se centra a luta de Lutero, na batalha por ganhar mais adeptos, conforme Abrão (1989), não apenas para fortalecer sua posição, mas fundamentalmente porque levar a palavra da verdade deve ser a função do padre. Assim, para Lutero, como a função do padre é a de levar a palavra da verdade, é também o de trabalhar no sentido de transformar todos os homens em sacerdotes, pois a vida religiosa vai depender sob a sua ótica, da consciência de cada ser humano. Está por trás dessa concepção a ideia de que o sacerdócio é universal, o que coloca em xeque a hierarquia da Igreja, pois, seguindo essa lógica, não há mais intermediário entre o homem e Deus, a salvação depende agora não mais do pagamento de indulgências, mas antes de tudo, da vida religiosa que o indivíduo levar.

Certamente, a Igreja não aceitaria todas essas mudanças, pacificamente, assim se reorganizou através da Contrarreforma, vindo a reafirmação de todos os seus dogmas. Esse processo vai se materializar de forma intensa na Companhia de Jesus, que buscava, através da ação pedagógica, fazer frente às ideias protestantes. Segundo Pereira e Gioia (2004), uma outra forma desenvolvida pela Igreja para se reafirmar no cenário político foi enfatizar o direito divino dos reis, fortalecendo, portanto, a tendência nos estados nacionais de uma monarquia absoluta de direito divino. É nesse quadro que a inquisição toma novo fôlego, passando a queimar, não somente as pessoas consideradas bruxas e feiticeiras, mas também os homens ditos sábios que combatiam, através de suas ideias e reflexões inovadoras, a lógica então estabelecida.

Assim, segundo Abrão (1989),

Estar pronto para obedecer com mente e coração, deixando de lado todo julgamento próprio, à verdadeira esposa de Jesus Cristo, nossa mãe, nossa

mestra infalível e ortodoxa, a Igreja Católica, cuja autoridade é exercida pela hierarquia”. Essa é a regra básica da Companhia de Jesus, fundada por Inácio de Loyola (c. 1491-1556), e exprime a reação da Igreja Católica aos movimentos reformadores. Mas a Companhia de Jesus não se limita a declarar a obediência irrestrita à hierarquia eclesiástica. Também assimila a crítica dos reformadores quanto ao despreparo do clero para levar a mensagem de Cristo aos fiéis, e passa a ministrar uma sólida formação religiosa e teológica aos que ingressam na ordem. (ABRÃO, 1989, p. 182)

A análise de todos esses acontecimentos demonstra que uma nova fase na história da humanidade estava de fato em curso. É, portanto, sob a égide desse pensamento de transição que há um turbilhão de acontecimentos, que vão desencadear o surgimento de uma outra concepção, não só de mundo, mas de fazer ciência, que demarca uma cisão muito bem definida no modo de ser e estar-no-mundo. Assim, através de saltos históricos institui-se a modernidade e, desse modo, a ciência moderna. Demarcado o pensamento de transição, que proporciona a aparição da ciência moderna, é imprescindível dar continuidade à reflexão em curso, com o intuito de tentar compreender em que se traduz essa nova lente da ciência e sua articulação com o poder.

NA BARRIGA DO TEMPO: NASCE A CIÊNCIA MODERNA

Como todo movimento inovador, o surgimento da ciência moderna não pode ser demarcado a partir de um só grito que rompe um silêncio instituído. Acontecimentos dessa natureza saltam de várias direções causando inevitavelmente rupturas na colcha tecida pela história. No entanto, é imprescindível pontuar, ou melhor, dar visibilidade a algumas vozes que foram marcantes no aparecimento dessa nova configuração de ciência.

Segundo Forti (1998), com o fim do Império Romano, as ideias que serviram de sustentáculo para o aparecimento da ciência moderna no século XII estavam em plena proliferação em Bizâncio e no mundo árabe. Contudo, o autor define que o que se pode chamar

de surgimento da ciência moderna vai coincidir com a obra de Galileu, bem como com o esplendor dos métodos empíricos. Ocorre que há um importante desenvolvimento da ciência e das matemáticas no século XII, jamais visto em épocas anteriores. Tal fato, segundo Forti (1998), vem a ser resultado da revolução cultural do Renascimento e do desenvolvimento do comércio e da economia, que estão atrelados ao desenvolvimento tecnológico. Esses acontecimentos são fruto do período de transição já discutido anteriormente. Assim, para o autor, “não é de surpreender que aquele século tenha sido chamado de ‘século do gênio’, pois uma plêiade de cientistas, como Galileu, Torricelli, Descartes, Pascal, Malpighi, Huygnes, Newton e Leibniz, pode ser posta ao lado de seus contemporâneos, os grandes mestres das artes, Shakespeare, Milton, Spinoza, Molière, Calderón, Gronzio, Rubens, Rembrandt, Velázquez, Caravaggio e Palladio, para citar apenas alguns”. (FORTI, 1998, p. 34) Como pode ser observado, o surgimento da ciência moderna é, de fato, fruto de um contexto histórico que instaura na barriga daquele tempo-instante ondas revolucionárias que provêm de diversas cabeças em ebulição vulcânica, sofrendo interferência e interferindo nos desdobramentos políticos, sociais, econômicos e religiosos da época.

Continuando sua reflexão a respeito do aparecimento da ciência moderna, Forti (1998) também aponta que as condições históricas que vão proporcionar seu nascimento estão associadas às mudanças na estrutura social, no final da Idade Média. Segundo o autor, a sociedade européia, tanto empresarial quanto comercial, via-se pronta para acompanhar a vida dinâmica e inovadora que a ciência moderna já estava realizando e ainda realizaria. A forma de vida que a burguesia desejava para constituir-se como classe dominante era o alimento para que essa mesma classe desse os subsídios para o surgimento da nova ciência. Assim, surge nessas condições, uma das principais figuras da história da ciência, Galileu Galilei (1564-1642).

Com suas descobertas e teorias, Galileu consegue abalar as estruturas da ciência, então instituída, deixando uma marca extremamente profunda na história, de forma geral. Nesse contexto, o que se vê é uma exacerbada valorização do método de indução, vindo a obra desse gênio marcar o surgimento da ciência moderna. Segundo Forti (1998), Galileu é o responsável por três conceitos de grande importância na história das ideias. A primeira delas é que a natureza é rica de fatos e acontecimentos que se conformam a leis precisas. Isso vale até para mecanismos de dimensões gigantescas que podem ser interpretados a partir de leis deduzidas do comportamento de corpos mais comuns, tais como os projéteis. É através dessas leis que o intelecto humano pode vir a compreender a verdade íntima dos chamados eventos naturais. “Por fim, dado que sua verdade é expressa por leis essencialmente matemáticas, o cálculo e a geometria constituem o modelo ideal da razão. Se a filosofia quiser fugir das águas rasas da generalidade, também ela deve reconhecer essa verdade.” (FORTI, 1998, p. 34) O mundo, segundo essa nova lente, passa a ser explicado de forma matemática como um espaço homogêneo, ou melhor, indistinto.

A rigor, essa nova concepção do Universo, que fundamenta a ciência moderna, contradiz, apesar do que ela mesma afirma, os dados da observação. Contra a evidência observável de que, por exemplo, os corpos leves sobem e os pesados caem, ela propõe que todos os corpos, indistintamente, movem-se da mesma maneira. “Leve” ou “pesado”, “sublunar” ou “supralunar” são qualidades, que não contam mais. A observação, na ciência moderna, significa eliminar dos objetos todas as suas qualidades sensíveis, observáveis, empíricas, reduzindo-os a relações quantitativas. O mundo se transforma em números. (ABRÃO, 1989, p. 192)

É com esse novo olhar sobre o mundo e a natureza que Galileu vai lançar no tempo uma mudança na forma de se encarar os fenômenos naturais. A matemática, como aponta Forti (1998), é a ferramenta capaz de proporcionar a descoberta da verdade absoluta da natureza. Para Galileu,

segundo o autor, a complexidade dos fenômenos é apenas aparente, podendo ser dividida em uma série de leis simples e universais sendo estas passíveis de uma descrição puramente matemática.

A nova lógica começa a incomodar os homens ditos donos da verdade, ou seja, os teólogos. Segundo Forti (1998), esses se veem provocados por Galileu compreender que a alma criada à imagem de Deus pode vir a penetrar nas verdades que governam a criação, progredindo com isso rumo à direção de um conhecimento do mundo, possuído pelo criador em plenitude na gênese do universo. Galileu complementa essa argumentação apontando que as verdades descobertas na natureza pela ciência são, afinal, verdades de criação divina, tendo, portanto, validade, ainda que estejam sendo contraditórias as sagradas escrituras. Essa argumentação que, segundo Forti (1998), já havia sido defendida por Bruno e Campanella, irritou profundamente os teólogos, isto é, os homens que até o presente momento eram os únicos intérpretes das verdades que eram reveladas nas sagradas escrituras. Como eram detentores das verdades, até então instituídas, os teólogos detinham um imenso poder que certamente não queriam perder de forma alguma; portanto, a vida de Galileu estava ameaçada.

A ameaça à sua vida fica ainda mais evidente na medida que seu poder de contestação se fortalece. Em diálogo com Forti (1998), o que se escuta é que com a publicação de *Siderius nuncius (Mensageiro celestial)*, obra basicamente copernicana, iniciou-se um intenso confronto entre Galileu, filósofos tradicionais e a Igreja. Galileu contrariava as idéias do poder instituído, afirmando que as sagradas escrituras precisam, muitas vezes, de uma explicação diferente da literal. Afirma ainda que, de qualquer maneira, a Bíblia, na controvérsia das leis naturais, deveria ter um papel secundário. Assim, nem tudo está na Bíblia, é preciso libertar a imaginação do homem para que ele possa através do resultado de pesquisas conhecer os fenômenos naturais. “As interpretações bíblicas têm de se adaptar às conclusões da ciência – o resultado da pesquisa, das experiências e das demonstrações – e não vice-versa. Essa era a perspectiva revolucionária

defendida por Galileu, e só por isso já podemos dizer que devemos a ele o nascimento da ciência moderna, a qual não tem par em seu próprio ambiente e inspiração”. (FORTI, 1998, p. 35) Estava declarada a guerra contra aqueles que sustentavam a lógica de sociedade e de ciência até então configuradas. As ideias de Galileu ecoavam naquele tempo-instante, propagando-se de forma contundente colocando em xeque, como uma série de outros acontecimentos, o poder vigente da Igreja.

Segundo Forti (1998), as ideias de Galileu provocaram conflitos não somente entre a ciência e a religião, mas também entre membros da própria Igreja de Roma. Esta luta foi travada entre a ala mais conservadora, representada pelos dominicanos e os jesuítas que se mostravam, segundo o autor, mais abertos à cultura e à ciência. Isso ocorreu porque, no início do XVII, os jesuítas que dominavam a matemática e a astronomia faziam parte do elenco das mais altas autoridades científicas. Tal batalha demonstra como as idéias de Galileu foram fortes e questionadoras, chegando ao ponto de promover a divisão na forma de conceber a ciência dentro da própria instituição que tanto o combatia.

Assim,

Nesse contexto, não podemos deixar de lado o matemático e físico Blaise Pascal (1623-1662). Ele esteve envolvido na disputa que envolveu jansenistas e jesuítas, e a Abadia de Port-Royal des Champs. Jansenius (1585-1638), bispo de Ypres, pregaram em seu livro sobre Santo Agostinho a favor da liberdade de pensamento religioso, contra o formalismo e a rigidez das hierarquias eclesiásticas. Assim, os jansenistas estão em boa posição para defender a liberdade de pensamento contra os jesuítas, que estavam a serviço da autoridade e eram acusados de laxismo moral e de oportunismo os jansenistas fizeram da Abadia de Port-Royal um dos mais animados e abertos centros de renovação religiosa. Estavam abertos às novas idéias científicas e adotaram a lógica cartesiana. Como registrou Pascal em seus *Pensamentos*, os catedrais Mazarin e Richelieu opuseram-se a esse centro de espíritos livres, que consideravam insuficientemente papistas e insuficientemente partidários do rei. Luís XIV, muito influenciado pelos conselheiros jesuítas e já conhecido pelos massacres de protestantes, destruiu esse velho convento cisterciense, violou os túmulos e dispersou os restos mortais. Apesar disso, o espírito jansenista do centro vive na obra de Pascal. (FORTI, 1998, p. 40)

É justamente por essas ideias representarem uma força tamanha que elas não poderiam continuar proliferando livremente. Era preciso combatê-las a qualquer custo, para não derrubarem de uma vez por toda a lógica religiosa instituída. Assim, em 1632, Galileu publica *Diálogo dei massimi sistemi (Diálogo sobre os dois sistemas do mundo)*, obra que incitaria a ira da Igreja a combater com maior veemência as idéias de Galileu. Essa publicação “tornou muito mais difícil a posição do papa Urbano VII, que no começo havia sido um dos tolerantes defensores de Galileu. Esse livro, a tardia aceitação por parte dos protestantes das teorias de Copérnico e a luta que os jesuítas estavam travando contra a Reforma tornaram inevitável o julgamento e condenação de Galileu por parte da inquisição.” (FORTI, 1998, p. 36) Com a condenação, Galileu é confinado à prisão domiciliar na qual permaneceu até a morte sem, no entanto, deixar em nenhum momento, de continuar em segredo suas investigações.

Assim, com a condenação, é obrigado a renegar suas ideias declarando:

“Eu, Galileu Galilei [...] florentino, de setenta anos de idade, [...] acusado de veemente suspeita de heresia, isto é, de haver sustentado e acreditado que o Sol está no centro do mundo e imóvel, e que a Terra não está no centro, mas se move; [...] abjuro, amaldição e detesto os citados erros e heresias [...] e juro que no futuro nunca direi nem afirmarei, verbalmente nem por escrito, nada que proporcione motivo para tal suspeita a meu respeito.” (ABRÃO, 1989, p. 194)

Com essa carta de renúncia e pedido de desculpas, Galileu é retirado da cena científica, tendo, no entanto, instaurado uma outra forma de conceber o fazer científico. No entanto, é imprescindível conhecer as origens do próprio pensamento de Galileu, para não cometer nenhuma injustiça histórica. No diálogo com Forti (1998), o que se escuta é que as idéias de Galileu têm origem no pensamento de Copérnico (1473-1543), considerado a maior personalidade científica do fim da Idade Média. Ainda segundo o autor, a cosmologia de Copérnico traduz em uma das principais forças orientadoras do Renascimento, que deu origem a

uma luta extremamente dura entre a religião e ciência. Sua nova sintaxe geométrica foi a base para a evolução da ciência, influenciando não somente o pensamento de Galileu, mas o de pensadores como Bruno, Descartes, Nilton e Voltaire. É obvio que, assim como qualquer grande pensador da época, que se contrapunha ao poder instituído, teve sua obra considerada como herética.

Como foi pontuado, o surgimento da ciência moderna pode ser atribuindo a Galileu, por construir o desenho inicial dessa nova forma de conceber o fazer ciência. Mas é evidente que a ciência moderna vai se firmando através de outros pensadores, que vão compondo com outras figuras e rabiscos o desenho inicial desenvolvido por Galileu. Bruno, por exemplo, como aponta Forti (1998), que também era um copernicano, vai dar origem a uma nova visão panteísta do mundo e da vida. Essa visão seria mais tarde desenvolvida por Campanella, Spinoza e outros pensadores românticos.

Nessa época de grandes gênios, uma outra figura que também contribuiu para o novo momento da ciência foi *sir* Francis Bacon (1561-1626). Segundo Forti (1998), Bacon era um escritor profícuo e um cientista empírico; em sua obra, Bacon gostava de escrever uma sociedade utópica, tendo como principal contribuição a edificação de uma nova sociedade, a leitura de que a tecnologia teria um papel fundamental no desenvolvimento do bem-estar da humanidade. Sofrendo forte influência das transformações de seu tempo, fazia veemente defesa da aplicação da ciência na indústria, para promover o progresso. Essas influências o levaram à compreensão da importância do conhecimento nos novos tempos que se anunciavam; assim, afirmava que *saber é poder*.

Segundo Pereira (2204), Bacon atribuía a razão da estagnação das ciências à utilização de métodos que barravam seu progresso. Ocorre que, ao criticar a ciência até então vigente, ele evidencia que a mesma não tem como ponto de partida os sentidos ou a experiência, mas, sim, a

tradição de ideias preconcebidas. Para Bacon, segundo Pereira, o avanço das ciências estaria no grande número de experiências ordenadas, de onde se retiraria os axiomas, sendo que, a partir desses, seriam propostas novas experimentações. Como forma de contribuir para o desenvolvimento da ciência, Bacon sistematiza o método da indução, no livro intitulado *Novo Organum*, que, como visto pelo título, irá se contrapor a Aristóteles.

Assim,

A indução é, pois, um processo de eliminação, que nos permite separar o fenômeno que buscamos conhecer – e que se apresenta misturado com outros fenômenos na natureza – de tudo o que não faz parte dele. Esse processo de eliminação envolve não só a observação, a contemplação do fluxo natural dos fenômenos, como também a execução de experiências em larga escala, isto é, a interferência intencional na natureza e a avaliação dos resultados dessa interferência. Caberia ainda ao processo indutivo multiplicar e diversificar as experiências, alterando as condições de sua realização, repeti-las, ampliá-las, aplicar os resultados; verificar as circunstâncias em que o fenômeno está presente, circunstâncias em que está ausente e as possíveis variações do fenômeno. (PEREIRA, 2004, p. 198)

Com o método da indução, Bacon acredita que, através da cuidadosa investigação se poderá, pela experiência, utilizar as forças da natureza para o proveito do bem-estar do homem. Esse, por sua vez, somente poderá vir a efetivar-se na medida em que se desvela o modo como os fenômenos ocorrem. Assim, Bacon é mais um personagem da consolidação da ciência moderna, incentivando ainda a inserção da ciência no desenvolvimento da indústria, sendo uma contribuição ideológica para a revolução iluminista.

Além de Galileu e Bacon, segundo Forti (1998), há na segunda metade do século XVI, na Europa, o aparecimento de Giordano Bruno (1548-1600), que com seu espírito inovador, também contribuiu com suas teorias, para o progresso da ciência moderna. É de Giordano Bruno o conceito de relatividade e infinidade. Acreditava que o universo era infinito com uma infinidade de sistemas planetários onde existia vida.

Segundo Forti (1998), Giordano Bruno afirma ainda que a verdade absoluta inexistente, sendo que a percepção de mundo e cada um depende da posição no tempo e no espaço. Essas concepções o levaram obviamente a enfrentar a ira da Igreja. Preso e julgado pela inquisição, tem um fim trágico, sendo queimado na fogueira em 1600. Atos insanos como esse teimava em acontecer como forma de barrar as mudanças em curso. No entanto, o tempo continua teimosamente sua dança do devir, nascendo e morrendo em todos os instantes para instaurar a aurora de novos tempos.

É com esse movimento que, nesse tempo-instante em devir, surge uma geração mais tarde René Descartes (1596-1650), uma outra figura extremamente importante para a configuração da ciência moderna. Segundo Forti (1998), Descartes é considerado o mestre do pensamento moderno e influência fundamental no movimento iluminista. Tinha como formação a Medicina, no entanto, fez grandes contribuições no campo da Física e da Matemática. Em 1663, termina o tratado filosófico-científico *Le monde: Ou le traité de la lumière*, onde aceita as ideias de Copérnico e Galileu sobre o movimento da Terra, ou seja, ratificava o conceito de que o universo era infinito além de outros pontos abordados e que eram contrários ao que continha o *gênesis*. No entanto, ao saber da condenação de Galileu, recolhe essas reflexões, publicadas somente 14 anos após sua morte. Ainda assim, segundo Forti (1998), a Igreja inclui toda sua produção no index dos livros proibidos.

Com maior inclinação para a matemática do que para a Física, Descartes escreve o *Discurso do método*, outra peça importantíssima na arrumação do quebra-cabeça da ciência moderna. A visão que Descartes tem do conhecimento é que esse deve ser algo que permita o controle da natureza.

O que se escuta de Abrão é

A operação que converte as coisas em objetos é a representação, cujo suporte – isto é, o sujeito – é precisamente o *cogito*. A ciência é possível, pois baseia-se na certeza inabalável do *cogito*, que, tendo como guia seguro o método produzido a partir de si mesmo, reduz o mundo à sua medida. Mas, com isso, a identidade e a harmonia entre o mundo e o homem – buscadas desde a Antiguidade – são rompidas. O homem tornar-se sujeito, o “eu que pensa”, e o mundo seu objeto. Ele já pode pensar a si próprio como aquele que efetivamente reordena e reorganiza o mundo à sua maneira. Os homens se tornam, segundo o *Discurso do método*, como que senhores possuidores da natureza. (ABRÃO, 1999, p. 202)

A mudança da relação do homem com a natureza, anunciada por Descartes, demonstra que, de fato, um novo momento na história da humanidade estava em curso efetivo. Na fala de Abrão está evidente que o homem passa de sujeito contemplativo para um sujeito atuante, que agora submete a natureza a seus mandos e desmandos, dissecando-a para compreendê-la e, então dominá-la. Assim, Descartes coloca mais uma pedra na construção da ciência moderna, bem como na configuração da sociedade em curso. Segundo Forti (1998), é a partir de *cogito ergo sum* e da primazia das observações de Descartes, sobre a matemática, que se vê a confecção do arranjo da música da nova ciência, que conduz inevitavelmente ao nascimento da moderna cultura científica, filosófica e humanística. Assim, instaura-se a lógica cartesiana de produção do conhecimento no recorte da realidade que fragmenta e simplifica a mesma, tomando como ponto de partida a paralisante representação e não o devir em ato atômico-constante.

Um outro construtor da ciência moderna, segundo Forti (1998), é Spinoza (1632-1677) que leva o pensamento cartesiano ao seu mais alto grau. Conforme o autor, Spinoza em sua obra *Ethica more geometrico demonstrata*, que é escrita com definições que vão derivar de conceitos geométricos e matemáticos, advoga que pensar honestamente significa elaborar o próprio pensamento confrontando-o com a realidade. A justificativa para essa argumentação é que a

única maneira correta de filosofar é aquela que vai seguir a matemática. “Afirmou também que a Igreja deveria ser subordinada ao Estado, em seu *Tractatum theologico politicus* declarou que uma completa liberdade de expressão deveria ser concebida aos cidadãos.” (FORTI, 1998, p.40)

Continuando a análise sobre o nascimento da ciência moderna, não se pode deixar de citar a obra de Isaac Newton (1642-1727). Nascido no ano da morte de Galileu (1642-1727), segundo Forti (1998), abre para sempre o caminho para as novas teorias cosmológicas, apresentando solução matemática das órbitas elípticas dos planetas e o cálculo das massas do Sol e dos planetas. Ainda segundo o autor, o sistema matemático de Newton foi o mais extraordinário produto produzido pela mente humana.

O que se observa do caminho até aqui trilhado é que, com o nascimento da ciência moderna instaura-se, de fato, um outro momento na história da humanidade. Todos os acontecimentos, que brotaram do agitado mar da história, foram fundamentais, promovendo o aparecimento de todos esses grandes pensadores. É nesse período que se começa a assistir à queda das ideias medievais, desencadeando uma ruptura na forma de se produzir conhecimento. Começa a haver, assim, uma certa autonomia da ciência com as questões da fé, passando a ciência a partir de agora ser uma grande narrativa, capaz de resolver todos os males da humanidade. No entanto, é imprescindível demarcar que o surgimento dessa nova concepção de ciência está atrelada a todos os eventos históricos da época; o renascimento do comércio, o crescimento das cidades, as grandes navegações, a exploração colonial, o absolutismo, as mudanças no sistema produtivo, a divisão do trabalho, a destruição do pensamento feudal, a preocupação com o desenvolvimento técnico, a Reforma, a Contrarreforma, enfim, ao advento do perverso capitalismo que nos tempos vindouros viria materializar o discurso de que é a única e melhor forma de organização social para a humanidade. Com o advento do capitalismo, a ciência deixaria de ser ora combatida, ora escravizada pela fé, para se tornar cortesã e meretriz dos

burgueses ávidos por ordem e progresso. Assim, caminha a ciência e o capitalismo de mãos dadas para transformar todo o globo em um amplo e fértil mercado.

O caminho até aqui percorrido demonstra que é na época da transição do sistema feudal para o capitalismo que se assiste ao início do pacto entre capitalismo e ciência vivido nos dias atuais, ou seja, ali, naquele tempo-instante em devir, está dada a lógica que retira a ciência das mãos dos *Homens de Fé* para entregá-la aos homens com olhos de cifrão, o *sujeito/indivíduo* criado no projeto da modernidade agora somente poderá vir a ter acesso aos frutos da ciência, na medida que possa pagar pelos mesmos. A centralidade é o lucro e, em dias atuais de globalização neoliberal, isso se exacerba. Daí a importância de dar continuidade à reflexão histórico-quântica em curso, para chegar aos dias atuais com a compreensão de que os acontecimentos contemporâneos são resultado de processos histórico-dialéticos em desdobramentos diversos.

TEMPOS DE REVOLUÇÕES: A CONSOLIDAÇÃO DO CAPITALISMO

O período de transição, narrado anteriormente, será consolidado após dois acontecimentos fundamentais: um no campo econômico, a Revolução Industrial (na segunda metade do século XVIII, na Inglaterra), e outro no campo político a Revolução Francesa (na segunda metade do século XVIII, na França). Ambos acontecimentos são frutos dos movimentos dos rios históricos que deságuam no mar da história, aparecendo em bolhas revolucionárias que mudariam a face do mundo.

As revoluções desse período vão desencadear uma série de transformações na organização social política e econômica da Europa como um todo. Daí a importância de compreender os condicionantes históricos, bem como as mudanças ocorridas a partir do momento

em que as mesmas vão ocorrer. A Revolução Industrial, como foi apontado acima, ocorreu primeiramente na Inglaterra, desencadeando várias mudanças no âmbito da atividade econômica; então, há modificações significativas na indústria, agricultura, transportes, bancos, enfim, em vários segmentos que compõem o corpo social. Todas essas mudanças, ocasionadas por eventos históricos em movimento, vão caminhar a passos largos para a consolidação do capitalismo, que agora começa a efetivamente desenhar no seu rosto um sorriso cínico e uniformizador de outras formas de ser e estar na existência, por firmar-se como modo de produção dominante.

O que vai acontecer é que agora passam a existir “duas classes básicas; a burguesia, detentora dos meios de produção e concentrando grande quantidade de dinheiro; e o proletariado, que, desprovido dos meios de produção vende a sua força de trabalho para subsistir”. (PEREIRA; GIOIA, 2004, p. 257) Estão configuradas e definidas as duas classes antagônicas que dão sustentação ao sistema capitalista, aqueles sujeitos saídos dos feudos, como foi visto na fase de transição, agora podem ser absorvidos pela indústria, que obviamente não tem lugar para todo mundo.

O que acontece com a Revolução Industrial é uma efetiva transformação no processo de trabalho, ou seja, a nova fase do processo produtivo demarca a mudança do processo de manufatura para o sistema fabril de produção. O sistema de manufatura implica na reunião de um número significativo de trabalhadores sob um mesmo teto, sendo empregados de um proprietário dos meios de produção, executando um trabalho coordenado. Aqui, o trabalhador não é mais dono dos instrumentos de produção nem da matéria-prima não ficando, por isso, com a produção do seu trabalho. Nessa forma de produção, embora o trabalho fosse parcelado, o que de certa forma dispensava a utilização de um trabalhador com muita qualificação, ainda predominava a existência do trabalhador realizando as tarefas, ou seja, dependia da destreza e da habilidade do homem o resultado do trabalho, o que exigia uma razoável qualificação. Assim, com a necessária

presença do homem no setor produtivo, havia um impedimento da drástica redução do valor da força de trabalho, sendo, portanto, diminuído o lucro do capitalista.

Já o sistema fabril, como aponta Hobsbawm (2006), traduz-se em um sistema mecanizado que produz em quantidade muito grande e a um custo rapidamente decrescente, chegando a ponto de transcender a demanda existente por criar seu próprio mercado. É através da revolução industrial que se vê, pela primeira vez, o homem expropriado do setor produtivo, sendo substituído pela máquina. É óbvio, como aponta a leitura marxista, que a máquina, ou melhor, o processo de industrialização é fruto das relações históricas entre os homens históricos, não sendo, portanto, a máquina uma coisa com vida própria. O que se quer com essa reflexão é demarcar que a máquina não é um ser inanimado, com vida própria, mas, sim, criada pelo homem-histórico em um dado instante-histórico. Desta forma, a Revolução Industrial aumenta os ganhos do capitalista por possibilitar aumentar a produção independente da capacidade física do trabalhador.

Assim,

A Revolução Industrial fez: a especialização do trabalho, reduzindo-o a um conjunto de tarefas, em substituição ao braço do operário, com a ferramenta. Com a introdução da máquina (inicialmente da máquina a vapor), operou-se uma revolução no processo de trabalho, que se viu liberado das limitações impostas pela capacidade física do operário. A máquina possibilitou a substituição da força motriz humana por outras (ar, água, vapor, etc.). Agora é a máquina, e não o trabalhador com a ferramenta, que fabrica o produto, e o trabalho do operário limita-se ao de vigiar a máquina. Agora o capitalismo pode se desenvolver plenamente. Há um grande aumento da produção, e o sistema fabril (produção mecanizada) derruba pela concorrência, as outras formas de produção (artesanal, doméstica e manufatura), uma vez que pode produzir bens com muito mais rapidez e a um preço muito baixo. (PEREIRA ; GIOIA, 2004, p. 176)

O que se escuta com a fala acima é que agora estão dadas as condições históricas efetivas sob o ponto de vista econômico para o surgimento do capitalismo. Ocorre que, com esse processo de mecanização do trabalho e da produção, o que se assiste é a limitação do função do

trabalhador, que tem com a máquina a perda do controle do ritmo do seu próprio trabalho. Isso ocorre porque agora ele tem que seguir o ritmo da máquina, bem como da qualidade do produto. Há, portanto, uma nova preocupação para o trabalhador, agora ele tem que seguir dois tempos externos distintos do seu: um da máquina, e um do relógio. O tempo-espaço do trabalhador, que se abria como leque de possibilidades solidárias, agora passa a se traduzir no tempo lucro, do famigerado capital. Segundo Pereira e Gioia (2004), há nessa produção a desqualificação do trabalho que vai, por sua vez, permitir que seja introduzido no setor produtivo a mão de obra não qualificada, da mulher e da criança. Como nesse processo o lucro é o fundante, é possível e desejável que a introdução desse tipo de mão de obra seja inserida no setor produtivo sem que o mesmo passe por um período de aprendizagem.

Com a palavra, Hobsbawm (2006):

Em primeiro lugar *todo* operário tinha que aprender a trabalhar de uma maneira adequada à indústria, ou seja, num ritmo regular de trabalho diário ininterrupto o que é inteiramente diferente dos altos e baixos provocados pelas diferentes estações no trabalho agrícola ou da intermitência autocontrolada do artesão independente. A mão-de-obra tinha também que responder aos incentivos monetários. Os empregadores britânicos daquela época, como os sul-africanos de hoje em dia, constantemente reclamavam da “preguiça” do operário ou de sua tendência para trabalhar até que tivesse ganho um salário tradicional de substância semanal, e então parar. A resposta foi encontrada numa draconiana disciplina da mão-de-obra (multas, um código de “senhor e escravo” que mobiliza as leis em favor do empregador etc.), mas acima de tudo na prática, sempre que possível, de se pagar tão pouco ao operário que ele tivesse que trabalhar incansavelmente durante toda a semana para obter uma renda mínima (cf. capítulo 10-III). Nas fábricas onde a disciplina do operariado era mais urgente, descobriu-se que era mais conveniente empregar as dóceis (e mais baratas) mulheres e crianças: de todos os trabalhadores no engenho de algodão ingleses em 1834-47, cerca de ¼ eram homens adultos, mais da metade era de mulheres e meninas, e o restante de rapazes abaixo de 18 anos. Outra maneira comum de assegurar a disciplina da mão-de-obra, que refletia o processo fragmentário e em pequena escala da industrialização nesta fase inicial, era o subcontrato ou a prática de fazer dos trabalhadores qualificados os verdadeiros empregados de auxiliares sem experiência. (HOBSBAWM, 2006, p. 79)

É óbvio, como aponta o autor, que esse movimento é de fato uma estratégia no sentido de banalizar a força de trabalho desvalorizando-a, com o intuito de prover o aumento do lucro por parte do capitalista. Um outro artifício utilizado durante o período da Revolução Industrial foi o desumano aumento da jornada de trabalho. Os trabalhadores eram submetidos a um regime de trabalho além das suas condições de seres humanos. Essa submissão acontecia devido à crescente substituição do homem pela máquina, isto é, na medida em que o homem era expropriado do setor produtivo, os postos de trabalho eram cada vez mais escassos, tendo, portanto, o trabalhador que servir a esse novo sistema para não morrer de inanição.

Nesse primeiro momento da Revolução Industrial, a cena que se assiste do teatro macabro do capital é a máquina tomando o lugar do trabalhador, com a conseqüente diminuição da qualificação da mão de obra, o que aumentava a superpopulação de desempregado tão necessária para o regime do capital. No entanto, o que se assistia era a produção da máquina no sistema de manufatura, ou melhor, para o fabrico das mesmas ainda era necessário o trabalho humano. Esse trabalhador era extremamente qualificado o que tornava o custo final da máquina ainda mais alto, havendo desdobramentos na cadeia produtiva como um todo, que aumentavam o custo diminuindo o lucro do capital. Já no segundo passo da Revolução Industrial, ocorre um processo ainda mais perverso, a produção da máquina por meio de outras máquinas, o que aponta na direção de uma diminuição efetiva da participação do homem no setor produtivo. Todo esse movimento tem como conseqüência o capital industrial se sobrepondo ao capital comercial, o primeiro implica em uma produção própria de mercado, não depende mais do segundo.

O que se enxerga com o aumento da lente-quântica até aqui utilizada, é que é nesse momento o capitalismo ordena como criar a sua própria demanda, ou melhor, ele dita quais serão as demandas e não trabalha em prol das existentes, ditando o que será ou não consumido. Dá-se início a um efetivo processo de falseamento da realidade, que passa a ser constituída a partir dos

anseios do capital e não mais das reais necessidades do Ser. Olhando de forma ampliada, o carrossel da história em um movimento de ir e vir entre passado e o presente, o que se constata é que não há mais preocupação ontológica ou mesmo epistemológica, o que existe, de fato, é a preocupação *lucro-lógica fundante*. Isso justifica que tudo deve virar alimento para a devoração canibal do capital camaleônico, que em momentos como na Ditadura Militar brasileira, usa da força para calar a voz daqueles que serão expropriados do direito de ter acesso aos bens de consumo produzidos social e coletivamente pelos seres humanos-históricos.

Esse processo histórico acaba por promover uma série de desdobramentos nas sociedades como um todo. Como apontam Pereira e Gioia (2004), o próprio campo, que teve um papel fundamental na constituição da indústria moderna, foi influenciado por esta, isto é, a indústria passa a criar novos produtos agrícolas, fornecendo ferramentas e energia para a agricultura. Acontece que o capitalismo estende seus tentáculos ao campo, vindo a desenvolver uma agricultura de mercado, modificando a antiga organização da agricultura de subsistência do sistema feudal. Assim, é com essa preocupação de tornar a terra um bem de produção cada vez mais produtivo, que desse cada vez mais lucros, que se dá o golpe final na organização agrícola do feudo.

Uma atividade econômica que vai passar por grandes mudanças, segundo Pereira e Gioia (2004), é a dos transportes e das comunicações. Há, no desenvolvimento da Revolução Industrial, a imensa necessidade de ampliar os mercados. Essa necessidade vai exigir mecanismos que possam vir a possibilitar o aumento das trocas entre cidade e campo, bem como o escoamento da grande quantidade de bens produzidos, para diversas partes dos países, que aumentavam na medida em que a industrialização se aperfeiçoava. É nesse tempo-instante em devir, que surgem a construção de estradas de ferro e de rodagem, e ainda a abertura de canais que vão facilitar o desenvolvimento da navegação a vapor. Com a criação desses mecanismos, há

uma significativa ampliação do mercado interno, que tornou também acessível o mercado mundial.

O mundo com esse estalar de dedos do capital começa a ficar pequeno, a lógica de progresso abria os braços sobre o planeta como u'a mãe, que em seu leito de morte abraça o filho. O desespero não era como a dor da mãe, mas, sim, pela urgência do mundo vir a transformar-se em uma imensa feira do capital em curso. “A estrada de ferro, arrastando sua enorme serpente emplumada de fumaça, à velocidade de vento, através de países e continentes, com suas obras de engenharia, estações e pontes formando um conjunto de construções que fazia as pirâmides do Egito e os aquedutos romanos e até mesmo a Grande Muralha da China empalidecerem de provincianismo, era o próprio símbolo do triunfo do homem pela tecnologia”. (HOBSBAWM, 2006, p. 72) Obviamente, esse processo precisava ser complementado, era urgente também haver um grande “progresso” na área das comunicações, para facilitar o acesso a informações sobre o preço de mercadorias e ações, ou mesmo a respeito de qualquer acontecimento que estivesse relacionado ao mercado em desenvolvimento.

Segundo Pereira e Gioia (2004), um outro aspecto da atividade econômica que vai ser fortemente influenciado pelas transformações causadas pelo processo de industrialização é a própria disposição espacial das indústrias. Em diálogo com os autores, o que se escuta é que há uma peculiaridade nesse novo momento em relação à localização das indústrias, ou seja, enquanto a indústria artesanal povoava todo o país, a indústria moderna e mecanizada buscava se concentrar em certas regiões que permitissem o fácil acesso à matéria-prima, bem como a fontes de energia que facilitaria o seu pleno desenvolvimento.

É, portanto, no século XVIII que se presencia o surgimento da indústria mecanizada, com todas as suas mazelas para a sociedade como um todo. Sob a égide da ordem e do progresso, confeccionava-se um outro modelo de sociedade, um modelo pautado no consumo e lucro, sem

limite e a qualquer custo; milhões de grupos humanos passam a ser atingidos por esse projeto de civilização, que demarca e instaura seu território, desterritorializando outros territórios. Há, nesse tempo-instante, um efetivo epistemicídio, pois nenhum conhecimento que possa vir a se traduzir em contraponto ao projeto de civilização em curso deve permanecer intacto; ele tem que ser, no máximo, revestido de possibilidade de virar mais uma mercadoria. O fruto desse movimento é o aumento rápido da população, o crescimento das cidades, grande avanço da produção, desenvolvimento de novos meios de transportes e de comunicação, surgimento de uma massa de assalariados, acúmulo excessivo de capital e, como reflexo de tudo isso, devido à grande concentração de renda, uma grande miséria, ou melhor, grande massa de pessoas expropriadas do processo produtivo. A miséria que se alastrava, dava-se tanto pela expropriação da grande massa do setor produtivo quanto pela desagregação social de grupos humanos, que possuíam outras formas de organização social.

Como forma de manter o controle, havia um forte combate aos grupos que buscavam se organizar para combater essa desumana estrutura. Assim, eram proibidos sindicatos, direito às greves, ficando os operários à mercê do patronato que submetiam os trabalhadores a péssimas condições de trabalho, baixos salários e a conseqüente péssima condição de vida. O pacote trabalhista – do capitalista para o trabalhador – traduzia-se em muitas por problemas de atraso, desatenção, defeitos nas mercadorias e, etc., bem como ameaças de desemprego, empregos temporários, ausência de proteção à saúde. Tudo isso desencadeava uma série de problemas para o trabalhador que via a riqueza de suas vidas ser roubada no dia a dia, com a diminuição da sua expectativa de vida. Desse modo, muitas almas foram comercializadas nos cortiços dos famigerados homens do capital, que dragavam não só a força de trabalho do cidadão, do trabalhador, mas a sua própria vida.

É nessa configuração que se vê o surgimento da Revolução Industrial que vai se dá no âmbito econômico. Na verdade, ela dá a base material para uma outra bolha revolucionária desse período, a Revolução Francesa. Na Revolução Industrial, assiste-se ao desenvolvimento técnico a serviço do capital, estruturando as diversas formas de ser e estar-no-mundo. Imprime-se um outro ritmo às temporalidades espaciais próprias, fomentando mudanças significativas nas dinâmicas de vidas até então existentes.

Um outro acontecimento igualmente importante nesse período, que contribui para a mudança da face do planeta, foi a Revolução Francesa. Essa, por sua vez, dá as diretrizes para a nova configuração política, tão importante para a manutenção da modificação dos meios e modos de produção promovidos pela Revolução Industrial. Segundo Hobsbawm (2006), fatores indicam que a Revolução Francesa pode não ter sido um fenômeno único; no entanto, não se pode deixar de reconhecer que foi fundamental para os desdobramentos políticos da época. O primeiro fator, segundo o autor, é que a Revolução vai ocorrer no país mais populoso e poderoso Estado da Europa, com exceção da Rússia. Em 1789, a população francesa era tamanha que em cada cinco europeus um era francês; o segundo diz respeito ao fato de que ela foi diferente de todas as revoluções precedentes, pois caracteriza-se como uma efetiva revolução social de massa, sendo incontestavelmente mais radical do que qualquer outra revolução. Em terceiro lugar, a Revolução Francesa foi a única ecumênica, entre todas as revoluções contemporâneas, o que a caracterizou como tal foi o fato de que os exércitos franceses partiram para revolucionar o mundo, tendo, no entanto, como aponta o autor, o seu ideário desencadeado esse inevitável acontecimento mundial que se alastra pelo mundo.

Com a Revolução Francesa, o que vai ocorrer é a transferência do poder das mãos da nobreza para as mãos da burguesia. Antes da revolução, em alguns países da Europa já se assistia à burguesia desempenhando um importante papel econômico, por fornecer os recursos

financeiros que davam sustentação às monarquias absolutas. No entanto, ainda não possuía o poder político, ou melhor, ainda não detinha a força necessária para promover as mudanças políticas que lhe garantiriam se instituir como classe majoritária. Segundo Pereira e Gioia (2004), a ordem feudal insistia em perdurar com interesses bastante diversos daqueles da burguesia, que via seu descontentamento crescente tanto de ordem econômica quanto político-ideológica. Era imprescindível fomentar mudanças para que a ascensão burguesa se efetivasse completamente.

Dialogando com Pereira e Gioia (2004), ouve-se que a discordância da burguesia com o antigo regime, sob o ponto de vista econômico, traduzia-se em uma visão contrária ao mercantilismo, que implementou restrições à importação, à instituição de tarifas protetoras para favorecer as indústrias do próprio país, bem como o monopólio do comércio com as colônias, restrições quanto ao que fabricar, quanto ao material utilizado e quanto ao tipo de ferramenta a ser empregado, taxas para comercialização externa dos produtos e para o trânsito interno dos mesmos. É evidente que, como a burguesia necessitava ampliar seus lucros, todas essas medidas vinham na direção contrária a esse propósito. Assim, era imprescindível lutar contra o velho regime e instaurar outra ordem. A burguesia passa, a partir de então, a lutar contra o mercantilismo, com o intuito de estabelecer uma economia *laissez-faire*, *laissez-passer*, concepção que se baseia em um funcionamento da economia de acordo com as leis naturais, ou seja, o mercado é que deve regular as relações comerciais sem intervenção do Estado.

O que se vê como configuração que justificou a Revolução Francesa é que:

No plano político a situação da burguesia não acompanhava sua ascensão econômica; por mais rica que fosse, não gozava de privilégios políticos próprios à aristocracia. Essa demanda, por sua vez, também desejava estender seu poder dentro do Estado absolutista. [...] Ainda no plano político, havia problemas entre a burguesia e a monarquia, já que esta não conseguia atender a burguesia que exigia reformas em direção à liberdade de comércio e produção. (PEREIRA; GIOIA, 2004, p. 271)

Dessa maneira, segundo Pereira e Gioia (2004), sob o ponto de vista político-ideológico, a burguesia se colocava contra o absolutismo, que, contraditoriamente, embora fosse mantida por ela, atendia os interesses da nobreza. O interesse da burguesia era que se instituísse um governo liberal de base burguesa, ou melhor, um governo que atendesse plenamente os interesses de classe defendido por ela. A burguesia tinha a clareza que não bastava estar no poder, era fundamental ser o próprio poder, para implementar seu perverso receituário para o globo como um todo. Esse fenômeno e essa clareza da necessidade de se expandir enquanto lógica civilizatória, que muda e instaura a cultura do lucro, perdura de uma forma inteiramente desumana, na contemporaneidade. Ela toma forma tanto no sistema econômico neoliberal quanto no modelo representativo dos Estados Unidos da América, que querem fazer que todos no mundo engulam a seco o seu projeto mundializador de nação.

É com essa compreensão que, através de uma série de revoluções liberais, assim como por meio da Revolução Industrial, a burguesia toma o poder político e econômico assegurando o seu papel de classe majoritária. No entanto, tal revolução que de início parecia instaurar uma ordem de fato nova e justa, através do discurso da *liberdade, igualdade e fraternidade*, demonstra-se inteiramente reacionária logo após a queda do regime antigo. Era preciso conter a massa para impedir de imediato a sua própria superação. Assim, os desdobramentos dessas duas revoluções são: grande concentração de riqueza, tornando os ricos cada vez mais ricos e os pobres, cada vez mais pobres, vivendo em condições precárias de vida, abrigando-se em moradias superlotadas, escuras, insalubres com jornadas de trabalho de até 16 horas diárias. Esse foi o quadro que a burguesia pintou através das duas revoluções desse tempo-instante histórico; e

caminhava a passos largos para aumentar sua riqueza e destruir a poesia de viver de muitos homens, mulheres e crianças da época.

É evidente que com um camuflado massacre dessa natureza não demoraria muito para que houvesse uma tomada de posição no sentido de se contrapor àquela ordem de destruição do ser humano. Segundo Pereira e Gioia (2004), começaram a borbulhar diferentes formas de manifestações por parte dos trabalhadores contra aquelas condições de vida. São desencadeadas ações de destruição de máquinas, petições por melhores condições de vida e de salários, lutas pelo direito de voto para a escolha de legisladores, organização de trabalhadores e formação de sindicatos que começavam a luta pelo interesse da classe trabalhadora. Estavam, portanto, instauradas as duas classes antagônicas e complementares do sistema capitalista, ou melhor, o que se via nesse momento era o surgimento da luta de classes: burguesia contra proletariado.

Agora, o proletariado representava a força revolucionária, enquanto a burguesia representava as forças de conservação. Como resultado desse momento histórico em movimento, surge, enquanto formulação teórica, o socialismo que pregava a superação do regime capitalista, buscando beneficiar a maioria da população, os mais pobres, os proletários. Obviamente, esses movimentos foram barrados à força e de forma perversa; e quando não desta forma, com pequenas concessões para a classe trabalhadora.

É através do ideário das duas revoluções, a industrial e a francesa, que se assiste ao surgimento do modelo de sociedade que ganharia o mundo e configuraria o imaginário de muitos homens do planeta. O discurso de *liberdade, igualdade e fraternidade* seduzia muitos e dava a sensação de que todos poderiam vir a constituir-se em um burguês, dependia somente do seu esforço e trabalho. Vestia-se, dessa forma, a camisa com o emblema do capitalismo nos corações e mentes dos seres humanos, que agora acreditavam ser capazes de chegar ao topo social, o que não poderia ser realizado no regime feudal. Todas as outras localidades da terra, de uma forma ou

de outra, seriam afetadas por essa nova ordem social, que abrigava em seu seio todo tipo de expropriação e desumanização do homem, que, de fato, agora era o canibal de si mesmo. Imperava o racionalismo afinado com o discurso da liberdade, do individualismo, da igualdade. Tudo devia ser extremamente concebido de forma racional; a racionalidade deveria imperar no setor produtivo para garantir cada vez mais produtividade – a vida era secundária, o lucro prevalecia sobre ela.

Feita a reflexão, acima, a respeito da consolidação do capitalismo e das duas revoluções que foram fundamentais para a sua consolidação, estar-se-á ampliando a análise de como a ciência e a técnica estiveram presentes nesse momento, dando, muitas vezes, fundamentos para tais acontecimentos. Dessa maneira, é importante ter clareza da necessidade de continuar o percurso aqui trilhado, seguindo, quiçá, o exemplo da força do rio São Francisco, que teima em continuar re-existindo a caminho do mar.

CONSOLIDAÇÃO DA CIÊNCIA COMO MERCADORIA

“Os problemas da ciência”, comentava Goethe, “são com grande frequência problemas de carreira. Uma única descoberta pode tornar um homem famoso e lançar o princípio de sua fortuna como cidadão... Todo fenômeno observado pela primeira vez é uma descoberta, e toda descoberta é uma propriedade. Mexa-se na propriedade de um homem e logo suas paixões vêm à tona.”

Diálogos com Eckermann, 21 de dezembro de 1823

A reflexão acima demonstra que há, nos séculos XVIII e XIX, a consolidação do sistema capitalista através das duas grandes revoluções do século XVIII. Mas como a ciência contribui para a efetiva configuração desse novo tempo instante-tempo histórico, é uma questão essencial para a reflexão aqui em curso. É óbvio que pela própria narrativa histórica tanto do período de transição quanto no período das revoluções fica explicitado que a ciência não fora o único motor desse processo; no entanto, não se pode desconsiderar a sua importância como mais uma bolha transformadora das velhas formas de viver.

A questão a ser levantada: é como fica a ciência na configuração desse novo sistema? Como se articula produção e ciência? Em reflexão dialógica com Pereira e Gioia (2004), o que se observa é que nos períodos anteriores à Revolução Industrial não havia ligação direta entre a ciência e as atividades produtivas. Ocorriam alguns usos práticos na área da navegação, que tinha uma ligação mais direta com o comércio do que com a produção. Nesse contexto, a própria ciência não era necessária ao desenvolvimento técnico, as questões científicas eram muito mais especulativas do que práticas, ou seja, os questionamentos da ciência não visavam desenvolver uma técnica que seria aplicada no setor produtivo. No entanto, na medida que o capitalismo

começa a se desenvolver aumenta a inter-relação entre a ciência e a produção, com uma contribuindo para o desenvolvimento da outra. O que vai ocorrer é que a constituição da ciência moderna conduz a ciência na direção de assumir a promoção de ações que visam a atender as necessidades práticas da sociedade capitalista em curso. Esse movimento está intimamente ligado ao fato de que a passagem para uma concepção de ciência firme e coerente, libertada dos dogmas da religião, é impelida pela experimentação e experiência articulada com a produção.

“As ciências refletiam na sua marcha a revolução dupla, em parte porque lhes abriu novas e específicas exigências, em parte porque lhes abriu novas possibilidades e confrontou-as com novos problemas de pensamento”. (HOBBSAWM, 2006, p. 383) Assim, a ciência passa a ter que atender as demandas do setor produtivo que, ao mesmo tempo, por entender a possibilidade de aumento na produtividade, começa a financiar seu desenvolvimento. Cria-se, portanto, a fórmula que instaura a relação de interdependência entre essas duas esferas da sociedade.

Segundo Hobsbawm (2006), o primeiro movimento da articulação da ciência tanto com as idéias revolucionárias da época quanto com a produção se dá na Revolução Francesa. Ocorre que, segundo o autor, a Revolução Francesa mobilizou o geômetra e engenheiro Lazare Carnot à frente do esforço de guerra jacobino e o matemático e físico Monge, ministro da Marinha em 1792-3, bem como uma equipe de químicos à frente da produção bélica. Anteriormente, é ressaltado pelo autor, que o químico Lavoisier ficara encarregado de preparar uma estimativa de renda nacional para a França. Uma outra forma de articulação entre a ciência e os acontecimentos da época que demarcam sua interdependência com o desenvolvimento produtivo, segundo Hobsbawm (2006), é o surpreendente estímulo dado à educação científica e técnica e ao apoio dado à investigação científica nesse período. Obviamente, todo incentivo está relacionado às necessidades do contexto histórico daquele tempo-instante, era imprescindível que houvesse uma

política de promoção do desenvolvimento científico e técnico para proporcionar a resolução das novas problemáticas colocadas pelo que Hobsbawm chama de revolução dupla. Era inevitável que a ciência sofresse influência desse movimento histórico, sendo, ela mesma, de extrema importância para a consolidação do mesmo.

O que se escuta com Hobsbawm é:

A Revolução Francesa transformou a educação técnica e científica de seu país, principalmente devido à criação da *Escola Politécnica* – que pretendia ser uma escola para técnicos de todas as especialidades – e do primeiro esboço da *Escola Normal Superior* (1794), que seria firmemente estabelecida como parte de uma reforma geral da educação secundária e superior por Napoleão. Também fez nascer a definhante Academia real (1795) e criou, no Museu Nacional de História Natural (1794), o primeiro centro genuíno de pesquisa fora das ciências físicas. A supremacia mundial da ciência francesa durante a maior parte de nosso período se deveu quase certamente a estas importantes fundações, notadamente à *Politécnica*, um turbulento centro do jacobinismo e liberalismo que atravessou todo período pós-napoleônico, e um incomparável criador de grandes matemáticos e físicos. (HOBSBAWM, 2006, p. 385)

O que se observa com a fala do autor, é que havia a clareza que sem o desenvolvimento científico e tecnológico não estaria garantida a expansão do setor produtivo que avançava na medida que o conhecimento passava a ser assimilado pela burguesia. É evidente que esse processo não ocorre linearmente, ele vai aos poucos se efetivando a partir de diversos acontecimentos históricos que condicionam o efetivo enlace entre conhecimento e produção. Dialogando com Hobsbawm (2006), o que se escuta é que, de todas as ciências, a que mais esteve atrelada à prática industrial foi a química, mais especificamente na criação de fórmulas para tingimento e branqueamento da industrial têxtil. Ainda segundo o autor, esse fato está atrelado à própria criação dessa ciência, que teve no quadro de seus criadores, não somente homens práticos, ligados a homens práticos, por exemplo, Dalton na *Sociedade Filosófica e Literária de Manchester* e Priestley na *Sociedade Lunar de Birmingham*, mas também, algumas vezes, homens revolucionários e políticos, embora moderados.

A química, segundo Hobsbawm (2006), foi uma ciência proeminentemente francesa, tendo como seu fundador Lavoisier (1743-94), que publica seu fundamental *Tratado Elementar de Química*, no ano da Revolução Francesa. Todo o avanço químico e mais especificamente a organização de pesquisa química em outros países, mesmo os que posteriormente viriam a ser a centros de excelência na área como a Alemanha, seriam influenciados pela criação francesa. “No século XIX, a química viria a ser uma das mais vigorosas de todas as ciências, e conseqüentemente foi uma ciência que atraiu, como acontece com todo assunto dinâmico, uma massa de homens capazes”. (HOBSBAWM 2006, p. 389) Hobsbawm ainda evidencia que no século XVIII, quando a ciência não havia sido separada na academia em ciência pura, considerada superior, e ciência aplicada, vista como inferior, é na química que ocorre os mais surpreendentes avanços na década de 1780, que era tradicionalmente muito ligada à prática de laboratório e às necessidades da industrial.

Assim como as necessidades produtivas levaram a um crescente interesse pela química, outras foram também sendo desenvolvidas, como a geologia, a partir das necessidades avindas da construção de canais e de estradas de ferro. No final do século XIX, conhecimentos científicos eram desenvolvidos para criar novas indústrias, e, finalmente, no século XX, encontra-se o pleno desenvolvimento da indústria científica. Ciência e produção expressam cada vez mais claramente a inter-relação, a influência mútua que as une. (PEREIRA; GIOIA, 2004, p. 292)

Como pode ser observado, não é por acaso que a química tenha obtido esse avanço, é evidente que a articulação com a industrial lhe possibilitaria visibilidade e recursos necessários para o seu desenvolvimento. Certamente, o capital abraçaria essa área do saber sorridentemente, pois via nos olhos da química o reflexo de si mesmo, ou seja, via os cifrões que poderiam ser lucrados a partir dos investimentos dispensados nessa área. Esse processo da ciência contribui para o setor produtivo, bem como para a nova a configuração da lógica de sociedade burguesa, é gerado e gera uma outra configuração no pensamento da época. Assim, Hobsbawm(2006)

evidencia que a grande enciclopédia de Diderot e D'Alembert não se tratava somente de um compêndio do pensamento político e socialmente progressista. Era, antes de tudo, representante do progresso científico e tecnológico, pois, de fato, o iluminismo com sua convicção no progresso do conhecimento humano, pautado na racionalidade, na riqueza, com o homem controlando a natureza, é uma derivação primordial do claro progresso da produção do comércio e da racionalidade econômica e científica. Na verdade, há uma ligação dialética entre o pensamento iluminista e o pensamento produtivo da época, ou seja, na medida que a revolução dupla se consolidava, com ênfase na configuração industrial e burguesa, o pensamento iluminista se afirmava e, afinal, com a consolidação deste, o mesmo acontecia com a lógica de sociedade em curso.

É ainda nesse contexto que, segundo Hobsbawm (2006), surgem as teorias da raça. Há uma ampla discussão no século XVIII, a respeito da existência de diferentes raças, melhor dizendo, cores. Segundo o autor, a fronteira entre os dois grupos monogenistas e poligenistas não era simples de ser delimitada. O primeiro grupo abrigava os defensores da evolução e da igualdade humana, juntamente com aqueles que viam que sob este aspecto não havia discordância entre a ciência e a Escritura. Já no segundo grupo, não havia simplesmente homens da ciência de boa fé, mas também sujeitos que se utilizavam das teorias poligenistas para justificar os discursos e práticas racistas e escravistas, sendo estes senhores, segundo Hobsbawm, provenientes do sul dos Estados Unidos.

Através da ampliação da lente quântico-histórica, o que se observa é que as teorias poligenistas davam de certa forma a base para a sustentação da cultura escravocrata, que considerava os povos negros e os povos ameríndios como subraça, daí a justificativa para dominá-los e escravizá-los. Por outro lado, as teorias monogenistas partiam de um modelo de igualdade pautado na lógica da igualdade na igualdade, ou seja, havia a existência de uma única

raça, portanto, era possível hierarquizar o desenvolvimento de cada povo. A lógica poligenista parte do princípio de hierarquização e verticalização das raças sendo, como aponta a autora Maria Helena Patto (1996), apoiada tanto pela nobreza déspota quanto pelos próprios pensadores revolucionários. Essa abordagem racista e preconceituosa legitima-se por atingir o patamar de conhecimentos neutros. Ocorre que, o que lhe confere valor de verdade é o seu aspecto científico, ou melhor, é a ciência experimental e positiva que vai legitimar o discurso em curso. A análise ampliada do discurso monogenista, que vê igualdade entre as raças, demonstra que esse tipo de abordagem, à primeira vista, é humanamente mais coerente; no entanto, ao tomar a igualdade na igualdade, acaba por legitimar um projeto uniformizador que acredita que se deva levar para todas as partes do mundo a mesma forma de organização social: a crença no mesmo Deus, a mesma estrutura econômica, a mesma organização social, enfim, não se consegue admitir outras formas de viver e dizer amém. Nas duas concepções, não se vê que a diferença é o fundante da nossa igualdade enquanto seres humanos e que todo projeto uniformizador tende a destruir aquilo que pode vir a nos unir, de fato, que é a solidariedade na diferença que se constrói na convivência solidária entre os diferentes. Falta a compreensão, nessas abordagens, como aponta Serpa, de que somos iguais porque somos diferentes.

Fica evidente que as duas concepções têm o crivo e a marca da ciência moderna, e que ambas caminham na direção da legitimação do conhecimento científico como neutro. Acontece que a ciência agora é a grande narrativa que autoriza e desautoriza uma série de preconceitos e atrocidades através do modelo experimental e racional, todo esse processo está atrelado ao projeto da modernidade que tem como base o desenvolvimento do capitalismo em curso nesse período. Assim, o que se assiste é a ciência cada vez mais atrelada à lógica de racionalidade extremamente beneficente ao projeto mundializador andante da época. Fica evidente, portanto, que a ciência atrela-se não somente no que diz respeito ao aspecto produtivo da sociedade

capitalista, mas, também, ao ideário que vai legitimar toda uma configuração preconceituosa de dominação. O discurso de que todas as oportunidades estão dadas e que o sol nasce para todos, pois somos todos iguais e que, portanto, quem não consegue um lugar ao sol é por mera incompetência, é um grande exemplo disso.

Ocorre que,

Em relação à produção de conhecimento científico, o século XVIII, na França, toma rumos diferentes daqueles empreendidos no século anterior. O século XVII caracterizou-se pela construção de sistemas filosóficos baseados na idéia de que só se chegaria ao saber se se chegasse a certezas das quais novos conhecimentos pudessem ser dedutivamente derivados. Já no século XVIII renuncia-se a esse procedimento, com base em Newton que propunha a *análise* em vez de dedução como procedimento para obtenção de conhecimento. Assim a experiência, a observação e o pensamento deveriam buscar a ordem das coisas nos próprios fatos e não mais nos conceitos. A análise possibilitaria a identificação daquilo que é comum e permanente entre os particulares, conduzindo a princípios gerais. Cabe à razão, partindo de fatos – recolhidos pela observação –, relacioná-los identificando sua dependência. (RUBANO; MOROZ, 2004, p. 331)

A fala acima esta intimamente ligada à concepção de ciência das teorias evolucionistas. Dialogando com Patto (1996), o que se escuta é que as teorias racistas encontram na teoria evolucionista elementos para sua justificação e, por isso, afirmação. A forma como isso vai se efetivar está na maneira como se transplanta a mesma análise de evolução para a sociedade, ou seja, a análise evolucionista feita pelos racionais senhores da nobreza e da burguesia, falam de um darwinismo social que por sua vez, viria a justificar a hierarquia social. Isso explicaria o fato de que em um mundo considerado igualitário os mais aptos seriam os vencedores, efetivando o processo de seleção natural na sociedade, assim como na natureza. “Charles Darwin deduziu o mecanismo da ‘seleção natural’ por analogia com o modelo da competição capitalista, que tomou de Malthus (a ‘luta pela existência’). A voga de teorias catastróficas em geologia (1790-1830) também pôde dever-se em parte à familiaridade daquela geração com as violentas convulsões da sociedade”. (HOBSBAWM, 2006, p. 404)

Com análises desta natureza, a ciência age como uma flecha na direção do alvo do seu alvo, que no caso é a consolidação da estrutura social em curso. Como pode ser observado, através da lente histórico-quântica, aqui utilizada, tal consolidação tanto em nível das idéias quanto em nível da própria estrutura tem, de fato, na ciência, uma grande aliada. Segundo Hobsbawm (2006), as novas demandas da produção levaram homens como Sadi Carnot, 1824, confeccionar as duas leis da termodinâmica. Uma outra evidência dessa articulação direta coma produção é o grande avanço da geologia e da paleontologia, que se deve em grande parte ao zelo dos engenheiros e construtores industriais retalhavam a terra, bem como a grande importância da mineração. Segundo o autor, não é por acaso que “a Grã-Bretanha se transformou no país geológico por excelência, instituindo um órgão nacional para a pesquisa Geológica em 1836”. (HOBSBAWM, 2006, p. 401) O que ocorre nesse período, é que a análise dos recursos minerais vai possibilitar aos químicos o conhecimento de inúmeros compostos inorgânicos para o seu estudo.

Os químicos têm suas pesquisas estimuladas através da mineração, cerâmica, metalurgia, artes têxteis, e das novas indústrias de iluminação a gás, da agricultura e da necessária produção de produtos químicos. Assim, Hobsbawm evidencia que, a articulação da ciência com a lógica em curso, pode ser confirmada ainda, através do entusiasmo da sólida burguesia radical britânica e da aristocracia *whig*, não somente em relação à abordagem da pesquisa aplicada; tal entusiasmo também estava ligado aos ousados avanços no campo do conhecimento como um todo. É evidente que esse entusiasmo procedia do fato de que se poderia tirar proveito da produção do conhecimento para a ampliação dos lucros e da conseqüente afirmação da nova ordem mundial.

É com esse espírito de colaboração entre a ciência e a lógica da sociedade em curso que, segundo Pereira e Gioia (2004), tem início a aparição, no século XVIII, primeiramente na

Inglaterra, as sociedades científicas que tinham o intuito de incentivar o desenvolvimento da ciência. Segundo os autores, um exemplo de sociedades científicas é a sociedade Lunar que foi fundada em 1780. Surgiram, posteriormente, outras, com uma configuração local, que objetivavam a defesa da ciência, bem como a discussão de grandes controvérsias científicas da época. Dentre essas sociedades criadas com tal intenção, encontra-se a Deustcher Naturforscher Versammlung, que tem sua fundação datada em 1882, e The Bristish Association for Advancement, de 1831. Obviamente, a visão límpida, por parte do capitalista, de que a ciência renderia frutos bastante sedosos e suculentos, que se traduziam na seda da cédula do dinheiro, o fazia enxergar que o incentivo a sociedades científicas poderia ser bastante rentável a toda a cadeia do sistema canibal que, nesse tempo-instante, se metamorfoseava na borboleta de asas e olhos de cifrões, borboletando pelo mundo como se o mesmo fosse um imenso país das maravilhas, pronto para ser habitado por muitas borboletas cifrônicas.

Escuta-se ainda, de Pereira e Gioia (2204), que, em meados do século XIX, as sociedades gerais científicas já não atendem ao crescimento do conhecimento produzido; assim, assiste-se ao surgimento de uma outra modalidade de sociedade científica, as sociedades científicas especializadas, tais como a geologia, astronomia, e química. O que se observa com a aparição das sociedades científicas é que o capitalismo se beneficia de todos os movimentos desencadeados na sociedade como um todo. As sociedades científicas produziram um intenso caldo cultural, rapidamente assimilado pelo setor produtivo que necessitava de substância tecnológica e científica para seu aperfeiçoamento. É o mesmo movimento que vai ser desencadeado dentro do setor produtivo, ou seja, a própria atitude colaborativa e solidária entre os trabalhadores é transformada em mercadoria e, assim, assimilada pelo sistema. É imprescindível ainda ressaltar que, também aí existe produção de conhecimento, um conhecimento *orgânico*, que também é dragado pelos detentores dos meios e modos de produção.

Sem sombras de dúvida, todo esse processo vai promover um aceleração das transformações sociais, que vão imprimir em todas as esferas da sociedade uma outra tintura. No caso específico da ciência, Pereira e Gioia (2004) evidenciam que, vai haver uma mudança significativa nas suas características e, também, nos trabalhos científicos. Diferentemente dos séculos anteriores, quando os cientistas eram amadores ou eram treinados como aprendizes, como a própria narrativa aqui desenvolvida tem demonstrado, e do início do século XIX, o que ocorre nesse tempo-instante histórico em devir acelerado, é um intenso processo de profissionalização da ciência, bem como um intenso movimento de fragmentação do saber que tem, obviamente, sua origem no instante do nascimento da ciência moderna. Assim, o professor universitário passa a assumir o papel do cientista, vindo esse fenômeno a acontecer primeiramente na Inglaterra. Com a profissionalização da ciência, os laços entre capital e setor produtivo vão cada vez mais ser fortalecidos, pois a agora, de fato, a produção científica é uma mercadoria a ser comercializada como a própria vida. É evidente que esse devir histórico em ato, vai desencadear uma efetiva perda de autonomia da ciência, que passa a ser adestrada no sentido de direcionar suas preocupações ao que será ditado pela burguesia. Assim, a ciência estaria condenada durante muitos anos ao monopólio da chamada *intelligentzia* liberal que a submetia ao domínio de sua concepção de mundo.

É no seio deste contexto histórico que se intensifica o movimento de legitimação, por parte da ciência, da estrutura social vigente. Segundo Patto (1996), é nesse solo social e cultural que a sociologia, a antropologia e a psicologia, ciências que se oficializam a partir dessa época contribuem para a solidificação da visão de mundo dominante. A forma, segundo a autora, como essas ciências concebem a vida social respalda a sociedade de classes e a desigualdade social que a esta é inerente. A antropologia científica que se corporifica no final do século XIX e início do XX, é um claro exemplo disso, pois esteve sempre na posição de falseamento da realidade através

da visão etnocêntrica européia. A autora ressalta que, embora a ciência nesse período tenha a favor a oposição aos dogmas obscurantistas da Igreja, demonstra-se também dogmática, através de posicionamentos reacionários que tinham a intenção de ser verdades objetivas.

Assim,

Este capítulo da história da ciência ilustra bem a afirmação de que só é possível entender como se engendram as representações de mundo se atentarmos para o modo como os homens se relacionam para produzir e reproduzir a vida; numa estrutura social como a das sociedades industriais capitalistas, a resposta à questão primordial – de onde venho? – que os seres humanos se formulam desde um passado remoto, só poderia assumir a forma de atribuição de uma genealogia distinta aos que dominam – desta vez sob a pretensa objetividade e neutralidade da ciência. (PATTO, 1996, p. 35)

Está explicitado na fala de Patto, que a ciência é revestida por uma *aura divina* que lhe atribui poderes quase extraterrenos, dando-lhe o direito de, sob a égide da neutralidade científica, explicar como a vida ocorre e deve ocorrer. Existe uma visão da ciência como se essa fosse a palavra final, diante da morte do “Divino Deus” onipresente e onisciente, o cientista era agora o dono da verdade, a nova palavra de ordem. O pior de tudo é que agora não cabia mais na ciência o romantismo de saudosas épocas passadas. O que vai acontecer é que, por atrelar-se ao projeto da burguesia, perde a potência questionadora. Essa perda de potência não pode ser desvinculada do próprio projeto de sociedade, confeccionado pela classe burguesa em ascensão, isto é, a revolução tinha limites.

A sociologia científica de Auguste Comte, é um claro exemplo da perda de potência da ciência. Segundo Patto (1996), ela padece dos mesmos problemas epistemológicos que a antropologia funcionalista e etnocêntrica. Em diálogo com Patto, o que se escuta é que, ao ultrapassar os limites da biologia, a teoria da evolução que tem sua teoria fundada na seleção natural, vai abolir a divisória entre as ciências naturais e humanas. O fim dessa divisória vai

possibilitar a constituição de uma sociologia que concebe as sociedades humanas “à imagem e semelhança da estrutura e do funcionamento dos organismos nos quais diferentes órgãos (ou diferentes classes) precisam funcionar integrada e harmoniosamente no desempenho de funções específicas mas complementares em benefício da saúde do organismo (ou da sociedade) como um todo”. (PATTO, 1996, p. 36) A sociologia enquanto uma ciência que poderia vir a potencializar a crítica à sociedade burguesa e industrial que desagregava os seres humanos, desterrando-os de suas configurações próprias de existir, dá subsídios para a análise de que a configuração social em curso e até os dias atuais, é em essência perfeita, somente necessitando da tintura harmônica entre as classes que a compõem para resolver as suas problemáticas.

Segundo a autora, Durkheim é o mais autêntico representante desta forma de conceber a vida social. Demonstrando preocupação com a instabilidade produzida na sociedade pelo capitalismo liberal, constrói uma série de proposições que indicavam reformas sociais com a intenção de harmonizar as partes em conflito, acreditando, assim, estar contribuindo para a efetiva instalação de uma sociedade justa. Como forma de equacionar as classes em conflito, propunha que a distribuição das pessoas pelas classes sociais fosse realizada com base apenas na capacidade pessoal, sendo esta vista por ele como natureza constitucional. É a perda de potência da ciência que agora subsidia a filosofia da sociedade em curso que vê os eventos de exclusão semelhantes ao processo de seleção natural ocorrido na evolução da espécie.

Uma outra área de conhecimento que também vai emergir nesse mesmo período, e que apresenta a mesma diminuição de potência é a psicologia científica. Dialogando com Patto (1996), o que se escuta é que a psicologia foi gerada nos laboratórios de fisiologia experimental, sendo fortemente influenciada pela teoria da evolução natural de Darwin e pelo cientificismo da época. A psicologia nesse período “tornou-se especialmente apta a desempenhar seu primeiro e principal papel social: descobrir os mais e os menos aptos a trilhar ‘a carreira aberta ao talento’

supostamente presente na nova organização social e assim colaborar, de modo importantíssimo, com a crença na chegada de uma vida social fundada na justiça”. (PATTO, 1996, p. 36) Como pode ser observado na fala da autora, a psicologia, assim como várias outras ciências, contribuiu para o falseamento da realidade, justificando as desigualdades sociais da época a partir de supostas desigualdades pessoais. Ocorre que as desigualdades individuais, que são biologicamente determinadas, são as responsáveis pelo fracasso individual de cada ser humano, daí uns biologicamente mais aptos ocuparem posição de destaque na sociedade.

Fica evidente, nesta concepção, o discurso ideológico do *dom* que atribui o sucesso a um suposto dom herdado geneticamente. É a ciência contribuindo para cimentar a configuração social em curso, ocultando os reais condicionantes históricos que conduzem a todo tipo de desigualdade social e a um conseqüente modelo de dominação.

O que se observa, durante todo o período dos séculos XVII, XVIII e XIX, é que a ciência moderna vai aos poucos sendo consolidada e consolidando a visão *lucrológica* do capitalismo e da sociedade burguesa. Tal movimento se dá desde a articulação direta com o setor produtivo até a concepção de idéias que servem para justificar e legitimar a ordem vigente com todos aos seus requintes de crueldade. Como a sociedade capitalista burguesa abriga em sua barriga a contradição, o que permite que visões e concepções divergentes ao seu projeto nasça a todo instante, vê-se nesse tempo histórico, mais precisamente no século XIX, o surgimento do pensamento de Marx, que vai desencadear toda uma crítica filosófica e política à sociedade burguesa. Marx e Engels vão desvelar a configuração do sistema capitalista e seu regime de opressão, desnudando toda a lógica das diversas teorias que legitimavam através de argumentos científicos a legitimação da sociedade capitalista. Assim, o que está demarcado com o surgimento do pensamento de Marx é o contraponto a uma série de explicações distorcidas da realidade, o que contribui para a construção de uma alternativa de sociedade pautada em relações

efetivamente mais justas. É lógico que o pensamento marxista não surge desconectado dos acontecimentos históricos. A desumana exploração e expropriação feita pela classe burguesa sobre a classe trabalhadora e os movimentos de contestação a essa ordem contribuem para a confecção do pensamento marxiano que indica para a necessidade de transformar a realidade, ou seja, de mudar as relações de classe instituídas. Com esse pensamento, Marx aponta para a urgência da socialização dos meios e modos de produção, demarcando que é imprescindível o fim da sociedade pautada na lógica da propriedade privada e da mais-valia. Assim, Marx centra toda a sua análise da sociedade a partir da categoria trabalho, ou seja, é através do trabalho que o homem se autoproduz, pois, é pelo trabalho que o homem se faz homem construindo a sociedade. Para ele, a categoria trabalho não apenas lhe permite analisar a sociedade mas antever o seu futuro, propondo, portanto, uma crítica e uma prática transformadora.

No entanto, o vigor das idéias de Marx não se torna hegemônico muito pelo contrário, ele é veementemente combatido tanto pelos homens da ciência ligados à abordagem positivista quanto pelos senhores detentores do capital. O que vai se assistir a partir daí é um efetivo duelo ideológico entre intelectuais de esquerda, ligados ao marxismo, e os intelectuais de direita ligados às correntes mais conservadoras. Certamente, a ciência marxista resgata a potência do pensamento crítico e questionador da ciência, instaurando uma postura contrária ao poder instituído da época, mas como evidenciado ele não escapa da censura pelos poderes dominantes que o combatem em vários momentos da história vindoura. Portanto, mesmo com a aparição de Marx e seu ideário questionador, ainda se assiste ao filme que figura a atuação de grandes cientistas a serviço do capital legitimando a configuração da sociedade burguesa seja através da produção de um conhecimento ligado à produção industrial, seja na configuração de concepções científicas que legitimam a lógica da sociedade capitalista.

Todo esse movimento de articulação entre ciência setor produtivo e a lógica da sociedade capitalista contribui para o genocídio de diversos povos e para a frustração de diversas gerações que viram seus sonhos esmagados pela mão de ferro dos senhores burgueses. Senhores esses que, além de tentar imprimir uma única forma de ser e estar no mundo, através de suas estratégias de dominação, ainda matavam a possibilidade de que saberes e conhecimentos que não estivessem ligados à sua lógica viessem a se fortalecer e proliferar.

Como esse processo é histórico, ou seja, se dá em vários tempos-históricos compreende-se que o mesmo não desaparece de um momento para o outro, ele apresenta ecos históricos que certamente configuram outras redes de opressão e dominação. Assim, é com esse caminhar histórico quântico, ou melhor, com a continuidade da postura de um observador quântico que se pretende dar seqüência à leitura até então desenvolvida. Objetiva-se compreender como se efetiva a relação da ciência com o poder nos dias atuais, para mais adiante esboçar, quiçá, uma outra possibilidade de compreender o mundo e, assim, produzir conhecimento. Portanto, é imprescindível compreender que algo mudou e sempre muda na forma errante de sonhar do homem-caminhante na terra.

O PODER E A CIÊNCIA NO SÉCULO XX E OS DIAS ATUAIS

A análise do século XX é imprescindível para a continuidade da narrativa trilhada até aqui. Pois é nesse século que se assiste aos mais extraordinários milagres da ciência que são usados, contraditoriamente, para o bem e para o mal. Para o mal, por serem utilizados em projetos de guerra e por estarem na esfera da mercadoria, sendo, portanto, consumidos por aqueles que podem pagar. Para o bem, na medida em que esses milagres com o tempo passam a

ser acessíveis à parte da massa humana, através de embates históricos que desencadeiam diversas reivindicações da maioria das populações do globo, expropriadas do processo produtivo.

Esse movimento exacerba a ligação entre a ciência e o poder econômico, ou seja, é nesse período que a produção do conhecimento coloca em xeque a própria existência da vida na terra. O Farol da Barra, testemunha onipresente-ocular dos acontecimentos históricos tanto na Bahia quanto no globo como um todo, pode repentinamente ver desaparecer o esplendor do nascer e do pôr-do-sol de cada dia quântico, por ele presenciado. Esta possibilidade de ver o dia desaparecer a qualquer momento, como foi dito, está atrelada ao esplêndido desenvolvimento da ciência, bem como a sua direta articulação com o poder econômico capitalista, que, em busca de lucro e manutenção da sua estrutura, está disposta a dizimar a vida no planeta. Para compreender como se consolidou e consolida esse processo histórico, é importante ampliar a lente sobre os acontecimentos na área da ciência no século XX.

Analisando este tempo-histórico, Hobsbawm (1995) evidencia que o desenvolvimento da ciência no século XX tem grande impulso principalmente nas ciências naturais. Segundo o autor, nenhum outro momento histórico foi tão penetrado pelas ciências naturais nem dependeu tanto delas quanto este século. No entanto, é imprescindível conhecer a real dimensão desse fenômeno para desnudar toda a trama do desenvolvimento da ciência nesse período marcado por grandes acontecimentos.

Um primeiro aspecto a ser evidenciado é a quantidade de cientista existente no início do século XX, que, segundo diversos historiadores, vai de fato ser iniciado com o fim da primeira guerra mundial em 1918. Conforme Hobsbawm (1995), em 1910 todos os físicos e químicos do mundo, contando os alemães e os britânicos chegavam provavelmente à marca de 8 mil. No final da década de 80, a quantidade de pessoas envolvidas e dedicadas à pesquisa e desenvolvimento experimental estava estimada em 5 milhões, sendo que, 1 milhão encontrava-se no Estados

Unidos da América, o que demarca que não há coincidência no fato de tal país ser a maior potência científica do planeta. Os outros dos cientistas, que se traduziam em um número um pouco maior, estavam distribuído nos Estados da Europa. O que se observa, nesta constatação do autor, é que foi durante o século XX que começou a haver um grande e efetivo investimento na formação de cientistas, o que possibilitou um salto qualitativo e quantitativo na produção do conhecimento.

É evidente que o investimento na formação desses cientistas esteve ligado à necessidade do capital em produzir tecnologia ocasionando na confecção de novos bens de consumo com tecnologia cada vez mais avançada. Assiste-se, ainda, nesse tempo-histórico em plena pulsação, a consolidação da profissionalização da ciência, que, como foi visto anteriormente, inicia-se no século XIX. A Universidade passa a ter um papel fundamental na formação dos homens de ciência que passam a receber esse título mediante tese de doutoramento. Investir em ciência traduz-se na afirmação desta como grande narrativa que garantiria, de fato, “*desenvolvimento e progresso*”, daí ser necessária a expansão da sua lógica. No entanto, tal expansão limita-se em permitir que os países em desenvolvimento tenham acesso às suas benesses, seguindo a regra do desigual jogo internacional, onde tais países não passam de consumidores da tecnologia produzida nos grandes centros. É a lógica da dependência internacional que faz com que os países subdesenvolvidos fiquem a reboque dos países desenvolvidos.

No jogo dessas relações internacionais de dependência, assiste-se a um fenômeno bastante peculiar, que é a mudança do centro da dependência. A Europa deixa de ser o berço da produção científica e tecnológica, passando agora, os Estados Unidos a serem o centro mundial de produção científica. Segundo Hobsbawm (1995), esse fenômeno ocorreu devido à chamada “Era das Catástrofes”, e, sobretudo, o triunfo temporário do fascismo na segunda guerra mundial, que vai desencadear a fuga de diversos cientistas e intelectuais para os Estados Unidos.

Sabidamente, os americanos utilizam desse capital humano para promover a sua efetiva ascensão como império. “Os cérebros do mundo, que na Era das Catástrofes fugiram da Europa por motivos políticos, desde 1945 foram drenados dos países pobres para os ricos por motivos sobretudo econômicos. Isso é natural, pois nas décadas de 1970 e 1980 os países desenvolvidos gastaram quase três quartos de todos os orçamentos do mundo em pesquisa e desenvolvimento, enquanto os pobres (‘em desenvolvimento’) não gastaram mais de 2% a 3% (UN World Social Situation 1989, p. 103)”. (HOBBSAWM, 1995, p. 506) Além dos aspectos financeiros, segundo Hobsbawm (1995), o fato das ciências naturais falarem a mesma língua, ou seja, uma única língua universal, operando sob a égide de uma única metodologia, ajudou a, paradoxalmente, promover a sua concentração nos poucos centros com recursos necessários e adequados para o seu pleno desenvolvimento. É evidente que esse processo estaria centralizado, como já apontado, no país que mais recursos tivesse para nele investir, no caso, o famigerado e impiedoso império dos Estados Unidos. O capitalismo que tinha e tem esse país como berço, abocanhava todo o conhecimento potencial dos cientistas para transformá-lo em uma eficaz peça de dominação.

É nesse devir histórico que o capitalismo lança mão, com muita astúcia, da sua lógica de concentração e monopólio para ampliar seus tentáculos. O que se observa, conforme diálogo com Hobsbawm (1995), é que aos poucos, mesmo nos países desenvolvidos vai haver a concentração de pessoas e grupos científicos em determinados, locais do globo. Ainda segundo o autor, os países onde o ensino superior ocupou a cena educacional com uma grande expansão tiveram uma enorme vantagem nesse processo. Pois aos poucos foram concentrando capital humano, o que acabou por criar uma hierarquia entre institutos e grupos de pesquisa. Estava confeccionada a fórmula para criação e manutenção dos monopólios na ciência, como bem aponta o autor em um mundo democrático e populista; os cientistas passaram a ser uma elite que se esforçava para se concentrar nos centros que pudessem subsidiar suas pesquisas. É claro e evidente que há nesse

movimento a perda da autonomia na produção do conhecimento; vela-se de uma vez por todas o mito da neutralidade da ciência que nascera com o surgimento da ciência moderna. Agora, os olhos dos cientistas não cintilavam mais pela liberdade de produzir conhecimento e pela curiosidade em desvendar a origem do verde da natureza, mas, sim, pela liberdade comprada e pelo verde vil do dólar, a moeda padrão do mundo.

É claro que esse processo traz imediatamente outras demandas para o fazer ciência. Todo o investimento nessa área deveria inevitavelmente resultar em tecnologia possível de ser aplicada na vida cotidiana, pois a ciência em tal conjuntura necessita dar respostas imediatas ao rápido mundo capitalista que já começara a ensaiar os primeiros passos da globalização. Segundo Hobsbawm (1995), na “Era dos Impérios”, começam a se tornar cada vez mais visíveis não somente os contornos da moderna tecnologia; para isso basta pensar no automóvel, aviação, rádio e cinema, mas também os contornos da moderna teoria científica, como a relatividade, a *quantum* e a genética. Ainda segundo o autor, via-se também que as mais esotéricas e revolucionárias descobertas da ciência passavam a apresentar potencial tecnológico imediato, traduzindo-se em uma ferramenta a ser utilizada nas mais diversas tarefas do cotidiano, como, por exemplo, o uso do raio X na medicina e a telegrafia, sendo essas descobertas baseadas nos estudos realizados na década de 1890.

Esses são pequenos exemplos do que estava para acontecer; o século XX ainda assistiria, em breve, o espetáculo da ciência casada com a tecnologia, que, hoje, tem de superar com novidades, as mais diversas, para garantir o famigerado consumo e, também, o lucro do guloso capital. Se na primeira revolução industrial a madeira alimentava a máquina a vapor, agora o alimento para a indústria da chamada terceira revolução é a relação dialética entre tecnologia e ciência, sendo uma constituída pela outra.

Todo esse devir desencadeia uma cascata de acontecimentos que amarra de uma forma jamais vista na história o boom da economia ao desenvolvimento científico e tecnológico. Esse fato somente poderia vir a ser consumado com a tradução da ciência em algo prático, pois, como aponta Hobsbawm, suas produções por mais esotéricas deveriam traduzir-se imediatamente em tecnologias práticas, para serem rapidamente consumidas.

Dessa forma,

A experiência de pesquisa do tempo da guerra, em 1934-46, que demonstrou – pelo menos nos anglo-americanos – que uma esmagadora concentração de recursos podia resolver os mais difíceis problemas tecnológicos num tempo improvavelmente curto, estimulou o pioneirismo científico, independentemente de custos, para fins bélicos ou de prestígio nacional (por exemplo, a exploração do espaço cósmico). Isso, por sua vez, acelerou a transformação da ciência de laboratório em tecnologia, parte da qual revelou ter um amplo potencial para o uso diário. Os *lasers* são um exemplo dessa rapidez. Vistos pela primeira vez em laboratório em 1960, tinham em início da década de 1980 chegado ao consumidor em forma de *compact disc*. A biotecnologia foi ainda mais rápida. As técnicas de DNA recombinante, ou seja, técnicas para combinar genes de uma espécie com os de outra, foram reconhecidas pela primeira vez como adequadamente praticáveis em 1973. Menos de vinte anos depois, a biotecnologia era uma coisa comum no investimento médico agrícola. (HOBSBAWM, 1995, p. 509)

O que se observa, com a fala acima, é que a articulação entre capital e produção do conhecimento instaura efetivamente o pragmatismo na ciência. Tudo que é por ela produzido deve, em primeira instância, possibilitar a aplicação prática para depois, transforma-se em mercadoria facilmente consumida. As próprias indústrias passam a criar e manter institutos de pesquisa para produzir rapidamente conhecimento e novas tecnologias. O mercado alimenta-se de novidades por minuto; isto é, para o consumo continuar aquecido é imprescindível que novos produtos estejam sendo produzidos e a ciência casada com a tecnologia - mola propulsora desse processo. As grandes questões que a ciência precisa responder estão atreladas à lógica que exige respostas imediatas. Há, então, o reforço na abordagem científica que se pauta em resultados

vistos como verdades absolutas. Estas, por sua vez, devem se traduzir em conhecimentos imediatos. É a vitória do capitalismo que busca escravizar todas as esferas da sociedade a seu bel prazer, que se traduz na transformação de tudo e todos em mercadorias facilmente consumidas. Assim, tudo é “sacrificado em nome de uma nova hegemonia do conhecimento tecnocientífico. É em nome da nova ciência que a onda neoliberal avassaladora justifica a sua dominação planetária”. (GALEFFI, 2003, p. 65)

Um aspecto desse movimento que necessita ser abordado é a ação estruturante desse novo momento científico e tecnológico, que vê no século XX a sua consolidação. As tecnologias desenvolvidas pela ciência passam a pautar a re-organização dos diversos tempos-espacos imprimindo a dependência desses novos artefatos-produtos, ou seja, o consumo da tecnologia-produto em acelerada produção passa a ser o mote do momento, o que desencadeia uma real mudança nas formas de viver dos diversos povos da terra. Mudam a dinâmica desses povos, acelerando o ritmo do tempo e trazendo, como aponta Milton Santos, a sensação de tempo único. É a nova forma do capital de tentar promover a todo custo a sua visão hegemônica de mundo. Assim, institui-se o inglês como língua universal, já que os diversos produtos científicos e tecnológicos têm suas configurações e manuais em inglês, instaurando a lógica de que a sociedade americana é o padrão e o modelo de existência humana. Desta forma, “a ciência, através do tecido saturado da tecnologia da vida humana, demonstra diariamente seus milagres ao mundo de fins do século XX. É tão indispensável e onipresente – pois mesmo os mais remotos confins da humanidade conhecem o rádio transistorizado e a calculadora eletrônica – quanto Alá para o muçulmano crente”. (HOBBSAWM, 1995, p. 510) Os corações e mentes devem pulsar e raciocinar a partir da força do vil metal que move os moinhos das atuais descobertas científicas.

Todo esse processo pode ser atribuído à velocidade com que surgem as inovações científico-tecnológicas, obviamente demandadas pelo imponente capital, bem como a explosão

da teoria e da prática da informação. Os novos milagres da ciência têm como fundamento básico a facilidade de sua utilização, ou seja, não demandam grande labor intelectual para sua utilização.

Segundo Hobsbawm (1995), as novas descobertas da ciência que tomam a vida cotidiana transformando-se em produtos práticos de fácil consumo, têm como resultado ideal um conjunto de botões ou de teclados à prova de erro, cuja requisição básica é apenas apertar em um lugar certo ou errado ativando, portanto, uma dada ação, que tanto pode efetuar o que se deseja quanto corrigir a ação solicitada. Não há, portanto, nesse processo, como bem aponta o autor, a exigência de grande qualificação para a operacionalização dos milagres práticos e cotidianos produzidos pela ciência tecnológica da atualidade. Isso contribui inevitavelmente para que tais milagres além de serem rapidamente consumidos sejam imediatamente indispensáveis para a vida cotidiana em todos os lugares do globo, causando ainda, como já foi apontado, uma reorganização das temporalidades espaciais próprias de cada *Lugar*. É óbvio que esse processo é regido pelo determinismo estruturante criado pelo capital, que ao re-configurar, conforme a sua lógica de existência, as mais diversas temporalidades, determina o que seja conhecimento e por fim, tecnologia a ser produzida e consumida. É a partir desse devir que se vê a efetiva desterritorialização dos diversos grupos humanos que vêm seus saberes e conhecimentos de fato destronados e deslocados da sua forma de movimentar-se no mundo vivido e vivente.

Como bem apontam Andery e Sérgio (2004), todas as transformações que vão aparecer no século XX como marcas da ciência desse período, são frutos do que constitui suas principais características, que é ser força produtiva direta. Segundo as autoras, no atual estágio do capitalismo, o que se assiste é a ciência sendo colocada a serviço do aparato produtivo, dentro de dois movimentos, atendendo as exigências colocadas pelo capital e, ao mesmo tempo antecipando-se a elas. Essa relação tem se estreitado a tal ponto que, segundo as autoras, acaba por desencadear uma mudança qualitativa, ou seja, o produto da atividade científica, além de

cumprir o seu papel de atender a necessidades imediatas postas pelo sistema capitalista e mesmo de antecipá-las, acaba por impor transformações na produção; transformações cuja origem promove a extrapolação da própria produção.

O que se observa é que o desenvolvimento da ciência tecnológica vai aos poucos promovendo uma profunda e rápida revolução científica que se ramifica para a vida cotidiana e afeta, de modo muitas vezes perverso, a forma das pessoas se relacionarem no seu mundo vivente em curso. A cena romântica da tranquilidade do tempo espaço, próprio de povos como os Kiriri, vê-se ameaçada pela velocidade das novas inovações científico-tecnológicas, não porque se pensa que eles não possam vir a ter acesso a tais avanços, mas, sim, pela forma como esses avanços estabelecem o que tem de ser consumido, demarcando quais devam ser os valores da existência. Não há, por parte do discurso do *progresso científico e tecnológico*, a preocupação com a escuta sensível do que o mistério da existência dessas civilizações têm a dizer para a dita sociedade envolvente, termo utilizado pelos próprios indígenas. Assim, perde-se a possibilidade de dialogicamente *com-viver-aprender* e apreender dessas outras formas de ser no mundo outras possibilidades de estar no atual tempo-instante-histórico.

O diálogo com Andery e Sérgio (2004) possibilita ainda escutar que falar da íntima relação do capital com a produção científica é falar de uma delimitação e, desse modo, um efetivo direcionamento para o empreendimento científico, que é colocar uma viseira na forma como o conhecimento deve ser produzido, determinando qual o objetivo que se quer atingir, que na atual configuração se traduz em um conhecimento que possa ser rapidamente enlatado e consumido. Assim, é evidente que a antecipação da ciência frente aos anseios do capital também vão se transformar em benefício para o capital. Esse processo fica tão evidente que a ciência abriga em seu seio um descompasso na forma de produzir conhecimento. Tal descompasso se traduz no fato de algumas áreas serem mais desenvolvidas do que outras, pois, são feitos

investimentos em áreas que sejam extremamente lucrativas por possibilitarem maior fabricação de produtos científicos facilmente comercializados.

As universidades, *locus* de produção de conhecimento, sofrem na pele o fruto dessa articulação da ciência com o capital. O que se vê é o investimento em áreas do conhecimento na universidade, que vai produzir resultados vistos como práticos e imediatos que atendem aos interesses da veloz sociedade de consumo. Essa política tem criado diversas ilhas nas universidades que são instituições que historicamente procuraram produzir um conhecimento que favorecesse a sociedade como um todo³.

Como apontam as autoras,

Não é por acaso que diferentes ramos da ciência desenvolvem-se desigualmente. Em função das possibilidades econômicas de aproveitamento de seu produto, são favorecidas, por maior incentivo financeiro, e em detrimento de outras, aquelas ciências que geram tecnologia mais imediatamente passível de aplicação no processo produtivo. Não é também por acaso que, frequentemente, o desenvolvimento científico-tecnológico fica aquém das reais possibilidades teóricas da ciência, retardando-se soluções que, embora relevantes a determinadas parcelas da população, não interessam ao capital. (ANDERY; SÉRIO, 2004, p. 434)

É lógico que a direta articulação da ciência com o capital não teria como fundante as questões ontológicas, mas, sim, as questões *lucrológicas* onde o fundante passa ser o deus mercado. Esse processo tem outros desdobramentos extremamente perversos dentro da própria estrutura de produção do capitalismo. Como apontam Andery e Sérgio (2004), a articulação da ciência com a produção reforça a divisão social do trabalho pautada na fragmentação e na distinção entre trabalho manual e intelectual. Tal elitização encontra na ciência um recurso valioso para sua reprodução, processo que tem mão dupla, pois os próprios rumos do trabalho

³ Tal reflexão do papel das universidades, nesse contexto, será ampliado mais adiante na narrativa aqui em curso.

científico acabam sendo interferidos por esse movimento. A produção do conhecimento, oriunda da relação da ciência com o capital, é demonstrada como se fosse neutra e plenamente objetiva, passando a ser tomada como verdadeira e universal, justificando-se como valores e concepções que devem reger o mundo. O que se vê nesse processo é que a ciência a serviço da visão *lucrológica* tem que se afirmar como grande narrativa instituindo o que seja conhecimento e, conseqüentemente, quem o produz e quem pode a ele ter acesso. Conforme as autoras, o que se assiste é o retorno à afirmação da cientificidade que tem o papel de estabelecer o que é certo e o que é errado, verdadeiro ou falso, o Bem do Mal, através de justificativas ditas como claras e objetivas. Lançando mão da cientificidade, legitima-se a fragmentação do trabalho, ocultando o fato da própria ciência de que ela também está a serviço do capital. Essa forma de conceber e fazer rodar a lógica da ciência no setor produtivo é algo que inunda as mais diversas abordagens do fazer ciência na contemporaneidade. Um exemplo disso é a lei de patentes que por atribuir direito intelectual a um laboratório ou mesmo a um cientista impede que remédios para tratamento de doenças complexas não possam ser produzidos por outros laboratórios, o que tornaria seu custo muito mais baixo. Um outro aspecto dessa configuração é o epistemicídio que agora mais do que nunca se legitima através da nova ordem mundial de que a ciência é a grande verdade e deve ser levada a todos os *lugares* do planeta.

Todo esse processo é extremamente complexo e traz uma série de contradições inerentes ao próprio sistema capitalista. Ocorre que o capitalismo em seu movimento contraditório abre diversas possibilidades de autossuperação em todas as esferas que o compõem. Sendo a ciência uma dessas esferas é óbvio que nem todas as concepções do fazer ciência poderiam estar por completo contaminadas pelo seu perverso veneno. “No âmbito das contradições internas próprias ao capitalismo, a ciência produz idéias que escapam ao quadro de submissão ao capital até aqui descrito, e as ciências humanas, dada a especificidade de seu objeto

de estudo, encontram-se em privilegiada posição no que se refere à produção dessas idéias”. (ADERY; SÉRIO, 2004, p. 435) É evidente que toda a produção científica da sociologia, filosofia e antropologia, no século XX, tem dado grande contribuição para criticar e apontar caminhos de superação do capitalismo, no entanto, não se pode negar que mesmo elas têm em seu escopo teórico um ranço da ciência moderna no que diz respeito ao discurso iluminista do que seja a verdade. Ainda assim, para não se cometer injustiças, não pode ser negada nem negligenciada a contribuição dessas áreas do saber para a superação e crítica ao modelo de sociedade em curso.

Na articulação da ciência com o capital, uma outra faceta necessita ser evidenciada, já que ela se estende a todas as áreas da produção científica. Tal faceta diz respeito à estreita ligação da organização do trabalho científico com a forma de organização do trabalho no setor produtivo, durante o século XX. Segundo Adery e Sérgio (2004), a divisão capitalista do trabalho vai ecoar na organização do fazer ciência. Acontece que tendo como base o mundo da produção capitalista, o fazer ciência configura-se seguindo tal lógica, ou seja, efetiva-se de maneira fragmentada, parcelada e hierarquizada⁴. Em exercício da escuta sensível, o que se ouve das autoras é que na confecção do conhecimento os cientistas abordam parcelas progressivamente menores do real que conduzem à perda da visão de totalidade, bem como do controle do seu próprio trabalho.

Esse movimento vai ser desencadeado devido à fragmentação que obriga os cientistas a cada vez mais se especializarem em suas áreas do saber, materializando no fazer ciência uma abordagem militarista e desconectada da vida como um todo. Nesse processo de superespecialização, o fazer ciência vai traduzir-se na compreensão de que o método científico é um conjunto de normas e procedimentos préestabelecidos, que devem ser seguidos à risca, o que obviamente vai dificultar uma compreensão mais ampla da realidade e dos problemas colocados

⁴ Essa temática será aprofundada na reflexão a respeito do fazer ciência, seguindo os moldes da ciência clássica.

para o próprio fazer ciência. O método transformado em receita é mais um instrumento da expressão do poder da ciência, que vai legitimar o que seja conhecimento através da validade do mesmo, instaurando uma única forma de analisar a realidade, ou melhor, as realidades existentes dentro das próprias realidades. Com isso não se percebe que a realidade não pode ser compreendida no singular e sim no plural, assim como a existência.

A visão do método como mero procedimento é fortalecida pela fragmentação do conhecimento, que vê a realidade como uma soma de suas partes, de forma isolada. Desta maneira, o método é configurado em uma única lógica reforçando a idéia de que o conhecimento produzido é neutro e que está, portanto, a serviço da humanidade como um todo. Isso coloca a ciência e o cientista na privilegiada posição de que tudo parte e se legitima com sua palavra final sobre a vida. É a ciência assumida como dogma e sacerdócio, que instaura o homem-cientista como representante do “deus conhecimento”.

Nesse movimento de produção de conhecimento, existe ainda uma outra abordagem que tenta atribuir ao conhecimento um valor incontestável. Segundo Adery e Sérgio, essa concepção, igualmente afinada com os interesses do capital, defende que o conhecimento está no campo de uma relação pessoal e intransferível do homem individual com o objeto do conhecimento, sendo assim o método, em última instância, um ato de compreensão intuitiva do indivíduo, o que torna, afinal, o conhecimento como algo que não pode ser contestado, do ponto de vista da sua validade científica. O que vai ocorrer é que “ao retirar do conhecimento qualquer vínculo com as determinações materiais, ao retirar a possibilidade de crítica e de transformação da realidade, tal concepção aproxima-se daquela que defende a neutralidade do empreendimento científico”. (ADERY; SÉRIO, 2004, p. 436) Assim, nessa abordagem, o cientista é de fato um iluminado, pois carrega em si a força visionária de como chegar a um conhecimento etéreo e, portanto, visto como verdade absoluta.

Essa tem sido a marca da ciência no século XX, a imagem do cientista vestido de branco com olhar ora sereno, ora preocupado, pronto para dizer o que é bom ou ruim, certo ou errado, está nas mais diversas propagandas dos mais diversos produtos. É a visão que se tem da ciência como sendo a grande narrativa, imprimindo a sua lógica hegemônica de como produzir conhecimento e o que, de fato, seja conhecimento. Com sua aliança dependente com o capital, a ciência passa o seu rolo compressor sobre as diversas temporalidades históricas, destruindo o conhecimento repassando ancestralmente através da oralidade. Assiste-se à matança de várias outras narrativas que se traduzem como possibilidade da re-existência desses *tempos-lugares* ao domínio perverso da verdade universal da ciência tecnológica da atualidade.

Como aponta Galeffi,

O conhecimento científico se mostra ambíguo e cego em sua voracidade imperial, a partir do momento em que serve de horizonte ontológico hegemônico para a dominação planetária de cunho político-empresarial, onde o que prevalece é uma forma de seleção cruel que impede o autodesenvolvimento dos povos e nações historicamente alienados deste processo de produção dos meios técnicos e intelectuais planetariamente dominantes. (GALEFFI, 2003, p. 67)

O que se escuta dessa fala é que o projeto iluminista viu desintegrar a promessa da ciência como agenciadora do bem-estar social. Na verdade, esse sonho que foi realimentado com o discurso ideológico da globalização para todos, transformou-se no pesadelo da expropriação de grande massa dos frutos da grande ciência tecnológica, que não se preocupa com os problemas sociais postos no milênio, mas com a articulação com o poder e o que ele pode vir a render enquanto investimentos em pesquisas mercadológicas. A epistemologia transmuta-se para uma estranha e bizarra forma que se traduz em novas metaconvenções na produção do conhecimento, materializando-se em um corpus mutante que pode ser denominado de *epistemotecnolucrologia*,

onde a centralidade do processo é a matança das formas alternativas de viver e criar conhecimento.

Essa forma mutante da *epistemotecnolucrologia*, como a própria narrativa em curso vem apontando, tem raízes históricas, ou melhor, é no nascedouro da ciência moderna que ela começa a ser esboçada. No entanto, efetivamente se desenvolve no atual estágio do capitalismo neoliberal. Mas de que forma o capitalismo vai influenciar a ciência? A resposta para tal questionamento reside em uma reflexão mais apurada da ciência, hoje. Em reflexão com Morin, não há nos dias atuais como separar o conceito de tecnologia do conceito ciência, nem do conceito indústria. Para o autor, o desenho que está apresentado na conjuntura atual: é ciência → tecnologia → indústria, que a nosso ver demarca o conceito mutante da *epistemotecnolucrologia*. Esse processo vai se fortalecer com o “avanço” da tecnologia que implementa novos modos de manipulação sobre a existência. Isso diz respeito, segundo Morin, a uma tecnologia implicada com a subjugação dos homens pela técnica de manipulação. Para o autor, com o advento da atual tecnologia, constroem-se máquinas a serviço do homem e coloca-se o homem a serviço das próprias máquinas. O feitiço volta-se para o feiticeiro com força dobrada e extremamente perversa, pois as máquinas passam a ter uma ação estruturante e plana da vida, determinando o compasso do tempo-instante-histórico em devir. Mais do que nunca, o tempo externo é quem dita a saída e a chegada da “felicidade” estereotipada no globo. Segundo Morin (2005), a infiltração da técnica na epistemologia de nossa sociedade e de nossa civilização ocorre devido à corrente aplicação da lógica das máquinas artificiais na vida cotidiana de nossas sociedades. “Em outras palavras, não aplicamos os esquemas tecnológicos apenas ao trabalho manual ou mesmo à máquina artificial, mas também às nossas próprias concepções de sociedade, vida e homem”. (MORIN, 2005 p. 109) É a velha fórmula do homem que faz a coisa e a coisa que traz a

modificação do homem. O movimento é histórico e dialético e se dá em uma dança estranha e repetidamente hipnótica. Vão sendo produzidos novos artefatos tecnocientíficos que mudam a forma de estar no mundo, escravizando e aprisionando todos a seu bel-prazer, ou melhor, ao prazer daqueles que detêm o controle sobre o processo de produção da mutante *epistemotecnolucrologia*.

No entanto, é imprescindível ampliar o olhar sobre como efetivamente funciona a lógica das máquinas artificiais para chegar à compreensão de como elas interferiram na vida cotidiana durante o século XX e interferem, com extrema voracidade, neste início do século XXI. Em diálogo com Morin, escuta-se que as máquinas artificiais em relação às máquinas naturais, ou melhor, vivas como a sociedade humana, não podem integrar nem abrigar a desordem. A desordem, como aponta o autor, apresenta as possibilidades da destruição, da liberdade e criatividade, ela é o motor da existência da vida que é o resultante de todas as possibilidades em potência. É evidente que as máquinas não conseguem conviver com a desordem, por terem em sua concepção a racionalidade; assim, para elas, é importante eliminar tudo aquilo que escapa do seu controle. Essa é a maneira como as máquinas artificiais trabalham com a desordem; elas têm que ser eliminadas. Como a vida, é caótica, instável e dissipativa estando, portanto, em pleno devir, a materialização da lógica das máquinas artificiais na vida cotidiana caminha no sentido de imprimir um controle a esse inevitável movimento. Observa-se, com clareza, que o capital se beneficia desse processo, pois passa a trabalhar em todas as esferas, no sentido de controlar os corações e mentes, tentando a todo custo treinar os olhos dos caminhantes homens a enxergar no arco-íris uma única cor, a cor da desenfreada produção e consumo tecnocientíficos.

Dando continuidade à reflexão a respeito da inserção da tecnologia na epistemologia e das máquinas artificiais Morin (2005) aponta que uma característica básica dessas máquinas é a não geratividade. Elas não podem se regenerar nem mesmo reproduzir-se, esta característica está

atrelada ao fato de que com isso não tolerarem a desordem. Todas as operações desenvolvidas por essas máquinas têm que estar previstas na sua programação, que geralmente apresenta poucas possibilidades de ação, embora sejam programações que buscam seguir a lógica risomática. Por mais que se argumente que as máquinas artificiais estão possibilitando um salto qualitativo na produção do conhecimento, o que se vê é que elas não se assemelham nem um pouco às máquinas vivas. As máquinas vivas têm como fundante a capacidade de autorreprodução, autoprodução e autorreparação, que são características da vida desde a sua gênese. Esse é o cerne da existência da vida na terra que não segue modelos binários, mas traz infinitudes de acontecimentos que se movem constantemente estando todas as possibilidades em potência. Dessa forma, as mais diversas organizações vivas em seus movimentos de existência caminham através da auto-organização em prol da manutenção da existência de seres vivos na terra, estando, a todo momento, trabalhando para sua renovação.

Como foi visto diferentemente das máquinas vivas, ou melhor, dos organismos vivos que compõem a vida, as máquinas artificiais têm como fundamento a racionalidade, a centralização pautando-se em uma visão hierárquica. Como bem aponta Morin (2005), não há ser, ente ou mesmo sujeito na teoria da máquina artificial. A informação é comandada por um computador central que estabelece as regras do jogo e as comunica para as demais máquinas que executam toda a programação estabelecida hierarquicamente. Esse modelo, obviamente, passa a ser estendido à vida cotidiana ou, pelo menos, a tentativa dos detentores e promotores do desenvolvimento da tecnociência é essa. Isso vai ocorrer na medida em que a base paradigmática passa a ser a *epistemotencolucrologia*, que tem como funcionalidade ações pragmaticamente centralizadoras e hierárquicas. No entanto, esse movimento não é, felizmente, tão simples de ser efetivado; há, devido à própria característica da vida, um movimento extremamente articulado de re-existência a essa perversa configuração da funcional tecnociência.

A existência da vida somente é possível pelo seu desenvolvimento pautado em muita desordem, aleatoriedades e caminhantes acontecimentos imprevisíveis que seguem a ordem da desordem acontecendo em múltiplas e plurais velocidades. Assim, a lógica da funcionalidade da *epistemotecnolucrologia*, por mais que trabalhe no sentido de aprisionar e paralisar a desordem inerente à existência, vai sempre encontrar dificuldade de concretizar seu nefasto objetivo. Como aponta Morin(2005), “o conflito, a desordem, o jogo não são escórias ou anomias inevitáveis, não são resíduos a reabsorver, mas constituintes-chaves de toda existência social. *É isso que se deve tentar conceber epistemologicamente*”. (MORIN, 2005, p.111). Assim é evidente a necessidade de pensar outra maneira de construir conhecimento. Essa, por sua vez, tem que se pautar em uma abordagem ontológica que busque seguir o curso do rio da vida que não é simplesmente um movimento a mais; é, na verdade, a razão da existência que tem o acaso como motor primeiro.

É contrariando essa necessidade que se assiste à configuração da nova forma de centralização e hierarquia na produção do conhecimento. No entanto, essa hierarquização e controle não está explicitada, passa-se uma falsa sensação de que com o advento da tecnociência há ou virá a consolidar-se uma democratização tanto da produção do conhecimento quanto dos frutos dessa produção. A rede mundial, fruto desse processo, que traz em si a potência da horizontalidade e a liberdade de expressão sofre nos dias atuais a séria ameaça de ser controlada tanto pelos homens donos do capital quanto por Estados-nações, também dominados pelos homens de negócio. Na verdade, o controle já vem sendo efetivado de forma silenciosa, qualquer pessoa que navegue na rede mundial pode ter o *Internet Protocol – (IP)* registrado nos sites que se está acessando, ficando, portanto, gravada ali a passagem do navegador. É evidente que esse registro demarca a possibilidade efetiva do controle, que vem sendo realizado através das diversas propagandas de produtos dos mais variados vinculados pelos *e-mails* dos navegadores, sem que eles tenham autorizado o acesso a seu correio eletrônico. Assiste-se, com o advento das

novas tecnologias, a uma nova forma de controlar a vida cotidiana o que permite que haja um desdobramento efetivo nas configurações das teias e tramas sociais em curso.

Como evidencia Morin (2005), a tecnologia vai traduzir-se em um suporte epistemológico que tem como característica básica a simplificação e a manipulação inconscientes tomadas por racionalidade. O autor aponta que a racionalidade tem sua lógica construída em uma perspectiva fechada e desmentidora, julgando-se ser aplicada ao real. No entanto, quando o real, que a nosso ver é plural, múltiplo, diverso e caminhante, recusa a aplicação de tal lógica, há a tentativa de negá-lo, tenta-se a todo custo aprisioná-lo criando-se campos de concentração tecnocientíficos. Isso ocorre porque a tecnociência, como já foi dito, não consegue com-viver com o que não pode compreender; portanto, precisa racionalizar tudo ordenando os acontecimentos ao seu prazer. Assiste-se à negação do não dito, que agora, mais do que nunca, é visto como erro por não caber dentro da programação pautada na exacerbação da racionalidade. É evidente que esse processo de racionalização vai beneficiar o capital e sua lógica homogeneizadora. Assim, o que se observa nessa nova ordem mundial no fazer ciência é a concretização do projeto original e inicial da ciência moderna que se traduz no desmantelamento de outras formas de saberes e conhecimentos que não se enquadrem na militarização da *epistemotecnolucrologia*. Um outro aspecto é que essa forma fundante de produzir, vender e consumir conhecimento trabalha sempre no sentido de desmontar a razão e o bom senso. Morin (2005) faz uma distinção entre a racionalidade e a razão, esclarecendo que a racionalidade tem os mesmos ingredientes que a razão. A única diferença é que a razão toma outro rumo na sua forma de conceber as realidades, ou seja, ela deve estar aberta e reconhecer no universo a presença do não racionalizável, do misterioso e do desconhecido. Segundo o autor, a racionalidade atual caminha no sentido de destruir a racionalização, ou melhor, a razão. A racionalidade prima pelo aprisionamento do real à sua lógica fragmentada e hierárquica. Enquanto a razão prima pela

reflexão de todos os acontecimentos, ao invés de aprisioná-los, tenta compreendê-los de forma analítica. Assim, a nosso ver, embora o caminho da tecnociência seja a racionalidade que desconhece o não dito, o que necessita ser posto em prática é a razão fundada na diferença, onde ela, a razão, deixa de ser e ter uma metanálise para constituir-se a partir de outras lógicas existenciais.

Com a exacerbação da racionalidade, base da concepção da tecnociência, assiste-se é a uma efetiva ameaça da manutenção de formas alternativas de viver, bem como da própria vida em geral. Tal configuração materializa-se, conforme analisado até aqui, em uma ditadura do conhecimento tecnologicado e mercadológico, traduzindo-se em um problema real e complexo que ameaça a vida no planeta, seja do ponto de vista ecológico ou do ponto de vista cultural. Como evidencia Hobsbawm, o mundo no qual vivemos é um mundo desenraizado e transformado pelo titânico processo econômico e tecnocientífico que tem o capitalismo como grande motor. O que mais assusta, como bem aponta o autor, é que as forças fruto dessa forma de organização econômica são, no atual estágio, suficientemente grandes para destruir o meio ambiente, que se traduz na base material da vida humana. Assim, “as próprias estruturas das sociedades humanas, incluindo mesmo algumas das fundações sociais da economia capitalista, estão na iminência de ser destruídas pela erosão do que herdamos do passado humano. Nosso mundo corre risco de explosão. Tem que mudar”. (HOBSBAWM, 1995, p. 562)

Como foi visto na fala anterior, essa é a tensão que se vive nos dias atuais. O século XX promoveu a aparição dos mais diversos milagres da tecnociência que se mostraram muito mais nefastos do que redentores. Portanto, é imprescindível não somente efetivar uma atenta e criteriosa crítica a esse processo, mas também tentar esboçar outras possibilidades de contraposição ao projeto mundializador desse século marcado por tantas contradições. A leitura crítica do século passado certamente pode contribuir para a construção de outros caminhos

históricos que não sigam o modelo da globalização neoliberal e tecnocientífica; mas, como percebemos, esses outros caminhos não podem constituir-se em uma receita, somente virão a ser produtores se tiverem como centralidade as questões ontológicas, que se fundam na multiplicidade e na diversidade da dança dos diferentes. É aí que se encontra a potência da manutenção da vida na terra, na constituição do balé das diferenças e, afinal, dos saberes e conhecimentos que brotam dessas diferenças. Daí ser necessário continuar a narrativa aqui em pleno devir para que se possa esboçar uma outra possibilidade de se relacionar com os diversos saberes e conhecimentos, bem como a vida na terra. Alguma coisa diz que é urgente continuar o caminho em curso.

O PARADIGMA DA CIÊNCIA CLÁSSICA

Diante do percurso histórico, seguido até aqui, é imprescindível aumentar a lente a respeito do fazer ciência, para que se possa pensar a produção do conhecimento científico e a possibilidade da tomada de uma outra postura que possibilite uma outra compreensão do movimento das realidades; faz-se necessário questionar qual abordagem poderia nortear esse processo. Tal discussão é de extrema importância, a nosso ver, por entendermos que nos dias atuais, mais do que nunca, a prática pedagógica dos professores universitários, especificamente aqueles formadores dos futuros profissionais de pedagogia e licenciaturas, é uma resultante da abordagem de ciência por eles seguida, como também da postura ideológica que assumem.

Com o intuito de aprofundar em tal discussão, é que se vislumbra a partir desse momento, nesta narrativa, realizar a reflexão a respeito do tipo ou tipos de paradigmas que norteiam o fazer ciência na atualidade.

Edgar Morin (1999), ao discutir ciência e complexidade, denomina a chamada ciência clássica como “um paradigma de simplificação, caracterizado por um *princípio de generalidade*, um *princípio de redução* e um *princípio de separação* que comandava a inteligibilidade própria do conhecimento científico clássico”. (MORIN, 1999, p. 329) Segundo o autor, a complexidade inerente ao mundo dos fenômenos poderia e deveria resolver-se através de equações baseadas em princípios simples e em leis gerais. O que se observa, a partir dessa leitura, é que a produção do conhecimento, na abordagem da ciência clássica, está intimamente ligada a uma concepção hermética a respeito da ciência, reforçando a idéia do aprisionamento do objeto de estudo e do olhar asséptico e inanimado do pesquisador.

Na busca de estabelecer uma categorização⁵ dos princípios que guiam ou mesmo controlam a inteligibilidade científica clássica, Morin denomina como “*paradigma de simplificação*” o conjunto dos princípios de inteligibilidade próprios da cientificidade clássica, e que, ligados uns aos outros, produzem uma concepção simplificadora do universo (físico, biológico, antropossocial)”. (MORIN, 1999, p. 330) Sob a égide de tal inteligibilidade científica, a ciência deveria seguir princípios lógicos e hierárquicos, toda a pesquisa científica e a legitimidade do conhecimento estariam garantidas a partir de tais princípios.

Morin aponta que são treze os princípios de inteligibilidade da ciência clássica que regem o *paradigma de simplificação*. Procuraremos evidenciar aqueles que consideramos como principais e, a nosso ver, ilustram com bastante clareza tal abordagem. O primeiro princípio é o da universalidade, “só há ciência do geral”. Deve ser desconsiderado o local e o singular como algo que suscita dúvida. E se há dúvida e não exatidão não é científico. Esse princípio já traz implícito e explícito o caráter uniformizador da ciência clássica, não há contemplação do que está

⁵ A categorização deve ser entendida, logicamente como não definitiva, segundo a própria orientação do autor.

avesso, é como se o fenômeno ou o objeto de estudo fosse um corpo constituído pela epiderme que o recobre, não contendo as vísceras que lhes são vitais.

O quarto princípio reduz o conhecimento das organizações ao de ordem, sendo esta inerente a tais organizações. Assim, observa-se que a produção do conhecimento científico estará garantida caso obedeça leis gerais, não apresentando “invariâncias”, mantendo-se coerente e constante aos pressupostos previamente estabelecidos.

O quinto princípio da causalidade linear, superior e exterior aos objetos e fenômenos, traz implícito em sua sintaxe, que deve ser seguida a ordem estabelecida pelas leis gerais, e o objeto de estudo, bem como os fenômenos analisados, devem ser enquadrados nas formulações de tais leis. Fica claro que, conforme tal paradigma, qualquer outra leitura, a respeito do objeto ou fenômeno, que não se enquadre às leis gerais e aos pressupostos previamente estabelecidos não deve ser considerada.

Seguindo o raciocínio hierarquizado dos *princípios do paradigma de simplificação da ciência clássica*, vê-se que o sexto princípio, apontado por Morin, como o da soberania explicativa da ordem, do determinismo universal e impecável, onde as aleatoriedades são consideradas como aparências devido à nossa ignorância, reforça aqueles anteriormente citados. Através da lente do paradigma abordado “a inteligibilidade de um fenômeno ou objeto complexo reduz-se ao conhecimento das leis gerais e necessárias que governam as unidades elementares de que é constituído”. (MORIN, 1999, p. 331). O que pode ser observado é que a música a ser composta e ouvida na produção do conhecimento, não pode nem deve apresentar dissonâncias, deve-se respeitar a melodia trivial das notas naturais⁶ do paradigma em questão, abafando assim,

⁶ Não que tenhamos algo contra as melodias construídas com as notas naturais, sabemos que existem lindas canções com duas ou três notas naturais.

o movimento melódico dissonante que muitas vezes é apresentado pelo objeto ou fenômeno a ser pesquisado.

Contribuindo para a composição trivial da melodia antidissonante do paradigma em questão, o sétimo princípio aponta que deve haver o isolamento/separação do objeto em relação ao seu ambiente. Aguçando os ouvidos para essa frase melódica, percebe-se que a retirada total do objeto do seu meio ambiente, não levando em consideração as interações do mesmo com esse ambiente, pode vir a contribuir para sua *coisificação* e, conseqüentemente, para a produção de um conhecimento *inorgânico* e possivelmente *ahistórica*.

Reforçando o princípio anterior, o oitavo vem evidenciar que deve haver a separação entre o objeto e o sujeito que o percebe e concebe. “A verificação por observadores/experimentadores diversos é suficiente não só para atingir a objetividade, mas também para excluir o sujeito conhecente”. (MORIN, 1999, p. 331) Qualquer envolvimento entre o sujeito e seu objeto de estudo poderá comprometer o resultado da pesquisa. Esse princípio, a nosso ver, é um dos pilares do conceito de neutralidade. O pesquisador deve ausentar-se enquanto indivíduo, para dar lugar ao *homem-processador* que simplesmente analisa os dados de forma distanciada e fria, sem questionar *para quê*, e *para quem* está produzindo conhecimento. É evidente que essa ausência legitima a direta articulação da ciência com a *epistemotecnolucrologia*, na medida em que o homem de ciência não se questiona *por quê*, *para quê* e *para quem* será a produção do seu conhecimento.

Conseqüentemente, o nono, o décimo e o décimo primeiro princípios são, na verdade, uma complementação do oitavo. “Deve haver a eliminação de toda problemática do sujeito no conhecimento científico; eliminação do ser e da existência por meio da quantificação e da formalização; a autonomia não é concebível”. (MORIN, 1999, p. 331) Tal princípio, como foi visto na reflexão a respeito da ciência no século XX, foi de extrema importância para que a

ciência estivesse enxergando a sua postura com os olhos do capital, que buscou e busca a todo custo produções científicas que possam se traduzir em mercadorias de rápido e fácil consumo.

Os dois últimos princípios, o décimo segundo e o décimo terceiro, estão bastante amarrados. O princípio de confiabilidade absoluta da lógica, como pilar para o estabelecimento da verdade contida nas teorias, rejeita a contradição, sendo esta concebida como erro. O que se observa, a partir desse princípio, é a confirmação da visão hermética da ciência. A lógica serve como viseira, devendo tudo ser explicado seguindo suas leis. O avesso deve ser calado por estar fora dos padrões do pensamento preestabelecido. Assim, “pensa-se inscrevendo as idéias claras e distintas num discurso monológico”. (MORIN, 1999, p. 331) Sobre essa questão, Feyerabend aponta que:

A educação científica, tal como hoje conhecemos, tem precisamente esse objetivo. Simplifica a ciência, simplificando seus elementos: antes de tudo, define-se um campo de pesquisa; esse campo é desligado do resto da História (a Física, por exemplo, é separada da Metafísica e da Teologia) e recebe uma ‘lógica’ própria. Um treinamento completo, nesse tipo de ‘lógica’, leva ao condicionamento dos que trabalham no campo delimitado; isso torna mais uniformes as *ações de tais pessoas*, ao mesmo tempo em que congela grandes proporções do processo histórico. (FEYERABEND, 1977, p. 20)

O que fica explícito, desde a leitura dos princípios da ciência clássica e da análise de Feyerabend, é que a lógica do paradigma em questão traduz-se numa visão *hermética/linear, ahistórica, uniformizadora e militarista*. Essa forma de conceber a ciência vai resultar em uma apreensão distorcida e incoerente da realidade, comprometendo a possibilidade da produção de um conhecimento *vivo* e revelador de outras faces da existência na terra. Além disso, o paradigma da ciência clássica, agora mais fortalecido com a tecnociência, tem historicamente contribuído para a consolidação da lógica homogeneizadora do capital. Como foi visto no tópico passado, seu

método acompanha a fragmentação do setor produtivo ao passo que se institui como verdade absoluta legitimando uma série de preconceitos e hierarquizações entre as mais diversas e múltiplas temporalidades espaciais próprias. Assim, alguns questionamentos saltam com o desejo de esboçar outras possibilidades: é possível pensar em uma outra postura de fazer ciência que busque contemplar o movimento da existência e sua dinâmica múltipla e plural? É com esse questionamento que se pretende dar sequência ao que aqui se está em pulsação reflexiva.

UM PARADIGMA EMERGENTE

Antes de começar a discutir a configuração de um outro paradigma para o fazer ciência, é importante voltar a demarcar o reconhecimento dos avanços que a ciência clássica possibilitou à produção do conhecimento. Pois, rejeitar por completo as conquistas conseguidas pela ciência clássica seria não uma estupidez, mas uma heresia. No entanto, como se tem frisado, ela tem sido historicamente utilizada para promover a visão hegemônica de mundo daqueles que detêm o capital.

Segundo Morin (1999, p. 329), o princípio da ciência clássica “revelou-se de extraordinária fecundidade no progresso da física da gravitação de Newton à relatividade de Einstein, e foi o ‘reducionismo’ biológico que permitiu conhecer a natureza físico-química de toda organização viva”. Assim, não podemos negar que a ciência clássica não tenha trazido benefícios para o homem. O que se questiona é se essa forma de fazer ciência não deixa de

evidenciar outras nuances⁷ importantes do objeto ou fenômeno, nem acompanha o movimento cada vez mais veloz e complexo da realidade, sendo influenciada pelo setor produtivo:

Os próprios progressos da física nos faz considerar as insuperáveis complexidades da partícula subatômica, da realidade cósmica e, os próprios progressos da biologia levantaram problemas inseparáveis de autonomia e de dependência que dizem respeito a tudo que é vivo. (MORIN, 1999, p. 329)

Fica claro que o desenvolvimento da ciência, que se pautou na disciplinaridade e no aprofundando de áreas específicas de estudo, passa a encontrar problemas que não podem ser resolvidos seguindo a visão hermética da ciência clássica, hoje lapidada pela visão da tecnociência, que não aceita em seu corpus tudo o que é aleatório e não possa por ela ser controlado e processado.

Sem dúvida, a clarificação dos problemas enfrentados pela ciência força a buscar, com urgência, outra forma de pensar o fazer científico. A refletir sobre a possibilidade de atitudes que vislumbrem o lançamento de diversos olhares sobre as múltiplas realidades, ou melhor, que se busque articular nas diversas áreas do conhecimento uma postura que tenha como premissa básica a voz do “não dito” compreendendo o devir instante-histórico e suas contradições.

A efetivação dessa nova concepção de ciência não é tarefa das mais simples, os entraves são os mais variados. A visão fragmentada da academia e dos pesquisadores e a obediência cega aos padrões preestabelecidos pela ciência clássica, que julga e delimita o território do que venha a ser ou não conhecimento científico; a resistência ao novo e à necessidade de metanarrativas que legitimam o poder dos “quase deuses” do saber; a inserção da lógica do neoliberalismo, que tem o “deus mercado” como seu gestor, nas veias das universidades públicas; e a falta de coragem dos

⁷ Reconhecemos que a ciência não conseguirá traduzir efetivamente toda a realidade; no entanto, o que acreditamos ser necessário é uma outra abordagem do fazer científico que possibilite pelos menos um pensar diferenciado do que seja ciência.

pesquisadores e da própria academia de ultrapassar os seus muros em busca da resolução de problemáticas do nosso tempo, são algumas das barreiras que devem ser explodidas por aqueles que vislumbram outra forma de conceber a ciência. A fala de Demo ilustra com bastante clareza tais entraves:

A imagem do cientista fechado no laboratório, pálido de dedicação e sinceridade, é uma quimera. Se levarmos em conta que o produto da ciência mais sofisticado e avançado da ciência é de teor destrutivo (tecnologia da guerra, do domínio sobre a natureza e sua conseqüente poluição, da manipulação do comportamento etc.), não sabemos sequer provar que é preferível o senso comum. [...] Em muitos casos trata-se de uma atividade parasitária acantonada no castelo aéreo da universidade, onde tudo pode ser discutido por que nada acontece na prática, que alias é bem remunerada, como se tratasse de eleitos da humanidade. (DEMO, 1978, p. 20)

Voltando o olhar para o quadro acima, fica evidente que o surgimento das novas posturas requer uma outra tinta e uma outra pintura sobre a tela da ciência e da academia. Para que seja concretizada tal obra de arte científica e acadêmica, faz-se necessária a concepção de outra forma de mentalidade. Em busca da configuração de uma outra forma de pensamento e ação que possa apontar o caminho para a construção de uma nova postura, é que se pretende, neste momento, continuar o diálogo com Morin, que pode vir a contribuir para tal feito.

A ciência clássica pautou-se na ideia de que a complexidade do mundo dos fenômenos poderia e deveria ser resolvida através de princípios e leis gerais. Acreditava-se que bastaria o enquadramento a uma metodologia definida que se teria a explicação dos fenômenos estudados. O que se observa a partir dessa concepção é a eliminação, ou melhor, a não consideração de aspectos singulares do fenômeno estudado, o que é complexo é escamoteado, ficando fora do foco da ciência clássica. Buscando ampliar o foco da ciência, Morin (1999) aponta para a necessidade de se pensar na possibilidade de um *paradigma de complexidade*.

Para Morin (1990), não existe um *paradigma de complexidade* pronto no mercado. O que há é o surgimento, em alguns momentos e lugares nas ciências, de uma problemática da complexidade, que se baseia na consciência da *não-eliminabilidade* do que está escamoteado pela inteligibilidade da ciência clássica. O *paradigma de complexidade* deve animar a busca dos modos de inteligibilidade que deem conta ou pelo menos se aproximem da complexidade dos fenômenos estudados. Na busca de sistematizar tal paradigma, o autor formula a hipótese de que esse novo paradigma deve constituir-se a partir de 13 princípios de inteligibilidade.

O primeiro deve ser o de validade do princípio de universalidade, desde que se reconheça a insuficiência do mesmo. É imprescindível que a universalidade seja complementada com uma visão de inteligibilidade do local e do singular, deve haver o reconhecimento da impossibilidade do isolamento de unidades elementares simples da base de seu universo físico. Segundo o autor, esse princípio “une a necessidade de ligar o conhecimento dos elementos ou partes ao dos conjuntos ou sistemas que elas constituem”. (MORIN, 1999, p. 333) Para que se conheça a totalidade, é fundamental o conhecimento das partes, e para o conhecimento das partes deve-se conhecer a totalidade. A articulação entre a visão do todo com a visão das partes poderá desembocar em um conhecimento mais concreto a respeito do fenômeno estudado.

Na busca da inteligibilidade, deve-se integrar não só a problemática que perpassa a organização, mas também os *acontecimentos* aleatórios do fenômeno ou objeto estudado, o que pode possibilitar ao pesquisador ouvi-los com maior precisão, ultrapassando os limites da visão hermética da lógica da ciência clássica.

Um outro princípio procura deixar claro que se deve distinguir e não separar o objeto ou o ser e seu ambiente. Para que se conheça uma dada organização física, é crucial que se considere a interação da mesma com seu ambiente. A regra é basicamente a mesma para toda organização

biológica, deve haver também o conhecimento das suas interações com seu ecossistema. Nesse princípio fica claro, mais uma vez, a importância do pensar global.

A relação entre o *observador/concebedor* e o objeto *observado/concebido*, é outro princípio evidenciado pelo autor. Esse, por sua vez, vai desaguar no princípio de introdução do dispositivo de observação ou experimentação, onde o *observador/concebedor* participa de toda observação ou experimentação física. Deve ser reconhecida a “necessidade de introduzir o sujeito humano – situado e datado cultural, sociológica, historicamente – em estudo antropológico ou sociológico”. (MORIN, 1999, p. 333)

Os limites da lógica da ciência clássica devem ser reconhecidos e problematizados. A demonstração desse tipo de lógica, nos sistemas complexos, não consegue abranger vários aspectos dos objetos ou fenômenos. Não se considera o eventual das contradições, ou mesmo a dúvida, que por vezes é imposta pela *observação/experimentação*, que pode se traduzir como indícios de domínio do desconhecido da realidade. Esse princípio deve ser complementado com o princípio do discurso complexo, que visa comportar a associação de noções complementares, concorrentes e antagônicas.

Segundo Morin, o paradigma de complexidade não se propõe a produzir nem determinar a inteligibilidade. Pode somente incitar a estratégia/inteligência do sujeito pesquisador a considerar a complexidade da questão estudada.

Incita a distinguir e fazer comunicar em vez de isolar e de separar, a reconhecer os traços singulares, originais, históricos do fenômeno em vez de ligá-los pura e simplesmente a determinações ou leis gerais, a conceber a unidade/multiplicidade de toda entidade em vez de a homogeneizar em categorias separadas em indistinta totalidade. (MORIN, 1999, p. 334)

O paradigma da complexidade é de grande valia para a ciência, na medida em que concebe a interligação dos objetos e fenômenos estudados a uma série de determinantes históricos-sociais-antropológicos, permitindo ao pesquisador um outro olhar sobre o fazer ciência.

Apesar de sua contribuição para um outro olhar e fazer científico, a nosso ver, a pintura musical do paradigma de complexidade não é suficiente para acompanhar o movimento cada vez mais veloz da realidade. Apesar de incitar a distinção, buscando comunicar em vez de isolar e de separar, e reconhecer os traços singulares, originais, históricos do fenômeno, não ligando-os pura e simplesmente a determinações ou leis gerais, como faz a ciência clássica, e do reconhecimento da unidade/multiplicidade de toda entidade, em vez de a homogeneizar em categorias separadas em indistinta totalidade, o paradigma em questão não apresenta elementos que possibilitem aproximar-se do constante devir da frenética realidade. Assim, uma nova postura deve certamente levar em consideração os princípios do paradigma da complexidade, mas deve ter como fundante a diferença, a assimilação de vários olhares e a contradição que faz com que haja o movimento constante da realidade.

Feita essa consideração a respeito do *paradigma de complexidade* e do *paradigma da ciência clássica*, e da necessidade que se faz presente da criação ou concepção de novas posturas, é que se vê a urgência de aumentar a lente histórico-quântica até aqui utilizada. Tal necessidade está atrelada à preocupação em esboçar a possibilidade de um outro fazer científico, pois compreende-se que a prática pedagógica é resultado do paradigma escolhido, consciente ou inconscientemente, pelos professores. Caso o paradigma norteador da prática educativa e da prática de pesquisa seja o da ciência clássica, certamente o professor/pesquisador terá uma prática nos moldes fragmentados de tal paradigma, conforme foi discutido acima. Daí a importância de se mergulhar na reflexão em curso.

A EDUCAÇÃO E A CIÊNCIA CONTEMPORÂNEA

Na discussão anterior, fica clara a distinção entre o paradigma da ciência clássica e o paradigma da complexidade. Tal distinção e, mesmo a possibilidade da existência de paradigmas tão diferentes, somente é possível devido às crises históricas que, felizmente, também assolam o fazer científico. As crises, sempre históricas, podem e têm ao longo dos anos, causando mudanças no comportamento do homem, fazendo com que o mesmo reorganize sua maneira de ver o mundo que o cerca, a explicá-lo dentro de uma perspectiva totalmente contrária àquela que adotara anteriormente. Quando isso acontece, e há de fato um corte, uma ruptura na forma de pensamento e, afinal, na maneira de explicar os fenômenos e de se relacionar com a vida, tanto na política quanto na ciência, ocorre o que Thomas Kuhn denomina de *revolução científica*.

Segundo Kuhn (1975, p. 125), são consideradas revoluções científicas “aqueles episódios de desenvolvimento não-cumulativo, nos quais um paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior”. Ainda para o autor, existem alguns aspectos que indicam um paralelismo entre o desenvolvimento político e o científico. Pois o advento das revoluções políticas começa a ser configurado com um sentimento crescente, frequentemente restrito a um segmento da comunidade política, de que as instituições sociais existentes não respondem mais de forma adequada aos problemas postos por um determinado meio que ajudaram a criar. Assim, Kuhn (1975) aponta que, de forma muito semelhante, as revoluções científicas vão se iniciar através de um sentimento crescente, também restrito a uma pequena subdivisão da comunidade científica, de que o paradigma existente e aceito por tal comunidade, deixou de funcionar de forma adequada na exploração de um aspecto da natureza, explicado a partir de suas leis. Para o autor, é o sentimento de funcionamento defeituoso que

pode, tanto no desenvolvimento político quanto no desenvolvimento científico, levar à crise; esse é o pré-requisito para a revolução. Ocorre que:

As revoluções científicas precisam parecer revolucionárias somente para aqueles cujos paradigmas sejam afetados por elas. Para observadores externos, podem parecer etapas normais de um processo de desenvolvimento, tal como as revoluções balcânicas no começo do século XX. Os astrônomos, por exemplo, podiam aceitar os raios X como uma simples adição ao conhecimento, pois seus paradigmas não foram afetados pela existência de uma nova radiação. Mas para homens como Kelvin, Crookes e Roentgen, cujas pesquisas tratavam da teoria da radiação ou dos tubos de raios catódicos, o surgimento dos raios X violou inevitavelmente um paradigma ao criar outro. É por isso que tais raios somente poderiam ter sido descobertos através da percepção de que algo não andava bem na pesquisa normal. (KUHN, 1975, p. 126)

O que se observa na fala de Kuhn (1975) é que o gerador de todas as transformações tanto na política quanto na ciência é o fator crise, instabilidade. Essa, por sua vez, tem como motor gerativo o constante devir histórico, que coloca dogmas e certezas em xeque a cada milésimo, a cada segundo, e a cada dia. Ora, se essa é a dinâmica do movimento da vida, a discussão a respeito dos paradigmas é por demais importante, pois, como se vê, a eliminação ou construção de um novo paradigma deve ter como prioridade o devir histórico construído pelos seres humanos. É preciso dar ênfase a um fazer científico capaz de considerar o movimento *orgânico* do viver. Assim, a tomada de atitude para uma outra postura, tanto no fazer ciência quanto na prática educativa, precisa levar em consideração o movimento da existência humana, que deve lhe ser inerente. Desta forma, vislumbra-se a possibilidade da democratização da produção do conhecimento que passa a ter como fundante o Ser em sua plenitude, demarcada que as questões do tempo-instante em devir não são meramente epistemológicas e, sim, ontológicas.

A própria discussão entre os paradigmas da ciência clássica e da complexidade, ao que parece, é um indicador de que se vive um momento de crise de paradigmas no fazer ciência. Isto

configura-se, certamente, como um problema que necessita ser encarado de frente. Está evidenciado que alguma coisa está fora da “ordem” do fazer científico, que o paradigma da ciência clássica já não dá mais conta de explicar uma série de fenômenos e acontecimentos, através de suas lentes metodológicas e técnicas, que desconhecem outras formas de viver e parte de um olhar sempre externo ditando o que é conhecimento e produzindo um padrão uniformizador e homogeneizador de sociedade. Também está claro, e isso foi demarcado em vários momentos nesta narrativa, que a crise da ciência está associada à sua quase total submissão aos mandos e desmandos do capital, que instaura a *epistemotecnolucrologia*. O paradigma da complexidade, por sua vez, embora faça a crítica à ciência clássica e seus limites não apresenta elementos que possam contribuir para acompanhar o constante devir dos acontecimentos históricos, que fazem com que os fenômenos e objetos, estejam em constante mudança. Nem tampouco amplia sua reflexão na direção de afirmar as temporalidades espaciais próprias que promovem o constante nascimento de saberes e conhecimentos organicamente vivos e necessários para a manutenção do *ethos* solidário das mesmas. Se é assim, é importante voltar a lente histórico-quântica, aqui utilizada, para o fazer ciência na área de educação e, para a prática educativa, dele decorrente.

Aguçando os ouvidos para as discussões a respeito do fazer ciência na área de educação, e para a prática pedagógica, na academia, ou melhor, na Universidade, de professores responsáveis pela formação de educadores, podemos ouvir uma série de vozes apontando para a necessidade de se formar o educador pesquisador de sua prática.

Segundo Selma Garrido Pimenta,

na licenciatura, o desafio é colaborar na formação (inicial) de professores, colocando a produção da pesquisa na Didática a serviço da reflexão dos alunos e da constituição de suas identidades como professores. Ao mesmo tempo,

problematizando-a diante da realidade do ensino nas escolas, procurando desenvolver nos alunos uma atitude investigativa. (PIMENTA, 1997, p.39)

O que se observa com a fala da autora é que a ênfase dada na formação dos alunos, futuros professores, é a da pesquisa. É preciso formar educadores que estejam atentos para produzir conhecimento, que saiam da universidade munidos dos instrumentos do fazer científico, pois assim será possível encontrar caminhos para a resolução de problemas a serem enfrentados na prática educativa.

Pimenta argumenta que a proposta que visa à utilização da metodologia da pesquisa apoia-se em uma perspectiva que é ao mesmo tempo pedagógica e epistemológica. A autora parte do princípio de que os conhecimentos são construídos por meio da ação e da interação. “Assim, o sujeito aprende quando ele se envolve ativamente no processo de produção de conhecimentos através da mobilização da suas atividades mentais e da interação com o outro, mediada pela linguagem”. (PIMENTA, 1997, p. 21) A ideia é que os alunos desenvolvam a capacidade de construir e produzir conhecimentos através do instrumental da pesquisa. O que a autora propõe é a utilização da metodologia da pesquisa, ou seja, que os alunos aprendam a observar, a formular questões ou hipóteses de pesquisa. Esse movimento deve, obviamente, desembocar na capacidade de escolher instrumentos que permitam elucidar as questões e hipóteses formuladas, possibilitando aos alunos, expressar seus achados e suas novas dúvidas. Assim, “essa proposta apóia-se no pressuposto de que a finalidade do processo de ensino-aprendizagem não é a transmissão de conteúdos prontos, mas, sim, a formulação de sujeitos autônomos, capazes de compreender a realidade que os cerca e de agir sobre ela”. (PIMENTA, 1997, p. 21)

Fica evidente na citação da autora que o pressuposto é que o aluno, ao ser munido do instrumental do fazer ciência, esteja apto, a partir do “poder” que a ciência lhe dá, a intervir na

realidade, a transformá-la. O conhecimento científico, a nosso ver, dotará os alunos/pesquisadores de um conhecimento que só “os deuses” do saber podem possuir. A visão de ciência, ou melhor, da relação do fazer ciência e da academia com a comunidade, povo, vida, e com os saberes conhecimentos que brotam desses tempos-espacos orgânicos, por melhores que sejam as intenções, posta na proposta da autora tem como essência a ciência como grande narrativa.

O que está posto, e isso fica muito evidente quando a autora diz que a finalidade é de formar sujeitos capazes de compreender a realidade para atuar sobre ela, é a ausência de uma abordagem, em tal perspectiva, que vise o fazer e conhecer *com*, e a partir da comunidade, do devir do viver. Não se vê a preocupação de estar na *com-vivência* com o outro – entendido aqui como comunidade, que não deve mais ser vista como objeto – de viver e ser potencializado pelos acontecimentos positivos desses *lugares-orgânicos*. A impressão é que a verdade está sempre com o “deus” do saber pesquisador, que vai dizer quais os problemas, como resolvê-los e quando resolvê-los. Os homens da luz devem descer às cavernas e mostrar como é a vida e como ela deve ser vivida. Não há a preocupação em aceitar as formas de viver na sua dinâmica própria. Esta é a lógica iluminista e positivista que campeia no fazer ciência da universidade. E que na atualidade ganha força através da tecnociência patrocinada pelos homens do capital, que desejam a todo custo planificar e materializar uma única forma de dizer amém.

Certamente, a visão de ciência que a autora apresenta para formação do educador/pesquisador é uma perspectiva inovadora, se comparada com as concepções que viam à formação de professores como um momento em que os mesmos seriam munidos de fórmulas mágicas que seriam capazes de resolver os problemas do ensino, ou melhor, que transformariam os estudantes/professores em formação em super professores. No entanto, é preciso admitir que existe uma crise política de paradigmas, ou melhor, uma crise epistemológica entre o fazer

ciência, seja para legitimar a verdade do conhecimento científico, ou para vislumbrar possibilidades de transformação da realidade, que abre uma lacuna entre o viver e o todo poderoso conhecimento produzido pelos homens da ciência financiados pelo capital que dita o que deve ou não ser produzido e o que deve ou não ser consumido.

Tal crise entre o fazer ciência e o viver próprio de cada grupo humano vem a reboque da crescente planificação econômica, promovida pela globalização neoliberal. Essa, por sua vez, tende a homogeneizar as economias mundiais, obrigando os países que nela estão imersos a imprimirem em seu povo formas de viver também homogêneas. Não há respeito às temporalidades-espaciais de cada nação. O processo de territorialização e desterritorialização imposto pela planificação econômica e mundial da globalização neoliberal é, sem dúvida, desumano e padronizador. Todo esse movimento político e econômico, como foi apontado anteriormente, vem trazendo sérias consequências às universidades e aos centros de pesquisa de praticamente todo o mundo. Um grande perigo é que a Universidade, instituição que, como aponta Cristovam Buarque (2003), nasce como um espaço para o pensamento livre e vanguardeiro e que ainda mantém uma relativa autonomia devido à sua própria configuração histórica, seja submetida efetivamente às leis do mercado, da economia planificada da globalização neoliberal. Esse perigo encontra potência na nova forma de encarar a universidade e seu anseio de autonomia universitária.

Como aponta Chauí no modelo de universidade em curso:

A autonomia significa, portanto, gerenciamento empresarial da instituição e prevê que, para cumprir as metas e alcançar os indicadores impostos pelo contrato de gestão, a universidade tem “autonomia” de para captar recursos de outras fontes, fazendo parcerias com as empresas privadas. Não só isso. Como tem explicado a Andes, O MEC tende a confundir autonomia e autarquia e, por conseguinte, a pensar a universidade pública como um órgão da administração indireta gerador de receitas e captador de recursos externos. (CHAUI, 2001, p.183)

A fala de Marilena Chauí esclarece que as universidades podem ser transformadas em verdadeiras corporações empresariais. Essa possibilidade de transformação da Universidade em corporação empresarial incita a necessidade de compreender melhor como isso pode vir a se efetivar, e como esse projeto em curso vai desaguar na formação promovida dentro da universidade.

Analisando a universidade dos anos 90, Marilena Chauí aponta que, enquanto a universidade, nos seus moldes clássicos, estava voltada para o conhecimento, a universidade funcional está relacionada diretamente com o mercado de trabalho, já a universidade de resultados está articulada com as empresas. Por sua vez, a universidade operacional, por se tratar de uma organização, “está voltada para si mesma enquanto uma estrutura de gestão e de arbitragem de contratos”. (CHAUÍ, 2003) Segundo ela, com essa configuração “a universidade está virada para dentro de si mesma, mas isso não significa um retorno a si e sim, antes, uma perda de si mesma regida por contratos de gestão, avaliada por índices de produtividade, calculada para ser flexível, a universidade operacional está estruturada por estratégias e programas de eficácia organizacional e, portanto, pela particularidade e instabilidade dos meios e dos objetivos”. (CHAUÍ, 2003) Ainda segundo Chauí, estando definida e estruturada por normatizações e padrões distantes do conhecimento e da formação intelectual, está pulverizada em micro organizações, passando a ocupar os docentes e curvando os discentes às exigências exteriores ao trabalho intelectual. Um claro exemplo desse processo é o aumento exponencial de horas-aula, a diminuição do tempo de mestrados e doutorados, a avaliação a partir da quantidade de publicações, de colóquios e congressos, a multiplicação de comissões e relatórios, etc.

O que fica explicitado na reflexão desta autora é que a universidade, como organização, perde a sua autonomia, pois passa a se articular com o mercado como uma empresa que necessita de produção rápida, dando cada vez mais lucro. Assim, a universidade abandona a formação e a

pesquisa, lançando-se em um processo de fragmentação competitiva. O que acontece a seguir é a privatização interna da universidade, pois os investidores determinam o ritmo da pesquisa a ser produzida no seu interior. Assim, legitimando a produção de um conhecimento pautado na lógica da homogeneidade e na efetiva hierarquização entre os saberes e conhecimentos, tanto dentro quanto fora dos seus muros, ora concreto, ora simbólico.

Entre outras formas de reverter essa situação, a mesma fonte aponta que é imprescindível que se reveja a ideia de formação. Segundo ela, formação significa uma estrita relação com o tempo, ou seja, é a introdução de alguém ao passado de sua cultura⁸. Assim, busca-se despertar alguém para as questões que o passado confecciona para o presente, estimulando a passagem do instituído ao instituinte. Segundo Chauí (2003), o que Merleau-Ponty aponta a respeito da obra de arte pode elucidar como se efetiva esse processo: “a obra de arte recolhe o passado imemorial contido na percepção, interroga a percepção presente e busca, com o símbolo, ultrapassar a situação dada, oferecendo-lhe um sentido novo, que não poderia vir à existência sem a obra”.(CHAUÍ, 2003) Para a autora, isso ocorre também com o que ela denomina obra de pensamento. No entanto, ela somente é fecunda quando pode pensar e dizer o que sem ela não poderia ser pensado nem dito e, sobretudo, por causa do seu próprio excesso pode possibilitar pensar e dizer, dando as condições para criar em seu interior a posterioridade que irá superá-la. Portanto, para a autora, a obra de arte e de pensamento reabrem o tempo formando o futuro. Desta forma, ela aponta que vai haver formação quando há obra de pensamento, havendo, por sua vez, obra de pensamento quando o presente passa a ser apreendido como algo que exige o trabalho da interrogação, do movimento da reflexão e da crítica, de uma maneira que se possa

⁸ Marilena Chauí evidencia que o termo é utilizado no sentido antropológico, isto é, como ordem simbólica ou de relação com o ausente.

tornar capaz de elevar ao plano do conceito aquilo que foi experimentado como questionamento, como pergunta, problema e dificuldade.

Pensar a formação nessa perspectiva aponta para outra possibilidade de universidade que não aquela atrelada aos ditames da instrumentalização e do pragmatismo tecnológico e neoliberal. O que se vislumbra com essa formação é a concepção de um sujeito pronto para agir no mundo em um devir cada vez mais humanizador. Sujeito esse que não esteja meramente preocupado em inserir-se no setor produtivo, para dele se beneficiar, mas que esteja atento às problemáticas deste início de milênio. Ampliando essa concepção, é imprescindível que esse sujeito possa também ter em sua formação a clareza da urgência de compreender as dinâmicas próprias dos múltiplos tempos espaços, e que sua inserção nos mesmos se dê a partir de um olhar interno dos diversos acontecimentos em devir.

Nesse sentido, pensando a universidade sob o prisma da formação, Marilena Chauí evidencia que a mesma depende:

- 1) da definição da autonomia universitária, não pelo critério dos contratos de gestão, mas pelo direito e pelo poder de indicar suas normas de formação, docência e pesquisa – a autonomia precisa ser entendida em três sentidos principais: a) como autonomia institucional ou de políticas acadêmicas; b) como autonomia intelectual; c) como autonomia financeira;
- 2) de distanciar-se da massificação, por meio do abandono das grades curriculares atuais e do sistema de créditos, uma vez que ambos produziram a escolarização da universidade, reduzida à condição de um ensino substitutivo do ensino colegial, com a multiplicação de hora-aula, retirando do estudante as condições para a leitura e pesquisa, isto é, para sua verdadeira formação e reflexão, além de provocarem a fragmentação e dispersão dos cursos e estimularem a superficialidade. Assegurar simultaneamente a universalidade dos conhecimentos (programas cujas disciplinas reflitam os trabalhos dos docentes-pesquisadores sobre questões específicas de suas regiões). Programas nacionais de iniciação à pesquisa para estudantes de graduação. Condições de trabalho: bibliotecas dignas do nome, laboratórios equipados, informatização, bolsas para estudantes de graduação, alojamentos estudantis, alimentação e saúde. Convênios de intercâmbio de estudantes entre várias universidades;
- 3) do abandono do atual sistema de admissão por vestibulares, com testes de múltipla escolha e elaborados por empresas privadas;
- 4) da revalorização da docência, que foi desprestigiada e negligenciada com a “avaliação da produtividade”. Essa revalorização implica: em a) formar verdadeiramente professores, de um lado, assegurando que conheçam os clássicos de sua área e os principais problemas nela discutidos ao longo de sua história e, de outro lado, levando em consideração o impacto das mudanças filosóficas, científicas e tecnológicas sobre a sua disciplina e sobre a formação de

seus docentes; b) oferecer condições de trabalho compatíveis com a formação universitária, portanto, infraestrutura de trabalho (bibliotecas e laboratórios realmente equipados); c) oferecer concursos públicos constantes; d) possibilitar condições salariais dignas, que permitam ao professor realizar permanentemente seu processo de formação e de atualização dos acontecimentos e das técnicas pedagógicas;

- 5) da valorização da pesquisa, estabelecendo não só as condições materiais de sua realização, mas sobretudo criando novos procedimentos de avaliação que não sejam regidos pela noção de produtividade e sim de qualidade e de relevância social e cultural. Essa qualidade e relevância dependem do conhecimento, por parte dos pesquisadores, das mudanças filosóficas, científicas e tecnológicas e seus impactos sobre as pesquisas. Quanto à relevância social, cabe indagar se o Estado teria condições de fazer um levantamento das necessidades do País, no plano do conhecimento e das técnicas, e estimular trabalhos universitários nessa direção, assegurando, por meio de consulta às comunidades acadêmicas regionais, que haja diversificação dos campos de pesquisa segundo as capacidades regionais e as necessidades regionais. As parcerias com os movimentos sociais, nacionais e regionais, poderiam ser de grande valia para que a sociedade oriente os caminhos da instituição universitária, ao mesmo tempo em que esta poderá oferecer os elementos reflexivos e críticos para esses movimentos.
- 6) articular o ensino superior e os outros níveis de ensino público: sem uma reforma radical do ensino fundamental e do ensino médio públicos, será inútil tentar reformar a universidade. Esta deve comprometer-se com a reforma da escola pública de ensino fundamental e médio pode assegurar a qualidade e a democratização da universidade pública. A universidade pública deixará de ser um bolsão de exclusões sociais e culturais quando o acesso a ela estiver assegurado pela quantidade e pelo nível dos outros graus do ensino público;
- 7) assegurar, em curto prazo, a entrada e permanência de estudantes vindos da classe trabalhadora por meio de um sistema nacional de bolsas de estudos. Estudar a questão das cotas étnicas. (CHAUÍ, 2003)

Nessa perspectiva, o papel da Universidade no atual contexto histórico pode – e precisa ser – o de reinventar uma cultura mais humana e encontrar o equilíbrio entre a formação técnica, humana e política. Precisa ainda criar mecanismos que possibilitem uma nova sensibilidade social, buscando aproximar o local, o regional e o nacional, construindo, assim, a sua identidade e educando os alunos para a responsabilidade social. Esse movimento pode propiciar a formação reflexiva e crítica, pautada na atitude problematizadora das realidades que hoje configuram o mundo. Obviamente, essa atitude necessita de um olhar mais atento para o contexto de cada lugar, ou melhor, a formação que a universidade precisa possibilitar precisa ter como premissa

básica uma postura pautada no fazer *com* e produzir a partir de e com os saberes e conhecimentos existentes nos mais diversos territórios.

Como foi visto, se até então elas abrigavam em seus tempos-espços a possibilidade de estar a serviço da sociedade, mesmo de forma contraditória, produzindo conhecimento que buscasse apontar caminhos para a resolução das problemáticas sociais, agora passarão a estar a serviço do capital. O tripé da universidade: pesquisa, ensino e extensão passa a seguir os ditames dos detentores do capital que, obviamente, vão investir em áreas e cursos que atendam à lógica científica da tecnociência que busca a produção de um conhecimento que desenvolva tecnologia também prática e que possa ser transformada em um produto de fácil consumo. O que se observa, com essa configuração em curso, é que o romântico iluminismo da universidade caminha na direção de um iluminismo tecnolucrativo, que tende cada vez mais apontar quais os produtos científicos têm legitimidade para a ordem vigente.

Isto pode se dá através das reformas de currículos dos cursos já existentes, com a criação de cursos totalmente voltados para o mercado. Vindo isto a se fortalecer, de fato, o que está sendo mudada é a natureza da Universidade, que deixará de ser o *locus* do universo de ideias, que abarca todas as concepções políticas, ideológicas e epistemológicas, para fabricar “soldadinhos de chumbo”, que estarão a serviço do “deus mercado”. Ocorre que “o neoliberalismo precisa – em primeiro lugar, ainda que não unicamente – despolitizar a educação, dando-lhe um novo significado como mercadoria para garantir, assim, o triunfo de suas estratégias mercantilizantes e o necessário consenso em torno delas”. (GENTILI, 1999, p. 44) Essa é a lógica que passa a entrar na universidade, ou seja, de que a educação deve ser vista como uma mercadoria, assim como a produção científica.

Sendo a educação vista como uma mercadoria, a partir da lógica do neoliberalismo, o que pode certamente ocorrer com a produção do conhecimento é o acirramento de tal lógica

dentro das universidades. Não se poderá mais pensar na possibilidade de um fazer ciência que respeite a vida, que esteja voltada para o ser humano, que brote das temporalidades especiais próprias; o que está para se consolidar dentro das universidades é a legitimação da lógica da ciência clássica aguçada pela mutante *epistemotecnolucrologia*, do positivismo, que se reveste agora de argumentos ainda mais fortes para justificar a sua “objetividade científica”, pautada no discurso da neutralidade científica. O argumento de que como toda a produção do conhecimento deve estar voltada para o mercado, o conduz a medi-lo a partir das leis internacionais de “qualidade”. Esse, a nosso ver, pode ser o golpe final à universidade, pois se a busca do conhecimento já se apresentava nos moldes positivistas e iluminista, não apontando para a necessidade de uma *com-vivência* com os diversos saberes, o que se vê é a afirmação da lógica da produção de um conhecimento em série e padronizado, onde as universidades terão que se enquadrar em uma escala mundial, que aponte o que deve ou não ser produzido. Assim, esse será o fim da universidade, como *locus* da diversidade científica, tão necessária para a produção de um conhecimento mais *orgânico*. Uma das maneiras como essa lógica poderá entrar na universidade, como foi dito anteriormente, mas é importante repetir para alertar o perigo que se corre, será através de reformas curriculares dos cursos já existentes, bem como a criação de cursos que, única e exclusivamente, estejam voltados para a lógica do “deus mercado”, como por exemplo, os cursos de marketing e administração, que já se proliferam nas universidades e faculdades particulares do Brasil.

Após a discussão acima, torna-se inevitável levantar algumas questões que no momento causam densa tensão reflexiva e que desencadeiam a urgência de continuar pautando a reflexão em curso. Tais questionamentos estão intimamente ligados ao fazer científico dentro das universidades e de modo geral, a saber: evidenciada a articulação da ciência com as diversas facetas do poder e o acirramento da abordagem mutante *epistemotecnolucrológica* ocasionada

pela própria configuração da sociedade capitalista em seu estágio neoliberal, é possível pensar em um caminho pautado na pluralidade de narrativas que nascem a partir da vivência dos múltiplos contextos? As lógicas constituídas levando em conta a pluralidade dos múltiplos *lugares* permitiriam acompanhar o movimento cada vez mais intenso das realidades em processo, estando atentas às tensões entre o instituído e o instituinte? E o que é o *lugar*? Haveria a possibilidade, através de outra forma de fazer ciência, de romper com a visão iluminista secular da universidade, construindo outra postura? Essa postura poderia vir a ser uma postura antropofágica? Seria possível pensar, a partir de uma postura antropofágica, na com-vivência da universidade com a comunidade, com a vida? Qual prática educativa poderia surgir a partir da constituição dessa outra postura perante a vida? Mas o que é isto, a antropofagia? O que significa de fato a postura antropofágica na universidade e na formação? Seria uma possibilidade de enfrentamento da lógica uniformizadora e linear da globalização neoliberal?

Certamente, tais questionamentos não são simples de serem respondidos, por isso é que se acredita caminhar no sentido de ampliar a reflexão da narrativa em processo. A ampliação de tal reflexão faz-se imprescindível, pois a crise histórica que a humanidade está vivendo precisa ser analisada, estudada a fundo para que se possa encontrar alternativas para resolução da mesma. É preciso encontrar alternativas para enfrentar a lógica da globalização neoliberal que vem determinando a produção do conhecimento e, acredita-se ser a universidade, enquanto *locus* de produção do conhecimento, ou melhor, do viver universal, um instrumento por demais importante para enfrentar as políticas educacionais planejadas pelo projeto mundializador em curso, que lança mão cada vez mais da tecnociência para legitimar a sua tentativa de hegemonia no mundo. Portanto, para clarear alguns conceitos-chaves, que apontem para as respostas reflexivas aos questionamentos levantados é que se vislumbra dar continuidade a esta narrativa com a cabeça e a alma repleta da força do Sol do sertão que, apesar de aparentemente castigar o sertanejo, o

enche de esperança e força ao romper as noites iluminadas pelo esplêndido mar de estrelas que alimentam a fantasia e a certeza do dia que está por vir.

COMPREENDENDO O TERRITÓRIO-LUGAR COMO PONTO DE PARTIDA

Neste momento, a narrativa até aqui desenvolvida terá continuidade buscando-se apontar possibilidades para os questionamentos levantados. É evidente que as respostas para os mesmos não podem ser vistas como verdade absoluta nem tampouco se situar em uma perspectiva pragmática. O que se tem clareza é que os caminhos que serão seguidos são vistos como possibilidades em devir e que se encontram em um campo reflexivo em que prevalece a ambiência da radicalidade em caleidoscópio, cuja premissa é o eterno movimento que promove um infinito leque de potências e acontecimentos. Assim, os questionamentos levantados não serão respondidos pontualmente, mas através de bolhas quântico-reflexivas que demarcam o aspecto provisório de tudo que fora e será dito nesta narrativa.

Uma primeira reflexão a ser desenvolvida para o esboço das respostas levantadas, que têm como objetivo principal postular uma outra postura perante o fazer científico e encontrar formas de ação contra o processo hegemônico do capital na produção do conhecimento, é a definição de *Lugar*. Como foi pontuado em vários momentos na reflexão em curso, a lógica da mutante *epistemotecnolucrologia* tende a promover o movimento de desterritorialização e territorialização dos diversos *lugares* no globo, promovendo a modificação da teia e da trama de relações ali confeccionadas coletivamente para tentar instaurar outras formas de estar no mundo, ou seja, as formas homogêneas da transnacionalização neoliberal. Sendo a lógica da transnacionalização neoliberal da nova ordem capitalista o que se assiste é a destruição do *lugar*, que passa a assumir a configuração do olhar aligeirado do estrangeiro. Daí a urgência de seguir adiante na tentativa de compreender o que de fato venha a ser o *lugar*.

A conceituação do *lugar* passa, em primeira instância, pela reflexão do território e sua configuração nos dias atuais. Em diálogo com Milton Santos (2005), o que se escuta do autor é

que hoje se vive com uma noção de território herdada da Modernidade incompleta, bem como de seu legado repleto de conceitos puros que foi atravessando os séculos praticamente sem modificações. Milton Santos evidencia que o que faz do território o objeto da análise social é o seu uso, e não o território em si. Desta forma, a nosso ver, não é a demarcação das fronteiras territoriais concretas e imaginárias que implica em análises dos seus acontecimentos, mas, sim, toda trama de existência que dentro de suas linhas vão cotidianamente sendo tecidas.

Continuando sua reflexão a respeito do território, Santos (2005) evidencia que se tem caminhado ao longo dos séculos, da antiga comunhão individual dos lugares com o Universo à comunhão hoje global. Esse movimento vai efetivar-se com a interdependência universal dos lugares, traduzindo na nova realidade do território. Na constituição dos territórios, o Estado-Nação traduz-se em um marco que introduz a noção jurídico-política do território, que vai derivar do conhecimento e da conquista do mundo, desde o Estado Moderno e o Século das Luzes à era da valorização dos recursos naturais. Assim, para Santos (2005), nesse processo, o Estado é o definidor dos lugares, sendo o território a sua base, melhor, seu fundamento. É evidente que o território que, como foi visto era o fundamento do Estado, também por ele era moldado, ou seja, o território representava as conquistas e derrotas do Estado em constituição e modificação. No entanto, nos tempos atuais, Milton Santos indica que se vive uma dialética do mundo concreto onde se evoluiu da noção, tornada antiga, de Estado Territorial para uma noção pós-moderna de transnacionalização do território. O que se assiste nesse fim e início de milênio com esse movimento de transnacionalização do território é a constituição de territórios com a mesma face bizarra do sorridente e famigerado capitalismo, que na versão transnacional imprime seu sorriso uniformizador, obrigando a todos em todos os lugares a copiar sua expressão facial de felicidade como se de fato essa alçasse a todos em todos os lugares por onde passa. Na verdade, o que acontece é que os povos dos diversos territórios que têm tal ilusão se assustam ao deparar com a

imagem refletida em seus espelhos históricos, que mostram que a verdadeira imagem construída com a transnacionalização é a face da miséria e da dor.

É evidente que esse processo não está definido para todo sempre e que ele pode vir a se modificar a qualquer momento, basta a clareza de que de repente, como diria Gilberto Gil, as águas ficam turvas, portanto, tudo está por um fio em devir nesse tempo-instante histórico. Tal compreensão evidencia também que nada é totalmente hegemônico. Como bem aponta Milton Santos (2005), assim como antes nem tudo era território estatizado, nos dias atuais nem tudo está transnacionalizado. Ocorre que, “mesmo nos lugares onde os vetores da mundialização são mais operantes e eficazes, o território habitado cria novas sinergias e acaba por impor, ao mundo, uma revanche. Seu papel ativo faz-nos pensar no início da História, ainda que nada seja como antes. Daí essa metáfora do retorno”. (SANTOS, 2005, p. 138) O que se escuta com clareza na fala do autor é a possibilidade concreta da re-existência resistente dos tempos-espacos territoriais ao projeto mundializador da perversa globalização. Ao mesmo tempo também está evidenciada a necessidade da afirmação do território que se compõe a partir da confecção da teia e da trama existencial cotidianamente confeccionada pelos autores-atores territoriais.

Nessa perspectiva, Santos (2005) esclarece que o território são formas, mas o território usado se traduz em objetos e ações, que são sinônimos de espaço humano, espaço onde há habitação de seres humanos. Para o autor, mesmo a análise da fluidez que está a serviço da lógica da competitividade, que nos tempos atuais está regendo as relações econômicas passa pela compreensão do território. Ocorre que, como evidencia Santos (2005), hoje existe uma fluidez virtual, que é oferecida por objetos criados para facilitar essa fluidez, sendo cada vez mais objetos técnicos. Contudo, os objetos apresentam tal característica, porque a real fluidez provém das ações humanas, ou seja, são elas que podem e instauram tal movimento. Diante desse movimento, ou melhor, dessa realidade que se encontra o território, com novos recortes, que vão

além da velha categoria região. Esses novos recortes são resultados da nova construção do espaço bem como do novo funcionamento do território. Segundo Santos (2005), esse processo vai desenvolver-se através de duas características: horizontalidades e verticalidades. A primeira, as horizontalidades, são os domínios da contiguidade, dos lugares vizinhos reunidos por uma continuidade territorial. A segunda, as verticalidades, teriam sua formação por pontos distantes uns dos outros, que são ligados por processos sociais de todos os tipos. Diante dessas características, Santos evidencia que se deve retomar a ideia de espaço banal para contrapor à noção de que atualmente ganha força nas disciplinas territoriais que trabalham com a noção de rede. Tal necessidade de retomada do espaço banal está atrelada à forma analítica utilizada pela concepção que trabalha com a noção de rede. O que ocorre, como bem demarca o autor, é que as redes constituem uma nova realidade que acaba por justificar a expressão verticalidade. A noção de rede que aparentemente poderia traduzir-se é uma concepção horizontal, traz implícita a noção da hierarquia, ou seja, o território no âmbito das redes instaura-se na hierarquia daqueles que configuram e comandam a rede. “Na verdade além das redes, antes das redes, apesar das redes, depois das redes, com as redes, há o espaço banal, o espaço de todo, todo o espaço, porque as redes constituem apenas uma parte do espaço e o espaço de alguns”. (SANTOS, 2005, p. 139)

Como se forma o território nos dias atuais imersos em um perverso processo de globalização hierarquizante? Milton Santos (2005) argumenta que podem ser formados tanto por lugares contíguos quanto por lugares em rede. No entanto, conforme o autor, ambos os lugares contíguos e os lugares em rede são os mesmos lugares, os mesmos pontos, que contêm simultaneamente funcionalizações diferentes. Tais funcionalizações podem mesmo ser divergentes ou opostas. A noção do acontecer simultâneo desses diversos lugares, a nosso ver, demarca a complexidade de análise do território e, portanto, do lugar. Mas, ao mesmo tempo,

implica em uma leitura mais apurada do território e do lugar no sentido de esclarecer o que pode e precisa ser potencializado em cada tempo-espaço-lugar.

Nessa perspectiva analítica, Santos (2005) evidencia que há um conflito que vem se agravando entre o que denomina de espaço local, que se traduz em um espaço vivido por todos os vizinhos, e um espaço global, que é habitado por um processo que se desenvolve pautado na racionalização e em um conteúdo ideológico de origem distante que chegam a cada lugar com o estabelecimento de normas e objetos para servi-los. Diante desse conflito, o autor esclarece ser de fundamental importância o retorno à noção de espaço banal, ou seja, espaço de todos. A retomada de tal noção, para nós, é de extrema importância pois o olhar para o território, para o lugar, deve ter como prevalência o olhar para o acontecimentos que pertencem a todos, pois aí se encontra a potência do lugar. A afirmação da noção de espaço banal, espaço de todos precisa, portanto, contrapor a noção de redes, ou seja, o território daquelas formas e normas a serviço de alguns.

Contrapõe-se assim, o território todo de algumas de suas partes, ou pontos, isto é as redes. Mas quem produz, quem comanda, que disciplina, quem normatiza, quem impõe uma racionalidade às redes é o Mundo. Esse mundo é o do mercado universal e dos governos mundiais. O FMI, O Banco Mundial, o GATT, e as organizações internacionais, as Universidades mundiais, as Fundações que estimulam com dinheiro forte a pesquisa fazem parte do governo mundial que pretendem implantar, dando fundamento à globalização perversa e aos ataques que hoje se fazem, na prática e na ideologia, ao Estado Territorial. (SANTOS, 2005, p. 142)

O que se escuta na voz acima é que mais do que nunca é imprescindível mergulhar no território, ou melhor, no território demarcado pelo acontecimento da vida cotidiana onde todos podem e são autores-atores de suas vidas. Esse efetivo mergulho pode possibilitar a potencialização da re-existência do lugar ao processo mundializador das redes mundiais que se ramificam para controlar e desterritorializar os territórios re-existent. É evidente que se o controle de tais redes está em mãos do capital internacional que trabalha com a lógica da

transnacionalização de todos os territórios, assistir-se-á a uma centralização do comando mundial sobre tais redes. É aí que a lógica do conhecimento dito universal passa a ser uniformizador, isto é, vai territorialmente se instaurando como única possibilidade. Assim, a aranha-mundi que tece as teias, ou melhor, as redes, é uma espécie de viúva negra, que ao tocar os territórios-lugares os desfazem, desmontando a teia e trama de relações solidárias que são cotidianamente tecidas por todos.

O diálogo com Santos (2005) permite compreender que, quando se fala em mundo, está se falando sobretudo em mercado. Esse por sua vez, ao contrário de tempos passados, tem uma ação muito mais ampla, passando a atravessar tudo, chegando até a consciência das pessoas. Passa, a nosso ver, por corações e mentes transformando tudo e todos em mercadorias fáceis e de rápido consumo. Nesse movimento de mercadorização de tudo, o autor aponta que o que se vê é a concretização do mercado das coisas, inclusive da natureza; mercado das ideias, incluindo aí a ciência e a informação; enfim, o mercado político. O autor considera que a versão política do perverso projeto mundializador é a democracia de mercado que tem como aliada a democracia representativa que, sob a égide da igualdade, tem sido levada para todos os tempos-espacos do mundo. Milton Santos evidencia que a versão neoliberal é o outro braço da globalização perversa. Essa, por sua vez, juntamente com a democracia de mercado, vai caminhar no sentido da redução das possibilidades da afirmação de outras formas de viver cuja solidariedade tem como base a contiguidade pautada na vizinhança solidária, que se configura no território compartilhado. É óbvio que a transnacionalização do território tem seus moldes nos fundamentos da dominação e da imposição de regras de consumo muito bem definidas, onde o que vai prevalecer ao invés de uma com-vivência solidária é a vida em competição desenfreada, ou seja, é a lógica do salve-se quem puder, e de Deus contra todos, e todos contra todos em um afã desenfreado pelo famigerado consumo. Assim, diante do projeto mundializador, o que se vislumbra é a regulação exterior da

existência dos lugares que vão perdendo autonomia política, social, cultural e também existencial. Com esse rearranjo montado pelos ornamentadores estrangeiros passantes pelos lugares, assiste-se à despotencialização dos saberes, conhecimentos solidários e cotidianos. É nesse movimento que se vê os tempos-instantes-históricos dos lugares se desfazerem, consolidando o conhecimento hegemônico e mercadológico.

Seguindo a configuração acima, o território assume uma característica bastante peculiar na chamada democracia de mercado. Ocorre que, como aponta a mesma fonte, o território passa a ser o suporte de redes que tem o papel de transportar regras e normas utilitárias. Essas são parciais, parcializadas, e consolidam as verticalidades, reforçando o poder hegemônico e a lógica da desagregação. É óbvio que com esse movimento, as horizontalidades passam a ser enfraquecidas, ou seja, perdem força e potência para resistência a esse processo desumano. “A arena da oposição entre o mercado – que singulariza – e a sociedade civil – que generaliza – é o território, em suas diversas dimensões e escalas”. (SANTOS, 2005, p. 143) Assim, é o território o tempo-espaço ou o espaço-tempo onde efetivamente se dá a luta das diversas forças ideológicas que trabalham tanto para a construção de uma vivência múltipla, plural, diversa e em prol da humanidade, quanto para a consolidação de uma única forma de estar no mundo. Essa última forma de ocupação do território tem como parâmetro a escala do lucro-máquina: automóvel, avião, computador e não do ser humano e suas potencialidades ontológicas. É aí na escala da máquina que se vê a constituição do tempo extraterritorial atropelando o tempo real das diversas temporalidades espaciais próprias.

Mas, como evidencia Milton Santos (2005), o lugar independente do seu tamanho, dimensão representa a possibilidade da resistência da sociedade civil. No entanto, aponta o autor, que nada impede e, como se percebe, é fundamental que se aprenda formas de se estender essa resistência às escalas mais altas. A resistência a esse processo necessita de ação cotidiana e

articulada, para que possa ser extensiva a outras esferas do processo social. E isso somente é possível, esclarece Milton Santos (2005), na insistência indispensável de conhecimento sistemático da realidade, que deve ter como base o tratamento analítico e fundamental do território. “Antes, é essencial rever a realidade de dentro, isto é, interrogar a sua própria constituição neste momento histórico. O discurso e a metáfora, isto é, a literaturização do conhecimento, podem vir depois, devem vir depois”. (SANTOS, 2005, p. 143) O mergulho na realidade demanda vivência do lugar, com-vivência com o lugar, leitura interna a partir das ferramentas de análises cotidianas que são chaves para o seu entendimento e afirmação. É com essa ação que está a potência trans-formadora do lugar, é nesse e desse movimento em carrossel labiríntico e em caleidoscópio que se vê a constituição da carne e da epiderme do território-lugar.

É nessa perspectiva que se vê a extrema importância do território, do lugar no jogo das relações de dominação. O território transnacionalizado, lembra muito bem Milton Santos (2005), “se reafirma pelo lugar e não só pelo novo fundamento do espaço e mesmo pelos novos fundamentos do território fragmentado, na forma de novos nacionalismos e novos localismos”. (SANTOS, 2005, p. 143) Daí a importância de ter como ponto de partida o território e toda a sua dinâmica configuração de possível re-existência. Pois, em diálogo com a mesma fonte, ou melhor, com Santos (2005), ouve-se que a tendência atual é a união dos lugares a partir da verticalidade. É claro e evidente que o projeto-mundi em curso trabalha para isso. Esse processo vai se desenvolvendo através de créditos internacionais postos à disposição, pelos países ricos, para os países mais pobres, como estratégia de consolidação do estabelecimento de redes a serviço da lógica do capital transnacionalizado. Assim, é tecida uma nova e engenhosa teia de dominação e dependência, que vai se firmando nas metas internacionais que cada território-lugar é obrigado a cumprir. No caso do Brasil, as metas nas áreas da economia e da educação determinadas pelo FMI, são um claro exemplo desse processo de verticalidade e rede. Tais metas

não têm, como ilusoriamente apresentam, preocupação de fato com o dito “desenvolvimento” do território-lugar país, mas, sim, com reformas sociais e políticas que possam dar base de sustentação para a concretização do projeto em curso. No entanto, e felizmente, esse processo é contraditório, ou seja, os próprios milagres da ciência que nascem dessa mesma lógica podem vir a servir à superação desse processo. Mas, especificamente falando, o milagre da rede mundial pode agregar os lugares seguindo a lógica da horizontalidade desde que cada lugar a ocupe com sua temporalidade espacial própria. O que se vê é que os lugares podem também se unir de forma horizontal, ou seja, a partir da reconstrução da base comum que possibilita a criação de normas locais e normas regionais, tendo assim, a dinâmica do território-lugar como ponto de partida.

Para Milton Santos (2005), a união vertical dos territórios os vetores de modernização são entrópicos. Causam desordem para as regiões onde se instalam porque a ordem por eles originada tem um único benefício que é atuar a seu favor, a seu benefício extremamente egoísta. É claro que nos moldes da verticalização o território deve ser simplesmente e perversamente canibalizado, a atuação do devorador capital é a mesma de um assassino em série que mata desenfreadamente para satisfazer seus insanos desejos. A ordem de ação é quanto maior a verticalização, que como foi visto está a serviço do famigerado mercado, maior a corrosão da coesão horizontal que, diferentemente da lógica vertical, está a serviço da sociedade civil como um todo. Contudo, a eficiência e eficácia da união vertical está e, pode a todo momento, ser colocada em jogo, pois, segundo Milton Santos (2005), não sobrevive senão às custas de normas rígidas, mesmo sendo o discurso neoliberal montado em uma dita flexibilidade. Na verdade, o que se vê com clareza é que o neoliberalismo se pauta em leis flexíveis para sua movimentação, no entanto precisa de regras firmes estabelecidas e reguladas pelo Estado para manter tal flexibilidade. O Estado tem que ser forte para fazer as reformas neoliberais e mantê-las em pleno vigor e rigor, mesmo que isso custe a vida e a miséria da grande massa.

Pois bem, se a eficácia da união vertical pode ser colocada em xeque, as uniões horizontais podem vir a ser ampliadas, fortalecidas. Para o autor, esse processo pode vir a se efetivar mediante as próprias novas forças de produção, ou melhor, através da afirmação dos meios e modos de produção articulados com as potencialidades de cada tempo-espaço.

Assim,

Um exemplo é a maneira como produtores rurais se reúnem para defender os seus interesses, o que lhes permitiu passar de um consumo puramente econômico, necessário às respectivas produções, a um consumo político localmente definido e que também distingue as regiões brasileiras umas das outras. Devemos ter isso em mente ao pensar na construção de novas horizontalidades que permitirão, a partir da base da sociedade territorial, encontrar um caminho que nos libere da maldição da globalização perversa que estamos vivendo e nos aproxime da possibilidade de construir uma outra globalização, capaz de restaurar o homem na sua dignidade. (SANTOS, 2005, p. 144)

Como foi visto na fala de Milton Santos (2005), o que está em jogo é a valorização do território a partir de sua dinâmica própria e apropriada. E a valorização dessa dinâmica própria e apropriada passa pelo efetivo conhecimento do que venha a ser território-lugar, ou seja, quais as suas potencialidades e possibilidades de enfrentamento ao processo de mundialização em curso. Portanto, é imprescindível um retorno ao lugar, às lógicas e aos imaginários que se constroem nas teias das realidades vividas por todos. O fundante tem que ser os saberes e conhecimentos que nascem nesses tempos-espaços, sendo esses de extrema importância para se encontrar caminhos alternativos de re-existência. Assim, a valorização desses saberes e conhecimentos pode romper a visão hegemônica da mutante *epistemotecnolucrologia* a serviço da famigerada globalização neoliberal.

Diante dessa tensão em relação ao território-lugar e ao território transnacionalizado, criado a partir do perverso processo de globalização, faz-se necessária uma reflexão mais

ostensiva a respeito do papel do *Lugar* nesse processo. Daí, tentar-se-á a partir de agora compreender melhor a definição desse espaço tão fundamental nos dias atuais.

Sem dúvida, a reflexão a respeito do *Lugar* demanda um apurado e demorado debate, pois é a partir nele que se materializa a lógica da globalização em curso. Refletindo especificamente a respeito do lugar, Milton Santos (2005) evidencia que existe uma dupla questão em tal debate: o lugar visto de fora que demarca sua redefinição, que resulta do acontecer histórico e o lugar visto de dentro, que iria implicar na redefinição de seu sentido. Para o autor, o lugar poderia ser definido através de três tipos de densidade: *a densidade técnica*; *a densidade informacional* e *a densidade comunicacional*.

A densidade técnica traduz-se nos diversos graus de artifício, ou melhor, em que tipo de técnica está presente na configuração atual do território. Na densidade técnica as situações limites seriam uma área natural jamais tocada pelo homem e uma área denominada de objeto técnico maduro que se materializa nos centros de negócios de uma grande cidade, espaços prontos a atender prontamente intenções daqueles que o conceberam e produziram, sendo esses muito mas perfeitos que a própria natureza. Esses são considerados como espaços inteligentes por possibilitarem engendrar os acontecimentos nas áreas de negócios. *A densidade informacional* deriva-se em parte da densidade técnica. Entretanto, podem ou não ser acionados, podendo permanecer em repouso ou inatividade, e dependem de um ator. Ocorre que a informação se complementa a partir da ação. É importante ressaltar que, quando é unívoca obedecendo a regras do ator e, conseqüentemente, introduzindo no espaço uma ação verticalizada, que geralmente toma como premissa a ignorância do entorno ela está posta a serviço de quem tem o comando. Santos (2005) aponta que a densidade informacional tem o papel de informar a respeito dos graus de exterioridade do lugar, ou seja, o grau que o lugar apresenta para entrar em contato e estabelecer relações com outros lugares, bem como a efetivação dessa propensão, privilegiando

atores e setores desse processo. Analisando a *densidade comunicacional*, Milton Santos (2005) evidencia que ela é resultante do que era denominado por G. Berger (1964) de “caráter humano do tempo da ação”. A densidade comunicacional resulta dessa ação, pelo fato do evento poder ser visto como práxis intersubjetiva ou transindividual. Esse tempo plural é o lugar do acontecimento da interação entre as pessoas.

Ocorre que:

Como lugar do acontecer solidário, homólogo ou complementar, o lugar é esse *espaço banal* da geografia (e não o espaço do economista ou do antropólogo ou do psicanalista ou mesmo do arquiteto e do filósofo), criador da solidariedade e da interdependência obrigatória geradas pelas situações cara a cara de que fala Schutz (1967:60), pois o essencial para esse resultado que ‘você e eu tenhamos o mesmo entorno’ já que ‘somente nessa situação [...] posso assumir, com maior ou menor certeza, dentro da realidade diretamente vivida (experimentada) que a mesa que estou vendo é a mesma, e a mesma em todas suas situações perspectivas.’ (SANTOS, 2005, p. 160)

É importante ressaltar que o autor vê as relações comunicacionais como horizontais porque são uma resultante do meio social ambiente. Contrariamente às relações comunicacionais, as informacionais se instauram de forma vertical, podendo ser indiferentes em relação ao meio social ambiente. Essas têm um maior grau de dependência da tecnologia e da psicosfera. “De todo modo, e nas condições atuais, as relações informacionais transportam com elas o reino da necessidade, enquanto as relações comunicacionais podem apontar o reino da liberdade”. (SANTOS, 2005, p. 161) A escuta sensível à fala do autor permite compreender que é aí nas relações comunicacionais que se encontra a possibilidade do entendimento e junção da arquitetura do lugar, que é, pode e dever ter como fundante a densidade humana, construída a partir do fazer e viver solidário dos grupos humanos que habitam o espaço do lugar. É nesse tempo-instante que se encontra a força do sentimento de pertença, e também, de existência que

tem como primeiro motor a multiplicidade de com-vivências singulares e efetivamente construídas nas diferenças ontológicas. Portanto, é nas relações comunicacionais que se vê instaurado o vetor que pode vir a promover a transformação das diversas forças de opressão abrigadas no mundo e no próprio lugar.

As três dimensões analisadas por Milton Santos apontam, de fato, para uma leitura mais concreta e contundente do que venha a ser o *Lugar* em toda a sua complexidade. No entanto, um outro aspecto pode e deve trazer benefícios para tal compreensão. Tal aspecto diz respeito à dimensão da história que, analisada por Ana Fani Alessandri Carlos (1996), é vista como algo que entra e se vai se realizar cotidianamente, vindo a estabelecer um vínculo entre o movimento de dentro e o de fora. Essa dimensão, segundo a autora, instala-se no plano do vivido, produzindo o conhecimento-reconhecido, ou seja, é ali no lugar onde a vida se desenvolve em todas as suas dimensões e possibilidades em potência. Segundo a autora, atentar para a dimensão da história significa também pensar a história particular de cada lugar desenvolvendo-se melhor, realizando-se a partir de uma cultura/tradição/língua/hábitos que nascem e são próprios que vão sendo confeccionados ao longo da história daquele tempo-espaço-lugar e o que vem de fora. Assim, nessa perspectiva, é pensar a dinâmica da história do lugar com o que está em curso no processo de mundialização.

Nessa perspectiva, é importante o que de fato seja o lugar, isto é, como ele se configura e se materializa. Segundo Ana Fani Alessandri Carlos (1996), o lugar pode ser traduzido como a base de produção da vida podendo vir a ser analisado pela *tríade habitante-identidade-lugar*. A cidade é um claro exemplo do que venha a ser um lugar, pois vai se produzir e revelar no plano de vida do sujeito, do indivíduo a ele pertencente. É a confluência dos acontecimentos do lugar no indivíduo e do indivíduo no lugar. Essas relações que são cotidianas apresentam-se através das relações que os indivíduos mantêm com os espaços habitados, ou seja, como o indivíduo usa

esses espaços, ou melhor, como ele os compreende, sejam nas mais diversas formas, nas condições banais, no secundário, no acidental. Acontece que é o espaço possível de ser sentido pelo sujeito, por ele pensado, apropriado e vivido através do corpo. É aí, no corpo, na forma de falar, de andar de expressar-se para o mundo, que o lugar se materializa, ou seja, é no sentido que o homem constrói e se apropria do mundo que está situado o lugar, isto é, onde se encarna o lugar e toda a sua dinâmica cultural e material. O corpo que se expressa através do olhar, da voz, dos gestos, do jeito de gesticular expressa a intersubjetividade cultural materializada coletivamente nos atores do lugar. É nesse aspecto do lugar que se encontra a constituição da carne do lugar de onde nasce toda a potência solidária e todos os conhecimentos e saberes orgânicos produzidos na com-vivência.

Assim se caracteriza o lugar:

Motorista de ônibus, bilheteiros são conhecidos-reconhecidos como parte da comunidade, cumprimentados como tal, não simples prestadores de serviço. As casas comerciais são mais do que pontos de troca de mercadorias, são também pontos de encontro. (CARLOS, 1996, p. 20)

A fala da autora aponta que o que caracteriza o lugar são as suas relações cotidianas regidas sob a ótica da com-vivência de grupos humanos agregados a partir do sentimento de pertencimento de todos os sujeitos envolvidos na trama daquele tempo-espaço em devir. Dessa forma a autora pontua que o lugar jamais poderia vir a ser a metrópole, ou mesmo a cidade lato sensu, ao menos que venha a ser a pequena vila ou cidade, que é vivida, conhecida, reconhecida em todos os cantos. O lugar é, sob esse olhar, o tempo-espaço onde estão demarcados os passos das pessoas que o habitam, ou seja, é o bairro, é a praça, é a rua, enfim, é o território da vivência onde há conhecimento e reconhecimento de todos por todos que ali habitam aquele ambiente. É importante ressaltar que Carlos (1996) reconhece que é possível encontrar essa dinâmica nas

metrópoles, no nível do bairro que ali venha a existir, ou melhor, no plano vivido, mas certamente não é a dinâmica apontada de lugar que caracteriza a metrópole. Na verdade, a metrópole está muito mais repleta de como aponta Augé (2004) de *Não-lugares* do que de lugares, no sentido aqui trabalhado.

Em relação à metrópole, Ana Fani Alessandri Carlos (1996) aponta que por não ser “lugar” ela só pode ser vivida parcialmente, o que evidentemente remete à discussão do bairro como um espaço mais imediato das relações cotidianas. Conforme Carlos, é no bairro que ocorrem as relações de vizinhanças, ou seja, ir às compras, caminhar no início do dia ou no final de tarde, o encontro com os amigos, o jogo de bola, as brincadeiras cotidianas, enfim todos os acontecimentos, sejam os que apresentam sentido imediato ou mesmo os que são aparentemente banais, mas que criam laços profundos de identidade, habitante-habitante, habitante-lugar e demarcam a importância do bairro como “*lugar*”. “São os lugares que o homem habita dentro da cidade que dizem respeito a seu cotidiano e a seu modo de vida onde se locomove, trabalha, passeia, flana, isto é, pelas formas através das quais o homem se apropria e que vão ganhando o significado dado pelo uso”. (CARLOS, 1996, p. 21) Assim, o bairro na metrópole ganha sentido de lugar, na medida em que promove o acontecer solidário de comunidade. Pois, como bem evidencia Carlos, são as relações que criam o sentido dos lugares nas metrópoles. É justamente nas relações cotidianas que vão sendo construídos os saberes e conhecimentos da vida do lugar, que produz vida em abundância. Tal vida só pode ser concretizada em espaços onde haja espírito de coletividade, doação do outro para o outro. Esse processo só pode acontecer na medida em que o bairro tem como escala referencial a escala do ser humano e não a escala do automóvel, do avião, ou mesmo do computador. É ali no cara a cara, no estar-junto no mundo que acontece a criação e efetivação do lugar. É essa potência que precisa ser valorizada, melhor, potencializada, para que o acontecer diário brote em diversos e múltiplos acontecimentos em prol do ser humano.

É nesse aspecto que é imprescindível atentar para a história do lugar, seja o bairro, a pequena cidade, o vilarejo, enfim os espaços de com-vivência que consolidam a solidariedade humana. Pois, sem dúvida, como aponta Carlos (1996), é nele que se materializa a história, ou seja, é nele, no lugar que ela tem sentido. É no lugar onde todas as contradições da sociedade acabam por acontecer, portanto, é com a valorização das relações solidárias cotidianamente confeccionadas que se pode romper com os mecanismos de opressão que tendem a transformar o *Lugar* em um *Não-lugar*, como bem esclarece Auge (2004). É na solidificação dos saberes e conhecimentos que se pode fortalecer o acontecer horizontal e se contrapor ao acontecer verticalizado do projeto mundializador em curso. A história do lugar tem, assim, uma vital importância, pois comunica aos seus ocupantes as formas de opressão e as formas de re-existência do lugar. Assim, ela pode e deve constituir-se em uma espécie de memória coletiva, para fortalecer o acontecer do sentimento de pertença. Os habitantes-ícones devem ter um papel crucial nesse processo. Por isso, o território-lugar é o ponto de partida para a resposta de muitos questionamentos levantados nesta narrativa. Porque é no lugar onde tudo ganha forma se materializando no corpo das pessoas que o habitam, que passam a produzir os mais diversos saberes e conhecimentos, as mais diversas e múltiplas formas de existência. A encruzilhada é esta: ou se valoriza e potencializa o lugar na sua pluralidade e diversidade, ou se assistirá à planificação do lugar global sobre todos os outros lugares, que se traduzirá tanto na forma hegemônica de existir quanto na forma de se produzir e consumir conhecimento.

A valorização do lugar passa antes de tudo pela sua compreensão como tempo-espaço do pertencer comum a todos. Diante de tal pertencimento, é possível criar e fortalecer bases efetivas de manutenção da existência do lugar e da possibilidade de engendrar ações cotidianas de trans-formação do lugar no lugar da re-existência. Os saberes e os conhecimentos que brotam dessa com-vivência nascem a todo instante como formas alternativas de produção e continuação

da vida em comunidade, pois brotam do tempo-espaço estando, portanto, ligados às necessidades de existência dos grupos humanos que compõem aquele viver em abundância. É nesse sentido que o sujeito que habita o lugar não simplesmente faz a história, ele é a própria história por encarnar todos os acontecimentos e dinâmicas: a linguagem, os traços e expressões peculiares, enfim a forma de estar no mundo coletivamente construída.

Assim:

O projeto da casa, as regras da residência, os guardiões da aldeia, os altares, as praças públicas, o recorte das terras correspondem para cada um a um conjunto de possibilidades, prescrições e proibições cujo conteúdo é ao mesmo tempo, espacial e social. Nascer é nascer num lugar, ser designado à residência. Nesse sentido, o lugar de nascimento é constitutivo da identidade individual e acontece, na África, de a criança nascida por acidente fora da aldeia receber um nome particular emprestado de um elemento da paisagem que a viu nascer. (AUGÉ, 2004, p. 52)

É essa força do lugar que pode e deve ser efetivamente encarnada por todos que o compõem. Pois é aí que se encontram as solidariedades horizontais que têm o ser humano como centralidade, é aí que todos, enquanto história em devir, podem lutar e manter a teia de relações solidárias tecidas na espetacularidade do cotidiano peculiar de cada lugar. É, portanto, nesse devir existencial que se encontra caminhos de enfretamento ao projeto mundializador que tem como pauta transformar os *lugares* em *não-lugares* que se caracterizam, como aponta Marc Augé (2004), como ausência de relações identitárias, relacionais e históricas. A transformação dos *lugares* em *não-lugares* passa, assim, pela destruição da teia e da trama de significados do lugar. Essa trama é tecida na com-vivência solidária; é essa com-vivência solidária que incomoda o projeto em curso, pois sabe-se que através dela é possível construir movimentos de luta que podem vir a apontar um outro caminho para a globalização neoliberal que tem a tecnociência a seu serviço. É a partir da re-existência dos lugares que é possível pensar em uma globalização pautada na pluralidade, multiplicidade e na diferença, onde haja o encontro de todos os lugares na

horizontalidade, que tenha a dança da diferença como fundante, onde os saberes e conhecimentos possam ser compartilhados por todos, tendo como premissa básica a dinâmica da sua construção em cada tempo-espaço-lugar.

Portanto, o território-lugar é o ponto de partida para a postura que aqui começa a ser vislumbrada. É nele que nascem todas as potências de valorização da vida e, portanto, todos os saberes-conhecimentos necessários à sua manutenção. Daí a importância vital do conhecimento da tecnociência, construído sob a égide da *epistemotecnolucrologia*, não ser visto como única possibilidade de explicação e aplicação na vida cotidiana. É aí, a partir do lugar, que se pode pensar em outras matemáticas, outras físicas, outras linguagens, outras químicas, enfim, em outros saberes que tenham a vida como fundante, em outros saberes que não se construam de forma compartimentalizada, que brotem da vida em sua real complexidade, ou seja, na complexidade de cada tempo-espaço. É na diferença como fundante que se pode ter a compreensão do que possa ser pensado como *lugar* e o que, de fato, provém do mesmo como conhecimento-saber múltiplo, plural e diverso. Daí ser necessário refletir sobre a diferença enquanto fundante da existência, sendo de suma importância na construção de outra postura perante o processo mundializador da *epistemotecnolucrologia*.

É no lugar e a partir dele que se vê brotarem as diferenças que singularizam os grupos humanos e suas formas de estar no mundo. A diferença aqui é vista como ontológica diferindo, portanto, do discurso da igualdade que tem como essência a igualdade na igualdade. Tal discurso, que tem como fundamento básico que todos são iguais, acaba por legitimar a atitude-discurso de um padrão de sociedade, um padrão de comportamento, uma única forma de estar no mundo, enfim uma única forma de progresso, de desenvolvimento. O discurso da igualdade na igualdade não comporta a diferença, o plural, o alternativo porque não tem como fundamento os diversos acontecimentos promovidos pelos atos humanos que têm à frente o abismo da incerteza do

acontecer cotidiano da existência. É no discurso da igualdade na igualdade que se vê montada a estratégia da construção de um único acontecer no mundo, ou seja, da conversão perversa do planeta em um único lugar. Nessa perspectiva, a universalidade pragmática da língua inglesa se legitima com o intuito de materializar o pragmatismo da formatada lógica de sociedade montada sob a égide do consumo igual para todos. Assim, as diferenças ontológicas são vistas como um castigo divino, o paraíso somente será atingido quando se efetivar a igualdade na igualdade. Para que isso possa vir a acontecer, a igualdade deve ser programada, prevista, matematicamente, construída a partir de uma engrenagem astutamente montada na lógica da paralisação de acontecimentos que possam vir a colocar em xeque tal concepção.

Contrariamente à paralisante concepção que vê a igualdade na igualdade, a concepção da igualdade na diferença tem como fundante a própria diferença e não a igualdade. Como aponta Serpa, os seres humanos são iguais porque são diferentes, ou seja, o que constitui a igualdade do ser humano é a sua diferença, é aí que está a potência do acontecer e viver dos seres humanos. É essa potência dos seres humanos, ou melhor, é a igualdade na diferença que proporciona a riqueza da vida, que gera outras formas de existir e estar no mundo. É na multiplicidade dos acontecimentos cotidianamente incertos que está a possibilidade de outras lógicas de mundo, de outras formas de cultivar a plenitude da vida. É aí que o lugar-mundo se configura como lugares-mundos, que ainda resistem e re-existem ao projeto de mundialização em curso.

Ocorre que:

A diferença não é pensada a partir do que já é ou está cotidianamente presente, mas a partir de seu próprio *arché*, de sua própria origem vigorante-originante. Isto é, um concreto salto no abismo infundado do sentido-sendo. O importante aqui é *aprender a dançar suspensos no Nada*. O sentido de origem assim concebido é algo de absolutamente indeterminado, atentando-se ao eterno fluir

da potência ígnea que não encontra fundamento nem no ser nem em sua aparência, mas no acontecimento instantâneo de sua plenitude solar ao infinito. (GALEFFI, 2003, p. 19)

A nosso ver, em diálogo com a fala acima, a diferença é um vetor atômico-quântico por ter todas as possibilidades em potência; possibilidades que estão no tempo relacional, no tempo que brota de cada *lugar-espaco* que não é único como quer a mundialização. As diferenças produzem assim tempos múltiplos, que têm como essência a incerteza dos acontecimentos, a instabilidade do *hic et nunc*, ou seja, do aqui e agora. Assim, não há nem pode haver um padrão de existência e é essa não possibilidade da existência de um padrão mundial que se instaura a força das diferenças e a necessidade da afirmação das mesmas. É a partir da igualdade na diferença que está a potência do lugar, ou melhor, a potência de todos os lugares, de todas as cores, de todas as tribos, pois os rumos aí estão abertos, indefinidos, não-programados e não-programáveis, pois se encontram na eterna tensão entre o lugar-instituído e o instituinte-lugar, ou melhor, no que já está consolidado e agrega as pessoas em prol de um sentimento de pertença, e no que está em movimento através do vetor transformador da vida cotidiana, que está inevitavelmente em mudança.

É nessa configuração dada pelo movimento da vida que circulam em carrossel atômico todos os saberes-conhecimentos que podem vir a promover a construção da solidariedade do lugar que se encontra nas relações horizontais que o compõem. Relações horizontais essas que constroem e reforçam a com-vivência de todos com todos, do sujeito-sujeito, do Eu-com-o-outro, enfim, do mundo do indivíduo e sua subjetividade com o mundo de todos e o encontro de todas as subjetividades desembocando nas intersubjetividades culturais dos lugares. É nesse sentido que se vê com clareza a necessidade de uma outra postura para o fazer ciência e para o fazer pedagógico, uma postura que possa estar atenta a toda potência do lugar, dos atos de

solidariedades do mesmo e, conseqüentemente, de todos os saberes-conhecimentos provenientes da potência das diferenças ontológicas, que são a verdade e a materialização da carne do lugar. Assim, para que se possa vislumbrar uma outra postura na produção do conhecimento, na prática pedagógica, enfim, na vida, é imprescindível caminhar com a força trans-formadora de todos os acontecimentos em potência, como possibilidades em aberto que demarcam os tempos-instantes históricos com a beleza do nascer do sol do verão da velha São Salvador e do inesperado talvez que está sempre por acontecer.

ANTROPOFAGIA: O QUE É ISTO?

Feita a discussão a respeito do *Lugar*, da sua potência e dos conhecimentos-saberes que brotam da sua configuração histórica e singular, é imprescindível, nesse momento, iniciar efetiva e sistematicamente a discussão da nova postura que se vislumbra para a produção do conhecimento e da prática pedagógica. Tal postura encontra-se no campo das possibilidades não podendo ser vista como uma receita ou mesmo um modelo de comportamento e de ação na existência.

O entendimento do que possa vir a ser apresentado como novidade passa, antes de tudo, pelo questionamento do que é ou pode vir a ser a postura antropofágica. Passa, na verdade, pelo questionamento *Antropofagia: O que é isto?* De onde nasce este conceito, quais as suas engrenagens conceituais e práticas, e como podem vir a traduzi-lo em um vetor teórico-prático-transformador? Estas são questões que precisam ser refletidas, para que se possa encontrar um outro vigor revolucionário para o tempo em que se vive. Daí a importância de dialogar com as diversas figuras humanas que trataram e tratam do significado prático-conceitual da antropofagia, ou melhor, do ato e atitude antropofágicos.

Um primeiro diálogo a ser realizado será com o autor Eduardo Viveiros de Castro, que aborda em seu livro, *A inconstância da alma selvagem*, o ato antropofágico e também o significado do mesmo para os Tupinambás. Em sua análise, Castro evidencia que uma marca crucial na cultura dos Tupinambás era a guerra; guerrear para esses povos era a condição consubstancial ao ser de um homem. Atrelada a essa condição, estava a ação da vingança; o ato de guerrear estava ligado ao ato de vingar-se, de estar na guerra para efetuar tal propósito. O que acontecia nesse tempo-instante era o que movia e sustentava a máquina social dos povos da costa do Brasil, conforme aponta o autor; era, portanto, o imperativo da vingança. Nesse aspecto, não

havia inconstância na alma indígena; inconstância que era tão combatida pelos jesuítas e missionários que tentavam a todo custo propagar sua religião e a forma de ver o mundo entre os gentis. Na guerra e na vingança, havia empenho e total dedicação, que tinha como impulso maior um sentimento muito sensível e extremamente duradouro. Assim, segundo o autor, se os gentis não tinham ídolos que justificassem a sua morte, morriam e matavam por seus costumes inveterados. A dedicação a esses costumes acabava desencadeando um rico processo de resistência ao processo de domesticação dos povos indígenas.

A vingança guerreira tinha então uma importância muito maior do que poderia revelar um primeiro olhar preconceituoso e colonizador. Como aponta Castro (2002), a origem de todos os atos vistos como maus costumes pelos colonizadores: canibalismo, poligamia, bebedeiras, acumulação de nomes, honras, está ligada ao ato da vingança. “O fio rubro da vingança percorria a vida e a morte dos homens e mulheres tupinambá. Ao nascer, um menino recebia um pequeno arco e flecha e um colar de garras de jaguar e de harpia”. (CASTRO, 2002, p. 227) A força da vingança, como foi visto, é de tamanha importância para a agregação social, ela representa a junção de todos aqueles que pertencem à tribo sendo, portanto, repassada de geração em geração, quase que como um ato efetivamente pedagógico-festivo.

No movimento de afirmação desse costume guerreiro, assiste-se também à divisão social e representativa das tarefas entre os homens e as mulheres. As mulheres, por sua vez, tinham a função, a responsabilidade pela produção do festim canibal, o cauim, preparado no ritual antropofágico para a devoração do guerreiro capturado. Os homens são os responsáveis pela captura e morte dos inimigos, ou seja, os homens vão à luta porque ela lhes garantiria honra, força, reconhecimento de seu valor enquanto guerreiro. Segundo Castro, o rito de passagem para os homens era a execução cerimonial de um prisioneiro, esses ritos correspondiam aos ritos da menarca, ou seja, da primeira menstruação da mulher. Ocorria que, sem ter morto um cativo e

passado pela primeira mudança de nome não havia a possibilidade de um homem vir a se casar. Não estava apto a tornar-se homem, no sentido de chefiar uma família, de ter filhos, pois ainda não era considerado adulto. Assim, conforme diálogo com Castro (2002), nenhuma mãe daria a sua filha para um homem que não tivesse respeitabilidade perante seu povo, que não tivesse realizado o rito de passagem para a fase adulta, que se consolidava com a captura e morte de um dos dois guerreiros inimigos, o que demarcava a mudança do nome de infância, inserindo-se efetivamente no mundo dos guerreiros.

Conforme Castro (2002), a reprodução do grupo está vinculada e diretamente associada ao dispositivo da captura e da execução ritual de inimigos, ato que desencadeava a guerra. Esse processo não se findava com o cerimonial de passagem, era sequenciado como ação cotidiana que, a nosso ver, servia de lastro para a consolidação do sentimento de pertença àquele grupo humano. Desta forma, casados, continuavam com o papel de luta e de captura de outros guerreiros, para ofertá-los aos sogros e cunhados, com o intuito destes se vingarem e, por isso, ganharem outros nomes, fortalecendo-se perante o grupo. Assim, na medida em que capturavam e sacrificavam um guerreiro, os homens acumulavam nomes e renome, que lhes garantiam valorização social, ou seja, garantiam nobreza. Os frutos dessa nobreza que se consolidava com a quantidade de guerreiros abatidos que, por sua vez, rendia vários nomes, fazia parte do que Castro (2002) denomina de panóplia. Ela, conforme este autor, fruto da memória dos feitos de bravura, signos e valores sociais da honra dos Tupinambás, incluía batoques faciais, direito de discursar em público, bem como acumular esposas.

Para Castro (2002):

A poligamia suntuária parece ter sido um atributo dos chefes ou grandes guerreiros. Acumulação de cativos, de signos, de mulheres, de genros: escapando da dependência uxorilocal pelo renome guerreiro, um homem seria capaz de impor esta sujeição a seus jovens genros, marido das filhas geradas nas

suas muitas esposas: “e assim que tem mais filhas é honrado pelos genros que com elas adquirem, são sempre sujeitos a seus sogros e seus cunhados...” (I584: 329)⁹. (CASTRO, 2002, p. 229)

Na verdade, a fala acima é bastante esclarecedora, pois revela que a “vingança” não toma o sentido de vingança do mundo cristão, mas tem um cunho de efetiva força e demonstração da mesma. Essa reflexão se fortalece através da continuidade do diálogo com Castro (2006), que informa que a proeza guerreira não era simplesmente condição de honra neste mundo. Ela transcendia a existência, ou seja, acreditava-se que tal condição guerreira garantiria também uma confortável vida no além. Nessa lógica, somente os bravos tinham acesso ao paraíso; as almas dos covardes, daqueles que não estavam em constante ação guerreira, tinham como castigo uma miserável errância na terra, tendo como companheiros os demônios *Anhang*. “E mais: se vingar-se matando inimigos era a marca de uma vida de valor, o *Kalos Thanatos* era o que se obtinha em combate, e supremamente sendo a vítima de uma execução cerimonial em terreiro”. (CASTRO, 2002, p. 230) Um aspecto importante a ser evidenciado é que o cativo, assim como o “sacrifício” deveriam ser suportados com bravura e altivez, por aqueles que seriam devorados. O fato de temer a morte causava desonra era sinônimo de fraqueza, daí a aceitação da devoração que representava na verdade a devoração da ancestralidade, do reconhecimento de que o sujeito devorado e o ato devorante deveriam ser vistos como algo sagrado. Portanto, a nosso ver, a “vingança” não pode nem deve ser vista com a mesma conotação que tem no pensamento ocidental cristão que se constrói e corrói a partir do pecado original.

Para Castro (2002), há dois motivos entrelaçados na “vingança” e aceitação da devoração, uma de ordem pessoal e outra de ordem sociológica e coletiva. Segundo o autor, a devoração feita pelos inimigos tinha direta associação a um tema da cosmologia tupi-guarani, que

⁹ “Sobre a acumulação de nomes e escarificações memoriais, cf. Anchieta I585”. (CASTRO, 2002, p. 229)

era o horror tanto ao enterramento quanto à putrefação. Como bem aponta o autor, aí neste fato está demarcada a cumplicidade entre cativos e captadores. Ora, se o enterramento e a putrefação causavam-lhes horror, pânico e pavor, aquele que sob a ótica cristã seria o algoz, passava a ser o divino salvador. Portanto, o inimigo ideal de um Tupinambá, como aponta Castro, seria justamente outro Tupinambá. Um fato curioso nesse processo é que, como evidencia o autor, em vários aspectos o cativo e a execução dos inimigos atestam um esforço de transformá-los em um ser à imagem dos próprios Tupinambás. Se não fossem, como no caso dos europeus, eram depilados e pintados, conforme o gosto da casa, como acontecera com Hans Staden. Todo o ato era festivo e construído de forma compartilhada, inclusive com o próprio cativo. Conforme Castro, os cativos deveriam dançar, deveriam comer e beber com seus ‘algozes’; às vezes, acompanhá-los à guerra. Conforme o autor, muitas vezes era entregue ao cativo, uma mulher, transformando-o em cunhado. Tal atitude, na visão de Castro, é vista como uma empresa de socialização do inimigo, isto é, era uma forma de integrar o cativo na dinâmica estabelecida pelo grupo capturante. Ocorre que, para o autor, os Tupinambás queriam estar convictos de que o cativo, o outro que fosse ser devorado fosse integralmente determinado como homem, entendendo e, por isso, desejando o que estava vivendo. O que se observa é que era um ato coletivo onde todos estavam envolvidos no acontecimento cotidiano imbricado em todos, sendo, portanto, todos autores da cena da devoração. O pacto é coletivo e demarca vivência e com-vivência entre todos; a força da vingança é a manutenção da necessária dependência do *outro*.

Para analisar a morte nesse tempo-instante histórico e a lógica desses povos, faz-se necessária uma postura quântico-reflexiva, que se traduz em um exercício consciente da possibilidade de tentar vivenciar e entender os acontecimentos e a forma de existir daqueles povos. É com essa atitude-postura que se coaduna com a leitura de Castro (2002), quando o autor esclarece que morrer em mãos alheias era uma morte excelente, pois essa era uma morte

vindicável, ou seja, justificável e vingável. A morte aí tem um sentido próprio, sendo produzida na temporalidade espacial singularmente construída com plena propriedade, porque era coletiva e aceita dialogicamente. Era uma morte como aponta Castro (2002), com sentido e produtora de valores e de pessoas. Portanto, segundo a mesma fonte, a vingança não era simplesmente um resultado do temperamento vingativo dos povos indígenas, ou melhor, oriunda de uma incapacidade praticamente patológica de esquecer o mal que lhe era feito, de perdoar as ofensas passadas. A vingança era justamente uma instituição que produzia a memória, que contraditoriamente produzia vida em coletividade. Como narra Thevet (1953), citado e traduzido por Castro (2002), a morte é justificável porque há de quem se vingar, há possibilidade, portanto, a nosso ver, de através dela se manter vivo. Thevet (1953) aponta que os índios diziam que a morte pela morte, ou de doença contagiosa não permite que haja vingança, ou seja, não se pode vingar da morte. Ora, se não se pode vingar da morte, se está de fato morto, não sendo possível a manutenção da continuidade da luta e da constituição da memória.

Sob o olhar de Castro (2002), a memória não era outra coisa senão essa relação ao inimigo, através da qual a morte individual estava a serviço da longevidade do corpo social, ou melhor, da manutenção da existência do tempo-espaço corporal do povo e dos povos que habitavam aquele instante-histórico. “Daí a separação entre a parte do indivíduo e a parte do grupo, a estranha dialética da honra e da ofensa: morrer em mãos alheias era uma honra para o guerreiro, mas um insulto à honra de seu grupo, que impunha resposta equivalente. É que a honra, afinal, repousava em se poder ser motivo de vingança, penhor do preservar da sociedade em seu próprio devir”. (Castro, 2002, p. 234) O movimento da existência encontrava-se na força da ação cotidiana que caminha de mãos dadas com a necessidade de manter os elos de ancestralidade por meio da fusão entre honra e vingança. Daí o *outro*, o “inimigo” era imprescindível na trama da existência de todos. A morte e a constante guerra nesse contexto

traduziam-se na potência da com-vivência devorante, onde a solidariedade materializava-se contraditoriamente no ato da vingança guerreira, na antropofagia ancestral. Essa era a forma de se manter o grupo e o sentimento de pertencimento, que fazia com que a existência tivesse sentido. Aí mantinham-se os valores, os saberes-conhecimentos; enfim toda a configuração comunal dos grupos humanos habitantes e partidários da potência da vingança devorante. Sob a égide dessa forma de existir, a célebre frase de Sartre: “[...] que o outro é meu inferno”, não se aplica. Aqui, ele, o *outro* é complemento e motivo de estar no mundo. Alias, era motivo único e primeiro de estar nesse mundo e no mundo do além, confortavelmente com todas as regalias possíveis.

Como aponta Castro (2002), o “ódio” mortal que, para nós, não pode ser visto na mesma perspectiva da leitura cristã, a conectar os inimigos, era um claro sinal de que ambos eram indispensáveis uns para os outros. Para o autor, era este simulacro de exocanibalismo que consumia os indivíduos para que os seus grupos pudessem vir a manter o que tinham de essencial que era a sua relação com o outro, a vingança assumida como *conatus* vital, ou seja, como força desejante de existir. Estava construída a manutenção da existência na contradição, ou melhor, como aponta Castro (2002), a imortalidade era obtida pela vingança, e a busca da imortalidade acabava por produzi-la. O destino de todos estava na constante guerra pela manutenção da ancestralidade e da imortalidade que se concretizava na vingança devorante. Assim, estava mantida a memória coletiva daqueles povos, pois ninguém poderia deixar de ser vingado passando a ser lembrado honrosamente como grande guerreiro.

Em diálogo com Castro (2002), o que se escuta é que um lugar onde pode de fato vir a se apreciar a função mnemônica da vingança é o diálogo cerimonial que se estabelece entre o cativo e o seu futuro matador. Segundo o autor, o sacrifício do prisioneiro era executado em duas dimensões distintas: uma lógica e outra fágica. Ocorre que, conforme a voz de Castro (2002), a antropologia canibal dos Tupinambás era confeccionada por uma efetiva antropofagia dialógica.

Tal antropofagia colocava os protagonistas da cena devorante em oposição através de um diálogo efetivo, sendo o ponto culminante do rito. “Foi ele, diga-se de passagem, que tornou os Tupinambás famosos, graças à leitura cavalheiresca feita no ‘Des cannibales’, onde Montaigne o interpreta como um combate quase hegeliano pelo reconhecimento, uma luta de morte travada no elemento do discurso (LESTRINGANT, 982)”. (CASTRO, 2002, p. 235) O diálogo demarcava a aceitação do ritual e a condição da ação antropofágica na medida em que, através dela, se mantinha a memória e a força da ancestralidade. A vingança era aceita por ambos, pois viam na mesma a sua permanência e, conseqüentemente, a permanência de todos. Não há intolerância em relação ao ato porque ele era a razão da própria existência.

O diálogo era recheado de questionamentos que serviriam para esclarecer a posição de ambos os envolvidos no ritual. Conforme Castro (2002), o discurso estabelecia-se com o questionamento por parte do matador se o cativo era que havia matado membros da sua tribo, bem como se o mesmo estava preparado para morrer. O ritual seguia com o matador aconselhando que o guerreiro cativo aceitasse a tombar como um bravo, vindo a deixar uma memória, a imortalizar-se a partir da mesma e da possibilidade de ser vingado pelos seus. Imediatamente havia a réplica feita pelo cativo, que afirmava sua condição de matador e de canibal, evocando aqueles inimigos que também tinham sido mortos em circunstâncias iguais. Assim, conforme Castro (2002), o cativo continuava seu discurso reivindicando a vingança que o abateria, alertando o matador: que ele deveria ser abatido, que os seus o vingariam, apontando que os seus matadores também tombariam da mesma forma. A relação dialógica é tamanha que no decorrer do diálogo parece haver uma inversão dos papéis, pois o cativo na está em uma posição de passividade nem tampouco tem alimentado o medo em sua alma, mas a aceitação que se dá na certeza de que será imortalizado através da vingança dos seus e pela sua coragem de guerreiro, que continuava vivo pelo prazer de guerrear e morrer como bravo.

Para Castro (2002), há uma dimensão que precisa ser considerada na realização da vingança através do ritual antropofágico. Essa dimensão é atemporal, ou seja, para o autor existe uma inversão temporal, pois os cativos durante o diálogo apontavam que já estariam vingados daqueles que os estavam matando. Ocorre que o passado do cativo que está sendo vitimado foi o do matador, enquanto o futuro do matador seria o da vítima.

Dessa forma, para o autor, a execução teria um papel de soldar as mortes passadas às futuras, passando a dar sentido ao tempo. O tempo instaura-se em um tempo devorante que tem seu motor entre-tempos passados-futuros, passantes e, devorante, é na tensão desses dois tempos que se encontra o devir e a temporalidade espacial desses grupos humanos. Para Castro (2002), no diálogo tupinambá, o presente passa a ser o da justificação, o tempo da vingança, que para ele é a afirmação do tempo. Segundo o autor, “[...] o dueto e o duelo cativo e matador, associando indissolivelmente as duas fases do guerreiro, que se respondem e se escutam – as perguntas e as respostas são permutáveis –, é aquilo que torna possível uma relação entre passado e futuro. Só quem está vivo para matar e quem está para morrer é que está efetivamente presente, isto é, vivo”. (CASTRO, 2002, p. 238) Aguçando o olhar e a escuta sensível para o que foi dito pelo autor, está claro que matador e cativo têm como premissa básica que ambos são fortes e poderosos, e é justamente nesse reconhecimento da força mútua que se encontra a possibilidade da manutenção de todos. Não bastava que apenas um fosse forte; é imprescindível que, ancestralmente matador e guerreiro, também guerreiros e matadores, pudessem efetivar a vingança que se concretizava com a antropofagia, pois assim todos poderiam morrer com dignidade e em combate.

Essa potência que se instaura no reconhecimento da força necessária do outro e com o ato de devorar antropofagicamente é de suma importância para a postura que se pretende na produção do conhecimento e, por conseguinte, na prática pedagógica. Pois, uma vez instaurada,

passa-se a ter clareza da riqueza dos saberes e conhecimentos advindo dos *lugares*, ou melhor, dos saberes e conhecimentos que brotam da com-vivência dos guerreiros-humanos que pertencem a esses tempos-espacos. Assim, nessa relação, todos os saberes e conhecimentos são vistos como totem, como algo sagrado podendo e devendo ser antropofagicamente devorados por ambos os envolvidos na cena epistemológica e pedagógica.

Continuando sua análise a respeito do diálogo cerimonial e ritual, Castro (2002) evidencia que esse era a síntese transcendental do tempo na sociedade tupinambá. Era a vingança enquanto categoria a priori, que impunha o duplo esquematismo, o verbal e o canibal, dando corpo ao devir. O que se escuta do autor é que antes de comer era imprescindível conversar; para ele, esses dois atos explicavam a temporalidade que emergia da relação mútua com o inimigo. Assim, era nesse movimento que através do complexo da vingança e por meio do antagonismo verbal que se via a produção do tempo, sendo o rito visto pelo autor como o grande presente. O presente estava aí no efetivo ato dialógico, no acordo tensivo entre devorador-cativo versus cativo-devorador, era portanto a devoração das diferenças e igualdades de circunstâncias de cada grupo humano devorante. Na verdade, como bem aponta Castro (2002), o que se devorava era um signo representado na carne. A transformação da carne em um signo, dava-se através do discurso que era a representação da vingança. Esse fato pode ser observado na ação do matador, ou seja, ele não comia a carne do inimigo; é como diz Castro (2002), “ [...] o cozinheiro dialógico não provava dela”.

Como se nota não se comia a carne, mas um signo. Comia-se a possibilidade da manutenção da memória, da manutenção da vida, da permanência produtora do fluxo do devir em pleno acontecimento. Segundo Castro (2002), a vingança representava a ligação dos mortos do grupo com os inimigos, e não o inverso. A morte em mãos inimigas promovia o

acontecimento do futuro, um impulso adiante. Assim, a memória das mortes passadas e a própria morte serviam como produção do movimento, do devir. Nesse sentido, faz a seguinte reflexão:

A dupla interminabilidade da vingança – processo sem termo e relação que não se deixava apreender por seus termos – sugere que ela não era uma daquelas tantas máquinas de abolir o tempo, mas uma máquina de produzi-lo, e de viajar nele (o que talvez seja o único modo de aboli-lo). Ligação com o passado sem dúvida; mas gestação do futuro igualmente, por meio do grande presente do duelo cerimonial. Sem a vingança, isto é, sem os inimigos, não haveria mortos, mas tampouco filhos, nomes, e festa. Assim, não era o resgate da memória dos finados do grupo que estava em jogo, mas a persistência de uma relação com os inimigos. Estes eram os guardiões da memória coletiva, pois a memória do grupo – nomes, tatuagens, discursos, cantos – era memória dos inimigos. (CASTRO, 2002, p. 229)

A partir da fala acima, e ampliando a escuta sensível, o que se observa é que o próprio tempo somente tem sentido e possibilidade de acontecimento com a existência do outro. O elo de ligação com o tempo é, portanto, tal encontro devorante. Trazendo a força explosiva desse encontro, que produz o tempo, para a possibilidade da postura antropofágica nos dias atuais, na produção do conhecimento e na prática pedagógica, o que se observa é que essa postura, ao reconhecer e devorar o poder dos saberes-conhecimentos produzidos pelos guerreiros-cidadãos dos lugares, pode estar instaurando através do encontro devorante, a criação de temporalidades, cuja escala passa a ser a dos seres humanos. O tempo, assim, não é mais o da máquina nem do capital. Ele produz, portanto, outras ontologias e epistemologias que possibilitam um efetivo salto na com-vivência entre as múltiplas temporalidades. Através da postura antropofágica, rompe-se com o projeto mundializador da globalização neoliberal e, conseqüentemente, da mutante epistemotecnolucrologia que quer um único conhecimento, que desencadeia um visão monológica de consumo e de existir, pois ela tem o *outro* e seus saberes e conhecimentos como tão importantes quanto qualquer outro conhecimento da tecnociência. Aqui, a evocação da postura guerreira serve para demarcar o valor do outro, da alteridade. Não se quer transformar o

outro no eu nem tampouco o eu no outro; o que se pretende é que esse processo venha a ocorrer em uma devorante e dialética dança produtora de outros passos e outros ritmos melódicos compostos, a partir da potencialização dos saberes e conhecimentos solidários da cada *lugar*.

Continuando o diálogo com Castro (2002), o que se escuta é que a vingança guerreira, cerne do ato da devoração, é senão, um modo de reconhecer que a verdade da sociedade está nas mãos do outro. Essa sociedade, a sociedade dos Tupinambás, tinha como centralidade a existência para o outro, ela movia-se para e com o outro, sendo todos o seus acontecimentos fruto desse movimento complexo e contraditório. Ocorre que é “o que a vingança guerreira tupinambá exprimia, ao se constituir como valor cardinal dessa sociedade, era uma radical incompletude – uma incompletude radicalmente positiva. Constância e inconstância, abertura e teimosia, eram duas faces de uma mesma verdade: a indispensabilidade dos outros, ou a impensabilidade de um mundo sem Outrem (Deleuze)”. (CASTRO, 2002, p. 241) É também sob a lógica dessa potência que se inscreve a intenção da postura guerreira antropofágica na postura que se vislumbra, ou seja, na impensabilidade de um mundo sem outrem, no reconhecimento de que existem outras possibilidades de viver e estar no mundo e, como consequência, na possibilidade de outros saberes e conhecimentos que brotam de formas alternativas de existência.

É imprescindível ressaltar que, como aponta Castro (2002), não havia entre as tribos intenção de genocídio. As batalhas envolviam muito mais bravatas, trocas de insultos e gesticulação, não havendo, portanto, como aponta o autor, referência a carnificinas, exceto quando se fala de guerras entre os portugueses e os índios. É importante fazer esse registro para que não seja construída uma imagem equivocada dos indígenas, como sendo autodestrutivos. O próprio prisioneiro não era, como foi dito antes, devorado imediatamente; antes havia todo um processo de efetiva socialização e com-vivência, que permitia que esta se prolongasse por anos. Uma outra imagem a ser desfeita é que os Tupinambás não podem ser vistos como povos

violentos ou mesmo belicosos. Segundo Castro (2002), vários cronistas relatam que suas vidas cotidianas são marcadas por atos e ações de afabilidade, generosidade e de cortesia. Assim, para o autor, o ódio dos Tupinambás e todo o complexo do cativo, execução ritual e o ato antropofágico estavam assentados em efetivo reconhecimento integral da humanidade do contrário. Portanto, a ação guerreira não tinha como motor a vingança e o ódio cristão e ocidental, mas sim, como foi dito, a impossibilidade da existência sem o outro. Daí a antropofagia não ser um ato de desvio de conduta nem tampouco uma monstruosidade como disseram os colonizadores. Assim, a antropofagia traduzia-se na manutenção da identidade tanto do sujeito-devorador-cativo quanto do cativo-devorador. Era imprescindível continuar devorando para evitar a perda da dimensão da alteridade, essa era a razão da antropofagia, e é isto a antropofagia: ato de devoração do outro e, a nosso ver, inevitavelmente de si mesmo e de toda a memória coletiva, ancestralmente construída e devorada.

É com a reflexão acima que aponta para a direção e o esclarecimento de que a prática guerreira e antropofágica nada tem a ver com monstruosidade e violência, sendo ela a razão da existência de si e do outro, que se pretende dar sequência ao entendimento da antropofagia como postura, embora em vários momentos da narrativa a respeito da questão “*Antropofagia: o que é isto?*” se tenha esboçado como se pretende assimilar essa potência-conceito como atitude prática devorativa e, se dúvida, promotora de outras possibilidades na produção do conhecimento e na prática pedagógica. Nesse sentido, é importante mergulhar no diálogo com outras vozes para continuar em um caminho aberto que possa, de fato, instaurar a postura antropofágica desejada.

A ANTROPOFAGIA OSWALDIANA: DEVORANDO UM DEVORADOR

Com o intuito de continuar a reflexão sobre a antropofagia, estar-se-á, nesse instante, tentando compreender como esta foi conceitualmente confeccionada, enquanto uma proposta de ação literária que desencadeou um dos mais importantes movimentos artístico culturais do Brasil. Tal preocupação encontra-se ligada ao mesmo espírito iniciado no questionamento a respeito do que venha a ser a antropofagia, ou seja, a ideia é de tentar entender como essa força-atitude-conceitual pode vir a traduzir-se em prática revolucionária, promovendo outra postura perante a produção do conhecimento e a prática pedagógica. Na verdade, tal postura que se quer forjar precisa instaurar-se na perspectiva do eterno devir, na tensão da vida como um todo.

Feita a premissa acima, vê-se como imprescindível o mergulho na análise da obra de Oswald de Andrade, um dos expoentes do Modernismo no Brasil. O mergulho, ou melhor, a devoração de Oswald demarca uma primeira atitude para a nova postura, que é o entendimento de que tudo pode e deve ser devorado, pois, como concebiam os Tupinambás, é na devoração do outro que se encontra a possibilidade da manutenção efetiva da memória e, por que não, do ser humano?

Uma primeira questão a ser observada é a forma como Oswald de Andrade – O. A. – compreendia o primitivismo. Segundo Benedito Nunes (1979), para O. A. a originalidade nativa compreendia os elementos populares e etnográficos da cultura brasileira, que havia sido marginalizada pelo doutoresco idealismo da *intelligentsia* nacional no século XIX. Estava também incluído em tal originalidade “o melhor de nossa tradição lírica”, forçosamente romântica, bem como a inteira tradição linguística, que fora neutralizada pelo uso ideológico da língua portuguesa no Brasil. Como o próprio O. A. vai anunciar no *Manifesto da poesia pau-Brasil*, manifesto que antecede o *Manifesto Antropofágico*, era preciso “o contrapeso da

originalidade nativa para inutilizar a adesão acadêmica”¹⁰, era imprescindível um retorno à força primeira que se traduzia no pensamento de O.A. na originalidade do nativo. É nesse sentido que, segundo Nunes (1979), era necessária a urgente liberação de tal originalidade nativa das camadas idealizantes e ideológicas que a recobrem, recalcam e amordaçam. O que O. A. vislumbrava com esse movimento de libertação era descortinar a possibilidade de encontrá-la em estado de pureza na vida social e cultural que constituíam a poesia Pau-Brasil. Assim, “essa mesma originalidade deveria impregnar os produtos da civilização técnico-industrial para assimilá-los à paisagem, às condições locais. Depois de intelectualmente *digeridos*, tornar-se-iam também fatos de nossa cultura, esteticamente significativos”. (NUNES, 1979, p. 33) Desde aí, no *Manifesto da poesia pau-Brasil*, já se assiste à preocupação e à intenção de prover algo genuíno, através do retorno às origens nacionais, aos signos, códigos e ferramentas cotidianos nacionalmente construídos. Vislumbra-se na proposta oswaldiana um primeiro movimento de voltar para si mesmo, para as coisas da vida do “*lugar primitivo*”. Tempo-espaço esse que, a nosso ver, se traduz no *lugar* tal e qual foi concebido na reflexão a respeito do *território-lugar*.

Com a palavra, o próprio autor: A língua sem arcaísmo, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos. (ANDRADE, 1970, p. 6)

Segundo Nunes (1979), o primitivismo de O.A., em *Pau-Brasil*, caminha na direção de uma estética do equilíbrio. Há a intenção sob a ótica do autor de realizar, na expressão, o mesmo acordo harmonioso que se produzira na realidade. Esse movimento se daria, graças a um espontâneo processo de assimilação espontânea entre as duas culturas, a nativa e a cultura

¹⁰ OSWALD, Andrade de. *Manifesto da Poesia Pau Brasil*. Obras Completas: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1970.

intelectual, isto é, entre a floresta e a escola. A assimilação enquanto atitude espontânea, mote do *Manifesto pau-Brasil*, começa a esboçar a liberdade da possibilidade de criar, de escapar das amarras acadêmicas, vindo a valorizar o que estava no estômago das origens, o que estava vivo, o que era orgânico e produtor de vida cotidiana. Tal postura fica evidente na própria abertura do manifesto quando O. A. aponta que: “A poesia existe nos fatos. Os saberes de açafraão e de ocre nos verdes da Favela, sob o azul cabralino, são fatos estéticos”. (ANDRADE, 1970, p. 5) Com essa abertura, O. A. vislumbra esclarecer que não é na academia que se encontra a poesia, como sua obra transcende a literatura não é forçoso dizer, trazendo para a reflexão que se faz ao longo desta narrativa, que o saber e o conhecimento que certamente desdobram-se em poesia, também não se constroem única e simplesmente dentro da mesma conjuntura acadêmica.

Assim:

O lado doutor. Fatalidade do primeiro branco aportado e dominando politicamente as selvas selvagens. O bacharel. Não podemos deixar de ser doutos. Doutores. País de dores Anônimas, de doutores anônimos. O Império foi assim. Eruditamos tudo. Esquecemos o gavião de penacho. (ANDRADE, 1970, p. 5)

Nesse sentido, está esboçada a quebra com o poder hegemônico do saber visto como única possibilidade. Uma das chaves desse processo é, sem dúvida, a assimilação espontânea, que tem a intenção de resolver a contradição entre as duas culturas. Segundo Nunes, não se pode pensar que, com o *Manifesto Antropofágico*, a assimilação espontânea tenha sido abandonada. Na verdade, para o autor, no *Manifesto Antropofágico* a questão é reaberta, ou seja, é colocada mais uma vez em questão. Ocorre que “o pensamento selvagem, sob a forma de inconsciente coletivo, antropofágico, tornar-se nele, como fonte de valores metafísicos, éticos, estéticos e políticos, um meio de violenta transparência à luz do qual sobressaem outras mais profundas contradições, que dependem das estruturas sociais e da origem colonial de nossa história”. (NUNES, 1979, p.34)

Para o autor, a ideia de assimilação passa a ser ampliada sob a ótica do *Manifesto Antropofágico*, vindo a alcançar o sentido de ação vital, de rebeldia espontânea e permanente, que acaba por se entroncar a uma *anti-história* e uma *anti-sociedade*, de que a antropofagia ritual é o símbolo. Essa antropofagia ritual e simbólica, conforme o autor, se uniria com seus antecedentes e desencadearia a luta contra o poder de censura do superego. Assim, conforme Nunes (1979), o primitivismo oswaldiano caminha na direção de tornar-se um efetivo instrumento agressivo, uma poderosa arma crítica, com a qual se pretende atingir o arcabouço ético, social, religioso e político do movimento histórico brasileiro.

Continuando sua análise a respeito da antropofagia, Nunes (1979) evidencia que no antropofagismo de O. A. tudo é contraditório, o que o torna significativo devido a tal aspecto. Conforme o autor, acontece que Oswald e os demais modernistas instauram um movimento de mitificar a antropofagia utilizando desse mito, que é irracional, para posteriormente criticar a História do Brasil, desmistificando-a, para abrir-lhe através do apelo igualitário da sociedade natural e primitiva. Esse processo gravita em torno de um horizonte utópico em que o matriarcado símbolo da liberdade sexual age como substituto do sistema de sublimações do patriarcado rural. É a potência do desejo de liberdade que está aí na antropofagia oswaldiana, na tentativa, como visto anteriormente, de retornar ao primitivo, ou melhor, ao paraíso primitivo dos Tupinambás. Fica evidente essa necessidade efetiva de retorno a tal primitivismo, à condição de herdeiro dos instintos ancestrais reivindicada pelos antropófagos de 1922, remontam o imaginário e vida impulsiva dos indígenas, que para ele seria a nascente de todas as revoluções. “Vanguarda de todas as vanguardas, o antropofagismo passaria da América à Europa... A herança caraíba reencontrava, assim, o mundo civilizado e deveria fertilizá-lo”. (NUNES, 1979, p. 37)

Certamente, a imagem do antropófago, ou a boca antropofágica de Oswald, assim como o ato antropofágico dos Tupinambás, que guerreavam e efetivavam a antropofagia como forma

de manter viva a memória coletiva de todas as tribos, traz implicações de fato revolucionárias. A imagem da antropofagia, da devoração do outro, do retorno à vida primitiva, da essência do povo brasileiro demarca o território onde é fincada a bandeira de outras possibilidades artísticas literárias e, conseqüentemente, de outras formas de existir, de outras formas de constituir um efetivo encontro de todos os saberes. A antropofagia conceitual, a nosso ver, passa a ser a pedra inaugural de um estado de espírito de tal forma revolucionário que talvez, o próprio Oswald não tenha se dado conta. O que é mais interessante nesse fato é que a antropofagia é a possibilidade da criação de uma série de imagens: antropofagia, autofagia, exofagia, endofagia; enfim, abre-se em um carrossel-quântico-labiríntico que tem como centralidade o movimento. Assim, o conceito da antropofagia não é simplesmente um conceito paralisante, ele é movimento atômico, é a vingança em ato que movia os Tupinambás e garantia a sobrevivência dos mesmos; ele representa o Sol em torno do qual todos os demais conceitos precisariam e deveriam gravitar, por ser vida, devoração constante de tudo e de todos.

A liberdade do pensamento oswaldiano e seu conceito respectivo de assimilação têm tamanha força que ultrapassam todas as lógicas literárias da época do modernismo, que tinham como base o canibalismo. Como aponta Nunes (1979), há muita riqueza nessa loucura sem método. É aí que está, a nosso ver, a potência do fazer antropofágico, pois ele se liberta para a criação, para a devoração pura e se instaura na possibilidade de ser um e vários métodos a todo instante, ou melhor, é tudo e é nada, sendo a todo momento estrada em pleno acontecer cotidiano. A coerência e sentido existentes na loucura antropofágica e no não-senso de Oswald, para nós, é o que configura a loucura do não método, do não dito com certeza, da desconstrução de tudo e de todos.

Assim falou o Dragão:

Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. (ANDRADE, 1970, p. 14)

Certamente, cremos que a antropofagia representa a revolução de todas as revoluções porque tem como fonte o caldo cultural das civilizações do povo brasileiro, da nascente do ato comunal coletivo e solidário dos povos quinhentistas que habitavam as terras paradisíacas daquele tempo-espaço. A potência dessa revolução encontra-se no eco histórico que não deixa de anunciar o frescor devorante e inconstante desses povos que tinham como centralidade a presença e a permanência do outro. É aí que se encontra a revolução na possibilidade da devoração do outro de assimilá-lo e, por conseguinte, no ato de permitir que seja devorado. Daí o retorno ao primitivismo, ao índio e sua vida cotidiana, seus atos-rituais antropofágicos.

A força desse primitivismo fica evidente na primeira sentença do *Manifesto Antropofágico*: “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente”. (ANDRADE, 1970, p. 13) A união anunciada nessa sentença deflagra a necessidade de uma outra postura perante a vida, do rompimento com a fragmentação, com o olhar aligeirado e superficial que se tem sobre os acontecimentos existenciais. A união aqui não se dá de forma simplista, mas sim, de forma efetiva, pois prevê a consolidação em todos os sentidos, sem ter, no entanto, a igualdade na igualdade como sendo o motor desse processo. O motor aqui é a igualdade na diferença como deflagra o Dragão na próxima sentença: “Contra todas as catequeses”, ou seja, não há uma única forma de união, não há uma grande narrativa, uma metanarrativa para tal acontecimento. A união filosófica anunciada trafega por diversos campos da Filosofia devorando-os e deixando-se devorar com a mesma festividade de um dia cauimnagem em uma aldeia

tupinambá, lá nos séculos antropofágicos. A união econômica e social que o visionário Oswald anuncia, com a ação antropofágica, está encarnada com o mesmo espírito festivo e coletivo que se dividia o corpo guerreiro entre todos. Ela predita a necessidade de uma postura coletiva que se configura com a ação social da coletividade em ato da devoração antropofágica da ação de todos e a tudo, estando cada um em sua potência criativa agindo de forma colaborativa, sem gurus e catequistas. Assim, a união anunciada prevê a potência do movimento em plena ação e ato, em um acontecer *verbo*, que aqui é carne-potência a ser devorada.

A antropofagia conceitual de Oswald traz como possibilidade de ação, a ruptura com a fragmentação do conhecimento científico, pois o movimento que se vislumbra a partir de então é a efetiva devoração de todos os conhecimentos, sejam eles acadêmicos ou não. A devoração instaura-se aqui como um vetor orgânico e veloz que tem como princípio básico a horizontalidade de todos os saberes e conhecimentos. Isso porque ela se confirma em um banquete posto à mesa redonda e giratória, onde todos os conhecimento estão postos para serem comidos antropofagicamente. O *lugar*, seus saberes e conhecimentos são o ponto de partida para a antropofagia tornar-se verbo. O retorno do primitivismo anunciado por Oswald, na década de 1920, encontra-se no *lugar*, que é o *lócus* de onde brotam todos os conhecimentos orgânicos e nutritivos. Daí ser necessário conhecer esses saberes e conhecimento, e devorá-los para potencializá-los. Como foi visto, prega-se com a antropofagia o fim da catequese, portanto nenhum conhecimento será posto à mesa verticalmente, mas horizontalmente, porque a solidariedade é o mote desse ato devorante de todos os saberes e conhecimentos do lugar e mesmo do universo acadêmico.

A fome devoradora do antropófago instaura que: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”. (ANDRADE, 1970, p. 13) Está colocada nessa sentença a evocação da ancestralidade tupinambá. Ela traz à tona a velha dependência do outro, ou melhor,

como apontou anteriormente Castro (2002) a impensabilidade de um mundo sem outrem. É nesse sentido que se vê a possibilidade da vingança guerreira tomar outra roupagem, que pode vir a se consolidar como uma com-vivência guerreira, materializando em uma prática de reconhecimento da necessidade do outro para a construção de si mesmo. Tal com-vivência guerreira pode instaurar a produção de um outro conhecimento e de outra prática pedagógica na medida em que demarca a real articulação entre homens do saber acadêmico-científico e homens do saber-conhecimento cotidiano e histórico.

Continuando a devoração do Dragão Oswald, a próxima sentença posta à mesa anuncia: “O que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior. A reação contra o homem vestido. O cinema americano informará”. (ANDRADE, 1970, p.14) Ampliando a escuta sensível para realizar o ato devorador, o que se verifica com a fala do Dragão, é a necessidade de abertura para todas as vozes, para todas as possibilidades de acontecimentos, enfim, para todas as diferenças em *verbo*. Aqui está delimitada a extrema necessidade de romper com a aprisionante visão monológica acadêmica que não consegue dialogar e mesmo visualizar outras possibilidades de produzir conhecimentos e saberes. Essa forma de conceber a vida e explicar os fenômenos não permite que haja com-vivência solidária e ultrapassamento entre o lugar do saber acadêmico-científico e os *lugares* de onde brotam outras formas de existir e compreender a vida. Nesse sentido, é imprescindível que haja permeabilidade entre os mundos do conhecimento dito sistematizado e o mundo do conhecimento visto de forma preconceituosa como senso-comum. Tal permeabilidade pode e deve se dar, na com-vivência extremamente solidária em pleno ato cotidiano, para que possa vir a possibilitar outros territórios-lugares.

Dessa forma, o movimento de desnudamento da roupa do grande saber, hoje na sua versão tecnocientífica, é imprescindível para que se possa exercitar outras formas de olhar,

escutar, de sentir e pensar a vida. Tal desnudamento é fundamental para que o homem compreenda a vida no acontecer diário, sem preocupação com a acumulação e o consumismo ditado pela nova ordem mundial e pela epistemotecnolucrologia. O que se vislumbra, na verdade, com o desnudamento proposto por Oswald e trazido para os dias atuais, é uma outra forma de pensar, um pensar livre e aberto para a súbita novidade encoberta pelos ditames da ordem desterritorializante e territorializante do grande saber e da visão capitalista da qual o mesmo se origina. O pensar da postura antropofágica aqui proposta para a construção de outro fazer ciência e da outra prática pedagógica se insere na lógica do acontecer da existência e na sua fruição plena, ou seja, na fruição da vida e todas as suas potencialidades. A fruição que se vislumbra nesta narrativa caminha na direção do pensar de um samoano, como aponta Tuiávii, chefe da tribo Tiavéa, nos mares do sul:

O Papalagui pensa tanto que para ele pensar se tornou costume, necessidade, até obrigação, coação. Tem de estar sempre pensando. É difícil para ele não pensar, é difícil viver com todas as partes do corpo ao mesmo tempo. É comum ele viver só com a cabeça enquanto todos os sentimentos dormem profundamente. Embora isso não o impeça de andar normalmente, de falar, comer, rir, ele fica preso em seus pensamentos: esses são os frutos da reflexão. Há uma espécie de embriaguez no seus próprios pensamentos. Por exemplo, quando o belo sol brilha, o Papalagui pensa imediatamente: “Como o sol está brilhando agora, que beleza!” E continua pensando, pensando: “Como o sol está brilhando, como está bonito!” Isto está errado, inteiramente errado, absurdo, porque o melhor é não pensar em nada quando o sol brilha. O samoano inteligente estira os membros à luz quente do sol e não pensa em nada. Ele recebe o sol tanto com a cabeça quanto com as mãos, os pés, as coxas, a barriga, todas as partes do corpo. Ele deixa que a pele e os membros pensem por si; e certamente eles também pensam de uma forma diferente da cabeça. (TUIÁVII, 2005, p. 87)

É com a intenção de fugir da embriaguez do pensamento apontada por Tuiávii (2005) que se pretende com a postura antropofágica efetuar um movimento de desnudamento do

pensamento domesticado e impermeável da metaciência, ou melhor, do metaconhecimento. A postura antropofágica na produção do conhecimento e na prática pedagógica precisa ter como fundante a apreensão da vida através de todos os sentidos. Sentar à mesa para o banquete antropofágico é sentar com a atitude plena, onde o que deve prevalecer é a vontade de compreender o mundo, os fenômenos de forma mais ampla, ou melhor, através das diversas possibilidades apresentadas. Romper com a impermeabilidade do saber da mutante epistemotecnolucrologia é se abrir para outras potências de vida, para a consolidação das solidariedades reinantes nos diversos tempos-espacos, pois o conhecimento aí brota da devoração da potência do lugar que deixa de ser analisado pela lente do homem acadêmico que reflete sobre a dinâmica do acontecer diário dos diversos lugares. Pretende-se, desta forma, desconstruir a visão do cientista que analisa de fora; o que se quer é a compreensão por dentro a partir da ótica própria de tais tempos-espacos. Não se trata de pesquisa etnográfica, a postura aqui é a da convivência efetiva, sem interesse velado.

“Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. E a metalidade pré-lógica para o Sr. Lévy-Bruhl estudar”. (ANDRADE, 1970, p. 14) Essa sentença resolve de forma matematicamente aberta o que se quer para a postura antropofágica na construção do conhecimento, pois toca no ponto chave da questão colocada durante toda a reflexão em curso. Não se quer um conhecimento posto como hegemônico, que traduza um consumo também hegemônico, e que consolide os epistemicídios cometidos ao longo da história. Como foi visto anteriormente, a ciência articulada com o capital tem cada vez mais se transformado em uma mercadoria; seus milagres devem imediatamente transformar-se em algo prático para ser imediatamente consumido. Assim, ela também acaba por ser transformada em mais um produto, em mais um enlatado a ser consumido. Essa forma de produzir e consumir conhecimento acaba por vetar outras formas de saber e conhecimento, veta as benzedeadas e seus

chás milagrosos, os pajés e suas pajelanças; enfim, deixa tudo em estado de efetiva dependência do metaconhecimento industrializado. Portanto, clama-se pela devoração do dragão para ampliar o seu berro: Contra todos os enlatados da mundialização e seus devastadores epistemicídios. Que esse berro e suas labaredas sirvam de vacina contra todas as verticalidades, contra todos os movimentos de hegemonia, contra todo tipo de receita, e seja a favor da diferença como fundante.

A novidade! É essa a força da antropofagia, ou melhor, da postura que se quer para a produção do conhecimento e da prática pedagógica. Visualiza-se através de tal postura a possibilidade de se encontrar outras formas de dizer amém, outras dinâmicas que saiam do jogo jogado, e estejam no devir tensivo do jogo jogante, como aponta Serpa. É imprescindível a criação e o agenciamento de novas formas de jogar. É preciso que se instaure a devoração na tensão do agenciamento das jogadas, é aí que está a novidade anunciada na antropofagia. Que não é simplesmente um rearranjo de uma imagem literária, mas, sim, uma outra postura-atitude na vida como um todo. É no pertinente saber-conhecimento de um entrevistado por Regina Casé no programa de televisão *Minha periferia*, que perguntado se a escada por ele construída aguentaria muitas pessoas responde: “quando eu faço, faço fazê-lo”. É essa potência da força da certeza do saber local que é plural e singular que se busca como novidade produtora. Aí está toda potência a devorar. É a partir de atitudes como esta que se vislumbra a possibilidade de outros saberes-conhecimentos, das diversas temporalidades proporem de seu lugar as suas reais necessidades de existência. Pode-se, a partir daí, traçar caminhos e trilhas que possam fugir dos determinismos do projeto mundializador em curso.

Assim, falou o Dragão: “Só não há determinismo onde há mistério. Mas que temos nós com isso?” (ANDRADE, 1970, p. 16) Está sentença traz a marca da revolução antropofágica anunciada. Pois é na devoração do mistério das diversas temporalidades espaciais próprias que se encontra aberta a nova novidade, a novidade não-paralisante, a novidade fluida e fluentemente

eloquente, que muito tem a anunciar. É no mistério dos *lugares* que está a re-existência! É na solidariedade das favelas, criadas para serem *não-lugares* que se encontra o caminho para o novo, é no não-dito que se inscreve hoje a nova revolução caraíba. É no mistério da vida nas favelas que, apesar de todas as adversidades, se mantém em chama acesa o porvir. Daí o que os homens da academia têm com isso é a necessária atitude da devoração para aprender-com essas formas de existir e apreendendo-as potencializá-las dentro das suas positivities. Devorar o mistério da vida desses *lugares* é, também, mais uma possibilidade da postura antropofágica em curso de parição.

“A alegria é a prova dos nove”. (ANDRADE, 1970, p. 18) A alegria comunal, coletiva, solidária e viva, talvez essa seja uma força a devorar em todos os *lugares*. Se o lugar se caracteriza pela sua com-vivência solidária instituída pela trama e teia de relações tecidas cotidianamente, certamente apresenta espaços de festividades coletivas que agregam a todos em prol de acontecimentos construídos para “celebrar a vida feita de sobreviver”¹¹. Assim, como os Tupinambás que transformavam o ato antropofágico em uma grande festa, servindo está para agregar a todos da aldeia em torno de uma atitude ancestral que os ligava como povo, e produziam a sua manutenção, as festas e acontecimentos festivos coletivos podem ser um bom começo para a atitude antropofágica. Um *lugar* onde há ausência de uma atitude coletivamente festiva não consolida espaços de com-vivência. Todo lugar é potencialmente festivo e alegre, devendo tal festividade ser devorada, pois desencadeia laços de aprendizagens que produzem conhecimentos horizontais.

Um outro aspecto sobre a alegria como a prova dos nove é que a postura antropofágica na produção do conhecimento necessita possibilitar um ato também festivo entre o mundos acadêmico e os *lugares*, pois o que está em pauta é o encontro horizontal entre as lógicas diversas

¹¹ Trecho retirado da canção *Repelidos*, composta Marcos Soares, no ano de 1996 em Salvador-BA.

da existência, ou seja, nenhum saber é visto como mais importante, melhor, superior que outro. Dessa forma, o encontro pode vir a ser festivo, no sentido da criação de outros saberes-conhecimentos e outros conhecimentos-saberes.

É com esse movimento de assimilação devorante de todas as potencialidades e possibilidades do *lugar* que se pretende continuar devorando o Dragão Oswald de Andrade, para recriar a antropofagia nos tempos atuais. É com essa postura que se escuta: “Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem”. (ANDRADE, 1970, p. 18) A assimilação devorante do oposto, do outrem como aponta o Dragão, não é simplesmente para comê-lo por gula, por mero ato de canibalismo efêmero. Mas, sim, para assimilar a sua força que após digerida seria transformada em totem, em algo sagrado e que se deve agregar. É assim na transformação do oposto em algo sagrado que se encontra mais uma ação e atitude antropofágicas, é na devoração das forças cotidianas que o antropófago-acadêmico-homem precisa agir. O lugar é o alimento a ser devorado e transformado em totem por ser sagrado, pois, em sua dinâmica própria, todos os acontecimentos ligam os homens ao mundo, sem intermediários, sem fragmentação. Pois a devoração do lugar demanda devoração do seu corpo, do corpo das pessoas que o fazem acontecer diariamente. É imprescindível, portanto, uma outra tinta e uma outra pintura para materializar a postura antropofágica na produção do conhecimento e na prática pedagógica. O que se quer, na verdade, é um novo olhar, um olhar que compreenda que o olhar construído na vivência e com-vivência fala mais que os provérbios da Bíblia, fala mais do que está escrito e divulgado pelo poder hegemônico, pois na devoração que se pretende é o acontecimento dito por dentro, melhor, pelos autores sociais. Com tal atitude, pode-se compreender qual a real potência do lugar rompendo, portanto, com o pensamento científico constituído a priori. A devorante potencialização do lugar agrega-se ao pensamento de Milton Santos (2001), que diz:

Há um centro de estudos da violência na USP ao qual devemos boas análises. Mas deveria ser criado também um centro de estudos sobre a solidariedade entre os pobres. É evidente que isso não dá manchete, mas poderíamos compreender melhor as diferentes formas de ajuda mútua, assim como saber de que modo repercute a produção de um discurso que escapa à indústria cultural mas que é cultura. Tudo isso deveria ser objeto de preocupação e ajudaria na produção de um outro discurso mais consciente e politicamente eficaz. O discurso estabelecido hoje é que o pobre é violento e, por isso, vamos ver como a violência se dá entre eles. As pessoas têm boa vontade, estão preocupadas com a violência, mas o que é importante mesmo é menos o patológico e mais o raio de sol espontaneamente instalado com a semente da solidariedade e da mudança para melhor... (SANTOS, 2001, p. 61)

É essa a potência que precisa ser devorada e transformada em totem, é pela positividade que se pode encontrar outras ações transformadoras e novo conhecimento e saberes realmente pertinentes para a vida em comunhão. É na devoração da pulsação solidária das favelas que se encontra todo totem a ser comido, digerido, enfim fortalecido por dentro. O caldo cultural que nasce desses tempos-espacos pode e deve ser atomicamente-aquecido em um novo ritual antropofágico. É imprescindível, portanto, devorar o que está à margem, o que está fora do instituído. A atitude antropofágica que, sequer, passa por uma re-educação do olhar, pela desconstrução e descontinuidade do pragmático olhar científico, passa pela análise dos olhos daqueles que enxergam de dentro, daqueles que conhecem os pormenores. A ação antropófaga, nesse sentido, foge da cena do palco à italiana, pois não fica assistindo à cena de fora, ela está na cena agindo-com, ela age como uma cena artaudiana, participando de fato de todos os acontecimentos da cena cotidiana do lugar.

Daí ser necessário dar continuidade à reflexão em curso sobre o pensamento do Dragão Oswald, para efetivar a sua devoração fluente e fluida e agregar quanticamente toda a potência de sua voz e atitude na postura antropofágica que ser quer para a atualidade.

POSTURA ANTROPOFÁGICA: A MÃE EM POTÊNCIA

Após o primeiro momento da construção dos *Manifesto Pau-Brasil* e *Manifesto Antropofágico* Oswald de Andrade vê a necessidade de retomar, após 22 anos, a reflexão sobre a antropofagia. O que se vê é o Dragão em plena potência atualizando a força de sua devoração e demonstrando que ela necessitava ser reconstituída.

Na tese apresentada na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, em 1950, intitulada *Crítica da Filosofia Messiânica*, Oswald retoma a questão da antropofagia esclarecendo que a mesma, enquanto ritual, é apontada por Homero já entre os gregos. O autor ainda ressalta que, segundo a documentação do escritor argentino Blanco Vilallta, a antropofagia também foi encontrada na América, entre os povos que alcançaram elevada cultura, ou seja, em povos em que o processo civilizatório atingiu organização bastante peculiar. Essa prática, ou melhor, ritual, esteve presente em civilizações como os Astecas, os Maias e os Incas. “No entanto, é importante ser assinalado que, não o faziam porém, por gula ou por fome. Tratava-se de um rito que, também encontrado nas outras partes do globo, dá a idéia de exprimir um modo de pensar, uma visão do mundo, que caracterizou certa fase primitiva de toda humanidade”. (ANDRADE, 1972, p. 77) Essa ressalva de Oswald é extremamente importante, pois coaduna com a análise de Castro (2002) sobre a antropofagia tupinambá.

A nova tese proposta pelo Dragão, ou melhor, por Oswald de Andrade, tem como análise central a decadência do patriarcado e da filosofia ocidental, bem como a necessidade do retorno de uma lógica matriarcal. A leitura de Oswald era de que a partir do domínio pleno da técnica, a sociedade em curso viria substituir as perduráveis instituições patriarcais, finalizando o ciclo de cultura marcado pela concepção messiânica do mundo. Rompendo com o patriarcado,

conforme Nunes (1979), mito e utopia vão se unir sob a mediação do matriarcado, da antropofagia e, por consequência, da técnica. Para Oswald, o Matriarcado é a representação social da vida primitiva, sem propriedade privada, sem classes sociais e sem Estado.

Assim:

No mundo do homem primitivo que foi o Matriarcado, a sociedade não se dividia em classes. O Matriarcado se assentava em uma tríplice base: o filho de direito materno, a propriedade comum do solo, o Estado sem classes, ou seja, a ausência de Estado. Quando se instaurou o Estado de classes, como consequência da revolução patriarcal, uma classe se apoderará do poder e dirigia as outras. (ANDRADE, 1970, p. 81)

Para o Dragão, a ruptura histórica com o matriarcado vai se desencadear quando o homem deixa de devorar o homem, passando a transformá-lo em seu escravo. No ato antropofágico, a devoração se fazia presente porque se dava entre os iguais, não havia desejo de escravização e, sim, desejo de assimilar a força do outro, de manutenção da memória. Assim, Oswald associa o Matriarcado a uma cultura livre e coletiva que tem como base a cultura antropofágica, que se materializa de forma orgiástica e dionisiaca. Já o Patriarcado, aponta Oswald, vai formar um complexo cultural oposto, nascendo do casamento monogâmico, da divisão do trabalho, bem como da apropriação privada dos frutos do esforço coletivo. Com essa configuração, evidencia Nunes (1979), a sociedade que corresponde a essa configuração é uma sociedade fechada, onde o Estado vai aparecer começando o ciclo da história como luta de classes.

Para Oswald:

E tudo se pretende a existência de dois hemisférios culturais que dividem a história em Matriarcado e Patriarcado. Aquele é o mundo do homem primitivo. Este o do civilizado. Aquele produziu uma cultura antropofágica, este uma cultura messiânica. (ANDRADE, 1970, p. 78)

O que se escuta de Oswald é que a cultura tem um papel diferenciado no Matriarcado e no Patriarcado. A sociedade primitiva tinha a cultura como síntese vital, que vai exprimir a totalidade das relações que imperam em sua dinâmica, sem que esta venha a sobrepor-se. Ela é gerada na dinâmica relacional sem ser transformada em uma convenção externa, fruto do cotidiano. No mundo civilizado, patriarcal, conforme Nunes (1979), já se verifica uma superestrutura cultural, que não somente se eleva muito acima das relações sociais afetivas, como vai constituir-se como reflexo invertido dessas relações. Esse movimento acaba por gerar o sistema ideológico, que tem como finalidade a sua justificação e a conseqüente perpetuação. Para Nunes, enquanto a antropofagia é *Weltanschauung* natural que vai exprimir o Matriarcado. A cultura messiânica, por sua vez, apresenta em seu movimento o disfarce e a deformação, como fazem as ideologias. Acontece que o messianismo é visto como uma derivação intelectual ou espiritual da ascendência paterna, do poder do pai, que desencadeia um movimento que vai assegurar e legitimar o domínio de uma classe sobre outra, bem como a autoridade política do Estado.

Continuando sua análise a respeito do Patriarcado, Oswald vai anunciar que como conseqüência da criação dessa cultura, surge a idéia da divindade providencial, de um ser visto como eterno criador. Esse ser teria o papel de garantir a ordem do universo e a ordem da sociedade. Há, como foi visto, a transferência através do Patriarcado, na ótica de Oswald, do ato coletivo e comunicativo entre os grupos humanos. O que se tem a partir de então é a ascensão de uma voz externa que centra a ação humana em uma forma monológica e obediente de existir. Retira-se, dessa forma, das mãos dos grupos humanos que tinham a coletividade com centralidade, a capacidade de decidir e de prover suas próprias mudanças. A democracia representativa, a nosso ver, instaura-se dentro da mesma perspectiva, pois elege alguns como

representantes, quase deuses, que vão tomar as decisões que deveriam ser tomadas de fato coletivamente. O Patriarcado para Oswald, instaura o messianismo, que passa a ser estratégia de efetiva dominação a partir do momento que retira das mãos do coletivo a possibilidade da decisão. Nesse sentido, o Patriarcado está ligado à mesma lógica de poder da mundialização em curso, pois institui um modelo de sociedade onde o centro de decisão está fora do *lugar*, isto é, a lógica do Patriarcado messiânico nos tempos atuais se materializa no discurso de um padrão único de sociedade, de um padrão único de produzir conhecimento, de consumir e viver. Essa lógica está inteiramente atrelada à lógica da dependência e hierarquização de conhecimentos produzidos pela figura do messias cientista.

Assim:

Essência sublimada do Patriarcado, o messianismo abrange, na extensão com que Oswald de Andrade emprega esse termo, todas as concepções-do-mundo, de sentido religioso ou político, em que a recuperação da existência humana alienada fica de pendendo de um termo mediador que a transcende, impondo-lhe uma sobrevivência de caráter sobrenatural (escatológico) ou coletivo (histórico). São messiânicas, pois, as filosofias comprometidas com a idéia de Deus ou aquelas que, embora se divorciando dessa idéia, inventam sucedâneos para ela, como a “dogmática obreira” da URSS, “que lembra, em síntese, a Reforma e a Contra-reforma”, e que constitui “o último refúgio da filosofia messiânica, trazida do céu para a terra”. (NUNES, 1979, p. 62)

A lógica do messianismo está mais do que nunca em pleno acontecimento. Contrariamente ao que Oswald pensava, nem sociedade industrial nem a atual pós-industrial destruiu a estrutura messiânica, porque ela está no cerne da estrutura capitalista. Estrutura que, como fora visto ao longo desta narrativa, transforma tudo em mercadoria, e tem como intuito primeiro transformar a voz de todos em uma única voz, com o mesmo tom, o do consumo imediato.

Com o desejo de apresentar alternativas para o Patriarcado e sua lógica messiânica, Oswald vai analisar o Matriarcado. Esse, por sua vez, representa a unidade social da vida primitiva, que se caracteriza pela ausência da propriedade privada, ausência de classes sociais, ausência de messias. O Matriarcado tem como cerne a antropofagia, que não quer escravos, quer potência, horizontalidade, solidariedade materna e fraternal. É nesse sentido que a devoração do Matriarcado do Dragão interessa, ou seja, é na devoração matriarcal que se vê o reforço da postura antropofágica na academia. É na ausência de uma visão messiânica que se pode através da postura antropofágica, estar-no-mundo a partir do fazer-com. Aqui, rompe-se e quebra-se com posturas e olhares condicionados, melhor, ditados por gurus. Tudo que se constrói a partir da postura matriarcalmente antropofágica, está alicerçado na solidariedade materna, que tem como fundamento a força da mulher, da maternidade. Daí a importância de devorar mais essa versão da antropofagia trazida pelo Dragão Oswald, para quem sabe parir a nova postura antropofágica. A ação-devorante da potência do lugar necessita da força feminina da antropofagia, da sensibilidade intuitiva e perspicaz da mulher, que sabe abrigar em seu ventre e gestar a vida, porque é a vida do *lugar* que precisa ser abrigada na barriga da nova postura antropofágica. A devoração deve proporcionar a potencialização e a inevitável gestação de tudo que é positivo, de todas as diferenças, que desencadeiam formas de re-existir. Assim, a célebre frase de Oswald “a vida é devoração pura” pode ser transformada em “a vida é devoração pura e gestação constante”.

Nesse sentido, não cabe a preconceituosa interpretação de que a antropofagia é imoral como fizeram os jesuítas e os colonizadores. Antes de tudo, ela é pertencente ao homem “primitivo”, como evidenciado anteriormente, por ser um ato religioso do seu rico mundo espiritual. Ela é feminina é o instinto feminino que tem como fundante a preservação da espécie, está entendida aqui como a possibilidade de afirmação do lugar e da teia e trama solidária que materializa a carne do lugar. Assim, é importante reafirmar que a antropofagia contrapõe-se ao

canibalismo, que é antropofagia por gula e por fome, devido a seus sentidos harmônico, comunal e Matriarcal.

Na verdade, a nosso ver, pode ser visto na frase “a vida é devoração pura”, o reconhecimento de que há em cada ser a morada de vários outros seres. Seres esses que, assim como quem os habitam, através da devoração, estão em pleno ato digestivo, ou seja, em movimento constante, como a vida é. Nesse sentido, que se compreende que a antropofagia pode vir a forjar uma outra concepção do que seja a produção do conhecimento. Ela talvez possa romper com a postura messiânica, ideologizada e enviesada do conhecimento instituído da pretensiosa ciência, que pretende formatar o mundo através de suas verdades. “Pode-se facilmente desmascarar um político, enquanto o cientista, em vez de falar de seus projetos de pesquisa científica, pretende descobrir a ‘verdade’, acabando, assim, por induzir todo mundo ao erro. A verdade científica não é nada mais do que uma ‘ideologia’ entre tantas outras”. (FEYERABEND, 2001, p. 172) Assim, a nova postura antropofágica como potencia feminina, pode instaurar uma outra lógica, a lógica do acolhimento entre todos os tempos-espacos, o encontro fraterno e comunal entre todos os saberes e conhecimentos.

A ANTROPOFAGIA: UM ATO EFETIVAMENTE DIALÓGICO

Diante de toda reflexão até aqui desenvolvida fica uma pergunta: mas como de fato acontecia o ato antropofágico? Mesmo durante a reflexão com Castro (2002) o que se viu forma alguns indícios do acontecimento do ato antropofágico. A visualização desse ritual em seu acontecer é de suma importância para a compreensão de outro aspecto fundamental da postura

antropofágica, aqui pretendida, que é a ação dialógica. Com o intuito de visualizar de forma mais fiel o ato antropofágico, o mesmo será narrado através da lente de Hans Staden, alemão da cidade de Homberg, localizada na região de Hesse, que viveu no século XVI. O ritual narrado por Staden, no livro de 1557, intitulado *Nus, féroces et anthropophages*, é resultado da experiência que o alemão vivenciou no litoral de São Paulo, em Ubatuba e Bertioga, no ano de 1552, ao ser aprisionado pelos Tupinambás. Aguiar (1998), ao traduzir Staden, narra como se dera um dos rituais vividos pelo alemão:

[...] Na ocasião, seria sacrificado e comido um prisioneiro da tribo dos maracaiás. O maracaiá fora tratado como eram todos os prisioneiros. As mulheres e crianças o haviam, raspado suas sombrancelhas e o amarrado pelo pescoço com a longa corda que serve para essas ocasiões – a *muçurana*. Próximo ao maracaiá, as mulheres do guerreiro que haveria de executá-lo davam os últimos retoques à *ibirapema*, untando-a, enfeitando-a com penas e fazendo desenhos em sua superfície – os mesmos desenhos seriam pintados no rosto do prisioneiro. Outras nativas dançavam em volta dele e o insultavam. Lá fora corria muito *cauim*. Os índios estavam alegres e saudaram com gritos de entusiasmo quando o maracaiá foi trazido. Ele estava amarrado pela cintura, por duas cordas, seguras na extremidade por um grande número de pessoas. Aos seus pés foi depositada grande quantidade de grandes pedras, para que ele tivesse a chance de acertar alguns daqueles que iriam devorá-lo. O maracaiá atirava as pedras com força e tinha boa pontaria. Causou muitos ferimentos nos que o rodeavam e, correndo em torno, gritavam que se *fortaleceriam de comer sua carne*. Quando acabaram as pedras uma índia foi buscar a *ibirapema* dentro da choça. Voltou soltando uivos de alegria, com a maçã, enquanto outra, bem ao lado do prisioneiro, armava a fogueira na qual ele seria assado. O tupinambá a cargo de quem estava a execução tomou a *ibirapema* e colocou-se à frente do prisioneiro. Encarou-o e disse, com uma entonação solene:

- Aqui estou! Quero matar você, pois sua gente matou e devorou vários dos meus amigos.
- Sim, eu também já capturei diversos dos seus. – À medida que falava, o prisioneiro ia se enfurecendo e se dirigia aos seus captores como se estivesse discursando. – Comi seu pai, seu filho, seus irmãos. Muitos, muitos sem conta. Quando vocês me comerem, comigo engolirão seus parentes. E, depois que eu estiver morto, meus parentes e meus amigos virão me vingar.

[...] Para os tupinambás, a quem as ameaças eram dirigidas, nada fora do comum. O matador ergueu a *ibirapema* e golpeou o maracaiá na nuca. Seus miolos saltaram pelo terreno, sem que ele soltasse um gemido sequer. A seguir as mulheres tomaram o cadáver, arrastando-no sobre o fogo, riscaram-lhe a pele e esfregaram-no com cinzas. Um guerreiro cortou-lhe as pernas, acima dos joelhos, e os braços. Quatro índias, que já esperavam sua vez de entrar em ação, apanharam os membros decepados e saíram com eles, gritando festivamente.

Outros homens aproximaram-se e separaram as costas do peito. A carne e os ossos fora repartidos. As vísceras foram entregues às mulheres, que as ferveram, e do caldo fizeram uma papa que consideravam apropriadas para as crianças. A estas cabiam também a carne da cabeça; os miolos e a língua eram dados aos adolescentes. O guerreiro que executou o maracaiá, além de receber um nome, teve direito a marcar seu braço com dente de animal. O prestígio de um guerreiro era medido, entre outras coisas, pelas cicatrizes desse tipo que possuísse. Como parte do ritual, devia permanecer o resto do dia deitado numa rede sem falar e sem ingerir alimentos. (AGUIAR, 1988, p.79. Grifos do autor)

Segundo Aguiar, ainda é relatado por Staden, que ao se aproximar do guerreiro maracaiá, com o intuito de confortá-lo pelo que estava para acontecer, ouviu do mesmo que estava pronto para morrer e, acrescentou rindo que sua gente fazia *muçuranas* bem melhores que as dos Tupinambás. O que se observa no relato é que não há temor pela morte, como já havia narrado Castro (2002), por parte daquele que vai ser devorado. A crueldade que o ato traz, devido à culpa cristã carregada pelo mundo ocidental, é diluída quando se percebe que não se trata simplesmente de saciar a fome, o guerreiro a ser devorado serve de alimento espiritual, transmitindo a sua força e a sua coragem ancestral. Essas qualidades tomam uma dimensão ainda maior, na medida em que se compreende que aquele guerreiro, assim como os outros guerreiros de sua tribo, devoraram outros guerreiros tanto dos Tupinambás quanto de outras tribos. Desta forma, há, simbolicamente, o fortalecimento ancestral, a partir da antropofagia de todas as tribos nas batalhas travadas entre eles. Portanto, o ato não é cruel, pois há aceitação por ambas as partes do ritual, isso fica explícito no diálogo entre o guerreiro *tupinambá* e o *maracaiá* no momento do abate. Assim, o ritual antropofágico é, como se vê, a expressão mais radical da dialogia¹², pois no ato da devoração sacramenta-se a comunicação entre todas as subjetividades e, afinal, as intersubjetividades ancestrais estão em pleno vigor simbólico.

¹² A nosso ver, essa dialogia é genuinamente brasileira, é o que permitiu e permite que tenhamos um povo tão singular.

A dialogia exercida no ato antropofágico é um elemento extremamente importante para a nova postura antropofágica na produção do conhecimento e na prática pedagógica, pois aqui exercida de forma devorante e aberta pode proporcionar que o encontro da academia coma o *lugar-comunidade* possa se efetivar em um rico processo de trocas. O conhecimento a ser produzido nessa com-vivência antropofagicamente dialógica teria o ritmo e o sentido significativo da dinâmica do tempo-espaço *lugar* onde se está inserido. Esse movimento dialógico se consolidaria a partir da escuta sensível e do olhar diferenciado sobre os acontecimentos e fenômenos. Pode vir a eliminar a postura que fragmenta para analisar, produzir conhecimento, pois passaria com a ampliação dialógica a compreender todos os acontecimentos inseridos dentro de uma totalidade, dentro da totalidade do lugar, tornando-se um ato coletivo e socializado.

Portanto, é na coletividade que se efetiva no ato da imolação, ou melhor, do ato antropofágico, em que está toda a dialogia, pois ela pode vir a ser interna e externa, através da coletividade antropofagicamente posta à mesa. O ritual é preparado, como pode ser visto na narração anterior, de forma bastante festiva, pois essa é uma forma de fortalecer a temporalidade espacial, própria daquele grupo humano. A carne dividida coletivamente expressa a comunhão e a preocupação de que todos tenham acesso aos poderes nela representados. Assim, o sentimento de pertença se fortalece, transformando o que parece ser um ato monstruoso em um ato de solidariedade. É o poder da festa, da dança, do ritual da devoração da carne do guerreiro, que como já fora dito, condensa o poder da ancestralidade de todos, que transforma o que parece ser um ritual demoníaco em um ato comunal e fraterno. A devoração era feita para que efetivamente acontecesse, dialeticamente, a morada de todos em um e, de um em todos. É essa ação dialógica levada à sua radicalidade que se quer forjar para a nova postura na produção do conhecimento; a nosso ver, essa postura, se dialogicamente assumida, pode vir a romper com o padrão

estabelecido do que o conhecimento produzido em escala mundial, para proporcionar novas formas de saber e conhecimentos alternativos. Tal processo antropofagicamente dialógico pode evitar que se continue cometendo epistemicídios e contribuem para desarticulação dos *lugares*. É justamente essa força que a antropofagia traz enquanto ritual, que pode transformá-la em um conceito-vetor imensamente poderoso para ações transformadoras.

Na verdade, a postura antropofágica que se quer é dialógica por ser verbo, que como arma bélica, ação explosiva, traduz-se em um instrumento de compreensão do devir de cada lugar. E se utilizada efetivamente, pode por em xeque o poder que vem sendo instituído na lógica mundializadora do capital, pois ela demarca a ação-devorante das questões ontológicas, ou ainda, postula uma ação e uma prática que retira a produção do conhecimento pautado na *epistemotecnolucrologia* para promover a preocupação com as questões ontológicas; a centralidade é o ser humano. Assim, se assumida como nova postura, solta as molas tensas e tensivas das oposições e dos contrastes éticos, sociais, políticos e religiosas que nelas estão comprimidas na produção do dito saber sistematizado. Esse poder bélico teórico-prático da antropofagia, como se vê, faz com ela possa vir a trazer com bastante amplidão, como já fizera com o *Movimento Antropofágico*, a visualização de outras formas de dizer amém no mundo da academia.

A tradução dessa nova forma de dizer amém, através da antropofagia, pode se materializar na contestação de todo o tipo de poder instituído. Pode traduzir-se na forma de enfrentar a repressão religiosa, a sociedade machista e patriarcal que, apesar de toda ascensão feminina, ainda insiste em oprimir e desvalorizar as mulheres, bem como a visão iluminista impregnada no mundo acadêmico, que por ter sofrido a mais dura das colonizações, concebendo somente o saber dos cânones da dita ciência, desconhece as diferentes formas de saberes-

conhecimentos que existem na dinâmica de vida dos diversos grupos humanos. Assim, para Nunes, a antropofagia

É um vocábulo catalizador, reativo e elástico, que mobiliza negações numa só negação, de que a prática do canibalismo, a devoração antropofágica, é o símbolo cruento, misto de insulto e sacrilégio, de vilipêndio e de flagelação pública, como sucedâneo verbal da agressão física a um inimigo de muitas faces, imaterial e protéico. São essa faces: o aparelhamento colonial político-religioso repressivo sob que se formou a civilização brasileira, a sociedade patriarcal com seus padrões morais de conduta, as suas esperanças messiânicas, a retórica de sua intelectualidade, que imitou a metrópole e se curvou ao estrangeiro, o indianismo como sublimação das frustrações do colonizado, que imitou atitudes do colonizador. (NUNES, 1972, p. xxv)

Continuando sua análise, Nunes evidencia três aspectos a respeito da antropofagia oswaldiana, como símbolo da devoração. Para o autor, ela é ao mesmo tempo *metáfora orgânica*, *diagnóstica e terapêutica*. É *metáfora orgânica* por ter como inspiração a cerimônia guerreira da imolação realizada pelos Tupis ao prender o valente inimigo aprisionado em combate. Assim, enquanto *metáfora orgânica*, engloba tudo o quanto deveríamos repudiar, assimilar e superar caminhando para a conquista da nossa autonomia intelectual. Revela-se também como *diagnóstico* da sociedade brasileira, na medida em que evidencia o trauma e a repressão colonizadora que lhe condicionou o crescimento, tendo como modelo a repressão da própria Antropofagia ritual pelos jesuítas. Hoje, a repressão se dá através do modelo mundializador e neoliberal que vem tentando a todo custo formatar a forma de existir de países como o Brasil. E por fim, *terapêutica* por proporcionar a “reação violenta e sistemática, contra os mecanismos sociais e políticos, os hábitos intelectuais, as manifestações literárias e artísticas, que, até à primeira década do século XX, fizeram do trauma repressivo, de que a Catequese constituiria a causa exemplar, uma instância censora, um Superego coletivo”. (NUNES, 1972, p. xxvi) Para

Nunes, nesse combate, que se dá na forma de ataque verbal, através da sátira e da crítica, é que o aspecto *terapêutico* empregaria o mesmo instinto antropofágico anteriormente recalcado, liberado em uma catarse imaginária do espírito nacional. Para o autor, esse remédio drástico, salvador, que, pode ser visto como uma porção retirada de um grande caldeirão, serviria de tônico reconstituente, desembocando na recuperação intelectual do país, bem como de vitamina do seu desenvolvimento futuro. Com a nova postura antropofágica, pode-se constituir uma postura genuinamente brasileira de produzir conhecimento, um conhecimento que tenha como fundante a mistura extremamente rica de nosso povo. A dialogia antropofágica está aberta a todos os conhecimentos e saberes que nasceram e que nascem dessa pluralidade.

Desta forma os três aspectos acima abordados, da antropofagia de Oswald de Andrade, têm, como se vê, importância crucial no atual contexto da nova ordem mundial, ou seja, da ordem neoliberal em que se vive. Pois, enquanto *metáfora orgânica, diagnóstica e terapêutica* pode se traduzir em ações teórico-práticas que possam desencadear no imaginário coletivo tanto dos homens da academia quanto do povo brasileiro a afirmação de que o ponto de partida são as temporalidades espaciais próprias de cada contexto que compõem essa nação, que é por natureza singular e plural. A constatação de tais aspectos mostra ainda a necessidade de autodevoração; é preciso uma devoração efetiva, para se saber quem é, quem somos, quem se está sendo e, talvez, quem não gostaria de ser, sem, no entanto, ter a pretensão de afirmar o que se vai ser. Assim, trazer a antropofagia para nosso contexto atual e, principalmente, para a discussão do que seja a ciência, ou o que pode vir a ser, a partir do nosso *lugar*, remete à possibilidade de quem sabe, ter a produção de um fazer ciência genuinamente brasileiro, ou seja, diverso e plural como o povo que habita este país e, conseqüentemente, uma educação própria e apropriada.

Como bem aponta Muniz, e é o que se tem tentado fazer nesta narrativa, para entender os escritos de Oswald, bem com seus principais conceitos, é preciso que se faça uma

“identificação de propósitos”, isto é, é preciso devorá-lo. É preciso estar no ponto inicial da antropofagia, que segundo o autor, é o seu desejo. “Esse é o X do problema oswaldiano. Seus escritos não estão aí para ser incorporados aos saberes instituídos, mas são matéria de instituições instantâneas”. (MUNIZ, 1995, p. 107) O que Muniz nos mostra é que não cabe uma leitura linear e fechada da obra de Oswald. O mesmo se aplica à antropofagia trazida por ele, pois nem criador nem criatura podem ser enquadrados, como nos aponta Serpa¹³, dentro do jogo jogado, do poder instituído da academia. É justamente por essa especificidade e, por se estar à procura de novas maneira de pensar a produção do conhecimento e a educação, através da força da antropofagia.

Muniz (1995) evidencia que, para Oswald, não há distinção entre vida e pensamento. O modo de viver de um antropófago é sempre peculiar, ou melhor, é sempre um modo diferente de pensar, agir e sentir. O modo antropofágico de ser requer perante o mundo uma outra atitude de vida, é, na verdade, um pleno ato de devorar, de nutrir o corpo para mantê-lo forte e *orgânico*. Nesse sentido, o corpo toma uma importância vital em Oswald de Andrade, pois, segundo Muniz (1995), “o corpo, ‘os estados fisiológicos’, seria lugar de onde se deveria partir para se compreender o modo de produção da vida e do pensamento”. (MUNIZ, 1995, p. 108) Deve-se, alimentar o corpo, nutri-lo com todos os sabores, tê-lo como fundante e fundador do movimento existencial. É ter o movimento como ponto de chegada e partida; pois o corpo está no tempo, sendo-estando em devir atômico. Esse é outro aspecto fundamental da antropofagia que seduz, que faz desejar que a produção do conhecimento e a educação tome essa dimensão. Talvez a educação traduzida na práxis do educador deva ser como o corpo do antropófago, “devoração pura”. Para isso, precisamos entender melhor essa relação com o corpo que, segundo Muniz, pode

¹³ Durante as aulas do Seminário de Pesquisa em Educação, no ano de 2000.

Encontrar no corpo o elemento diferencial que estabelece o confronto que a filosofia oswaldiana prega, é encontrar a potência plena da vida que OA define como a ‘devoração pura’. É essa potência que não deixa de se exteriorizar, pois exteriorizar-se é sua própria essência, na apropriação das resistências, dos limites, das leis. Expansão devorativa guiada por uma sensibilidade para tudo o que é forte e resistente, busca incessante de tudo aquilo que levaria ainda mais longe a afirmação da existência. (MUNIZ, 1995, p. 108)

A *expansão devorativa*, apontada pelo autor, é mais um elemento que interessa na antropofagia, ou melhor, nessa seara antropofágica e autofágica. Pois tal *expansão devorativa*, indicada para tudo que é forte e resistente, pode dar uma outra configuração para a cabeça dos educadores; pode, quem sabe, levá-los a entender que a educação deve alimentar-se de cada tempo espaço, fortalecendo os focos de *re-existência* em pleno devir. Através dessa lente, o que se enxerga com nitidez antropofágica é que a escola poderia ser parte do *corpo do lugar*, buscando efetivar o processo de alimentação e retroalimentação dos grupos humanos que as compõem. O educador antropófago teria como verdade de sua práxis a devoração do contexto a partir do texto que traduz e compõem o lugar. É nesse processo de devoração horizontal que se vê que a antropofagia pode vir a traduzir-se na prática como potência de vida farta, afirmando, portanto, a existência para o bem comum de todos. O que se vislumbra, portanto, é entender como pode concretizar-se a solidariedade antropofágica capaz de comer o que há de positivo nos bairros, nos municípios, estados, enfim, no nosso país. A escola inserida em uma comunidade pesqueira teria seus espaços de aprendizagem constituídos no ritmo da maré. A escola antropofágica se alimentaria desse ritmo para alimentar-se da vida que brota da teia de relações de comunidades como estas.

Nesse sentido, a antropofagia não pode ser entendida como a fome banal, que devora tudo. Pois, se assim fosse, poderia traduzir-se no ato canibal e mesmo desumano, ou seja, em um

ato famigerado onde todos os acontecimentos nefastos do *não lugar* seriam alimento¹⁴ para o *corpo* escola. Assim, segundo Muniz (1995), “[...] a antropofagia por fome é o oposto do ato devorador, ou o mais baixo grau na escola termométrica, ou o sintoma de uma doença de distensão das forças corporais”. Não se trata pois de entender a antropofagia como canibalismo ou como denominaria Oswald “*baixa antropofagia*”. Essa antropofagia é para Oswald, segundo Muniz, o inverso do instinto devorador, ela é “a colonização do corpo pleno que não mais expressam enquanto ‘devoração pura’, mas regulam-no de fora, nas formas da verdade única, transcendente”. (MUNIZ, 1995, p. 108) Para o autor, o corpo alimentado por esse tipo de antropofagia, canibalismo, passa a estrutura-se com ausência de força, tornando-se incapaz de comer os limites, reduzindo o ato de alimentar-se pelos limites. O ato da devoração passa a ser um movimento forçado pela exterioridade, um ato onde há preocupação meramente em saciar a carência, a falta. Assim, “sob o domínio da Lei, do Tabu, o corpo entra num devir servil, escravo dos limites e dos prazeres que dele derivam”. (MUNIZ, 1995, p. 108)

Certamente, não é essa atitude que se pretende para a nova postura antropofágica para a formação do professor, nem tampouco para a instituição escola, nem para a universidade. O que se clama é a força do devir da devoração antropofágica que pode afirmar o *lugar*, as teias de relações confeccionadas ao longo da construção dos processos identitários. É preciso rejeitar as leis, pois elas desterritorializam os tempos-espacos onde a *escola única e universal* se materializa, onde a universidade, empresa da lógica neoliberal, se afirma. Nesse sentido, é preciso totemizar o tabu. Tabu que, como foi dito anteriormente, na escola e, na universidade, representa o poder instituído e desumano do poder hegemônico representado pelo *conhecimento sistematizado*. O que se vê é a domesticação através de tal saber por haver total desconhecimento

¹⁴ No canibalismo, deixaríamos de nos espantar com a violência física e simbólica que existe na configuração da sociedade capitalista.

dos saberes dos diversos grupos humanos. Portanto, é urgente a devoração desses outros saberes, que se configuram no bojo das relações cotidianas que possibilitam brotar as diferenças. Essa é a fome que urge em devir pleno e exuberante, ou melhor, é a antropofagia em devires que interessa contra toda e qualquer atitude domesticadora, que imobilize a vida em sua completude.

É em busca dessa completude, que se propõe caminhar um pouco mais no entendimento da possibilidade da antropofagia vir a ser um poderoso vetor na produção do conhecimento e na educação. Segundo Muniz (1995, p. 108)

A Antropofagia definida em contraposição ao desejo domesticado pela transcendência é uma “operação metafísica que se liga ao rito antropofágico [que] é a transformação do tabu em totem. Do valor do oposto em valor favorável”¹⁵ Não há a possibilidade de manutenção de qualquer valor superior à existência. Inútil procurar em Oswald um pensamento nos moldes da filosofia da representação. A tarefa antropofágica é essencialmente criativa, filosofia da diferença, das migrações.¹⁶

Fica explícito na fala de Muniz e na citação que o autor faz de Oswald, que a fome do antropófago pode ser saciada com a degustação da diferença. Não interessa a igualdade uniformizadora que leva à hegemonia e enquadra a todos em uma mesma temporalidade; mas, sim, o diferente, o plural que configuram as diversas temporalidades espaciais próprias de cada *lugar*. A possibilidade da devoração do plural, do diferente pode trazer à tona a força criadora do não dito, do que não é vislumbrado pela “*ciência*”. Desta forma, a escola, enquanto *locus* responsável pelo repasse do dito conhecimento sistematizado poderia vir a ter outra configuração, abrindo espaço para outras ontologias.

Pensar na possibilidade dessa outra configuração para o fazer ciência e, para a escola, remete ao questionamento: seria possível pensar na aceitação de outras verdades, de outras formas de encarar as realidades? Seria possível potencializar outras formas de saberes-

¹⁵ Andrade, Oswald de. *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: 1978. Ed. Civilização Brasileira.

¹⁶ Grifo do autor.

conhecimentos? Como aponta Oswald, “A verdade é a mentira muitas vezes repetidas”, assim se configura o “*grande saber*” se sobrepondo aos mundos e às realidades atribuindo-lhes conceitos na tentativa de paralisá-los. Essa é a forma como os grandes paradigmas, ou melhor, as metanarrativas tentam aprisionar o que é dinâmico, o que é acontecimento, o que se desvela e oculta ebbriamente. Essa tentativa de aprisionamento do movimento é de fato uma mera tentativa, pois os processos de intersubjetividades culturais que brotam em cada tempo espaço é próprio. Talvez a resposta para indagação se há ou não esse aprisionamento, seja como aponta Adorno ao criticar a ciência, “a resposta que dou é um oráculo. Não há ser no mundo em que ciência não possa penetrar, mais aquilo em que a ciência pode penetrar não é o ser” (ADORNO, 1999, p. 43). O que Adorno traz à tona é o descortinamento da falácia da garantia da verdade a partir da explicação do saber científico.

É através do descortinamento possibilitado por análises como as de Adorno, que se vê a necessidade de mergulhar e assumir a antropofagia como uma postura possível. Pois ela não está, como mostra Muniz, na citação acima, na esfera da filosofia das representações, que podem contribuir para a visão paralisante da vida. Segundo o autor, na perspectiva antropofágica,

As teorias só valem pelo que possibilitam, pelo poder de criar, no sentido Oswaldiano, pelo que podem servir de matéria para a criação e não pelo que conteriam de verdadeiro ou louvável segundo o zelo acadêmico e sua política erudita. A totemização desse tabu é, ao mesmo tempo, descoberta de outras formas de sentir e pensar. (MUNIZ, 1995, p. 110)

O que se observa com a análise de Muniz é uma outra possibilidade, através da antropofagia, para o conhecimento, para as teorias acadêmicas. As mesmas não seriam mais tomadas como verdades prontas e acabadas mais possibilidades para a atitude criadora. Essa

atitude criadora só seria possível a partir da postura antropofágica porque ela é movimento, é devir criador, que cria e é criado pelas criaturas, pelos fenômenos, pelos acontecimentos precipitados durante o ato de devoração pura que compõem a vida orgânica e que se auto-organiza. Essa dinâmica dialeticamente construída, pode efetivar-se na relação com os saberes-conhecimentos locais, dos tempos espaços dos diversos grupos humanos. É a devoração pura que pode alimentar a todos em um dançante banquete, preparado no caldeirão antropofágico, que pode ter como tempero a horizontalidade solidária. Na fervura dessa horizontalidade solidária é que poderia, ou melhor, poderá vir a surgir um outro caldo cultural capaz de alimentar a todos em uma cerimônia entre os diferentes, entre as múltiplas temporalidades espaciais de cada povoação.

Certamente, muitas questões necessitam ser abordadas, sem que haja, no entanto, a necessidade de serem pragmaticamente respondidas, a respeito da antropofagia e de como a mesma possa vir a traduzir-se em um vetor que dê movimento a outras dinâmicas que tenham o *ser*, a vida como centralidade do processo da produção do conhecimento. Mas, nesse momento, opta-se por não alongar a discussão com o intuito proposital de suspendê-lo, pois, não se quer assumir, se é que ainda não foi assumida, uma postura messiânica, postura criticada pelo próprio Oswald como visto anteriormente. Na verdade, o que se quer é que tudo o que fora dito seja visto como possibilidades, abertura plena e em constante movimento. Aliás, em constante fervura! Para que possam ser suscitados outros questionamentos. A consciência de que tudo que fora dito até aqui vai promover uma série de questões e que os mesmas podem ou não ser equacionadas, e que muitos outros surjam, está em consonância com o próprio movimento do vetor que se quer alimentar. Pois não se deseja criar uma outra grande narrativa, nem tampouco dar conta de todas as perguntas e, cair no equívoco de um outro grande olhar sobre a vida. O que se busca é estar nos devires cada vez mais intensos, como nos aponta Felipe Serpa, na tensão *vidavivida* e

vidavivente. É aí que se situa essa caminhada! É nessa tensão que se está buscando propor a antropofagia como ação devorante de todos os saberes-conhecimentos que brotam do lugar e as atitudes de re-existência dos diversos grupos humanos.

Portanto, a postura que se pretende e se anuncia, é como a própria vida, não apresenta, nem pode, por mais que se tente, ter uma direção definitivamente definida. Ela está aberta a toda potência criadora que cada nascer do sol possa trazer, bem como a toda incerteza que se inicia no instante em que um ser humano vem ao mundo. Desse modo, a postura antropofágica que se anuncia está em movimento autofágico, ela traz em si a devorava de si mesma, podendo e devendo ser a todo momento construída e desconstruída tendo como fundante o eterno ato devorante e dialógico. Isso porque se tem a clareza de que a postura antropofágica é maior do que tudo que tenham sido dito a seu respeito e somente poderá vir a ser entendida se feita e refeita pelos que a queira praticar em suas ações cotidianas.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES (IN)CONCLUSIVAS

Neste momento serão realizadas algumas reflexões (in)conclusivas a respeito do caminho até então trilhado. É evidente que se vê essas reflexões como (in)conclusivas por se entender que a vida é muito mais dinâmica e veloz do que qualquer reflexão, pois ela tem como motor único e primeiro o inevitável devir, ou seja, os acontecimentos estão em aceleração atômico-quântica a todo instante. Daí toda proposição como a que está colocada nesta narrativa, ser entendida como algo provisório, passageiro, podendo e devendo ser revista durante a sua construção e imediatamente após a sua finalização.

Uma das primeiras reflexões a ser evidenciada é que o contexto atualmente vivenciado pela humanidade é perpassado pelo agonizante neoliberalismo globalizador, que vem através de suas políticas destruindo o sonho de se construir um mundo, de fato, mais justo e igualitário, tendo como fundante a diferença. Esse processo perverso de globalização vem tentando e transformando tudo em mercadoria, com a intenção de formatar sobre toda a terra uma única lógica de existir. A fórmula para esse movimento é parte do processo histórico de expansão e dominação do capital. Ela se baseia no movimento de desterritorialização e territorialização que atua no sentido de desagregar as temporalidades espaciais próprias através de um impiedoso processo de destruição da teia e da trama de significados que agregam os grupos humanos em seus tempos-espacos. Como fruto de um processo histórico, essa fórmula, como nos aponta Revel (1980), pode ser vista já na constituição do Estado-Nação Francês, com os Reis Franceses, que ao se deslocarem para regiões revoltosas, se desterritorializavam para territorializar as culturas locais, delimitando seu território. Essa é a mesma receita seguida pelo capital, é preciso que se desterritorialize as culturas locais, as formas de viver próprias, para imprimir nas mesmas a forma monológica do viver pautado no mercado, na competitividade, na desumanização dos povos.

O mote desse perverso movimento de destruição é a centralidade no mercado. Não há em nenhum momento, por parte dos detentores do capital, o respeito à humanidade; tudo deve virar mercadoria, a vida não passa de uma mera mercadoria, que deve ser consumida por aqueles que possam pagar. Tudo e todos têm que fazer parte da engrenagem global, virar pratos para serem saboreados pelo desumano e canibal capitalismo. O processo de canibalização realizado pelo desumano e desagregador capitalismo tem como função primordial a formatação do imaginário coletivo dos diversos tempos-espacos, ou seja, se quer imprimir nas mentes dos grupos humanos formas de viver que tenham como fundamento a lei e a lógica da homogeneização, todos têm que ser iguais, para pensar com a mesma formatação, e, conseqüentemente, consumir da mesma forma. Na verdade, o intuito é o de destruir a solidariedade humana, por se ter clareza da potência transformadora que a mesma tem. Há a nítida intenção de propagar a lógica do *darwinismo social*. Essa *darwinização* tem no individualismo, na competitividade, na desumanização, a estratégia mor para a destruição do sentimento de pertença na espécie. É aí que está o processo de canibalização que como fora esclarecido anteriormente, é extremamente o oposto da antropofagia tupinambá e da antropofagia oswaldiana, devorada ao longo desta narrativa. Enquanto a antropofagia quer a devoração dos tempos-espacos para a potencialização dos seres humanos, o ato canibal do capitalismo quer única e simplesmente sugar as suas energias destruindo justamente sua potência. Assim, a lógica que tem o mercado como um deus, não enxerga nenhum lugar como autônomo e nenhum ser humano como cidadão. Pois, ser cidadão global, sob a égide do capital, é ser consumidor, é estar sob os ditames do canibalismo da globalização neoliberal.

Esse processo tem como fundante a configuração de uma base material, que centraliza ainda mais as riquezas nas mãos dos canibais capitalistas, que lançam mão das novas técnicas para fazer seu caminhar matutino, vespertino e noturno por várias partes do globo. Em diálogo

com Santos (2000), o que se escuta é que o que poderia vir a se efetivar em um processo de democratização da informação, dos meios e modos de produção, com o surgimento dessas novas técnicas, não está acontecendo. O que se vê com as técnicas contemporâneas, como aponta o autor, é a manipulação das mesmas pelos atores hegemônicos, que vêm propagando o distanciamento ainda maior entre a classe hegemônica e a não-hegemônica. Está em curso o constante ato desumano e canibal de devorar as culturas locais, sugando-se, desta forma, seu oxigênio, oxigênio este que se traduz na potência solidária dos diversos povos. Nesse movimento de *transcanibalização* neoliberal tudo é transformado em combustível para a fornalha da fábrica global, que agora tem vida própria.

Todo esse processo vai aos poucos sendo reafirmado com o uso de tais técnicas, ou melhor, novas tecnologias, promovidas no orbe da epistemotecnolucrologia que desencadeia a tecnociência que acaba promovendo a sensação do tempo único. Essa sensação acaba imprimindo um olhar monológico nas formas próprias de viver de outros povos. Usando a lente de Santos (2000), a sensação do tempo único contribui para o processo de territorialização, por estarem as novas tecnologias sob o domínio dos grandes atores, detentores do capital, que imprimem, ou melhor, marcam a ferro os diversos *lugares* do planeta com a ditadura do metaconhecimento tecnocientífico. Assim, os milagres tecnológicos da ciência contribuem para que o tempo real dos tempos-espacos lugares, venha a se configurar com a velocidade do tempo do discurso ideológico que hoje campeia no planeta. A inserção das várias culturas no tempo único do capital é uma das formas mais eficazes de impor a forma monológica do viver capitalista.

As informações que poderiam ser democratizadas para possibilitar um outro olhar para o mundo, permitindo que todos tivessem acesso, através de um efetivo encontro de temporalidades espaciais próprias, ao que há de melhor em cada *lugar*, passa antes pela manipulação dos *homens de negócios*. Todo o conhecimento necessita ser padronizado chegando a toda parte do globo em

pacotes globais, respaldados pela lógica da tecnociência. Ocorre que o que é próprio de cada povo, cada cultura, cada espaço temporal é processado e padronizado dentro dessa lógica como se fosse uma grife científica. Obviamente, tais milagres da ciência são mercadorizados, assim como tudo no sistema capitalista, sendo produzidos sob medida para aqueles que se beneficiam com a lógica do sistema neoliberal globalizado. Tem acesso somente os que podem pagar por eles. Todo esse processo gera uma ciranda consumista que, à boca grande, devora aqueles que não podem pagar por elas, pois passam a ser impulsionados a ter uma postura dependente dessa forma de existir sem poder, de fato, dela fazer parte. São praticamente obrigados a viver conforme os mandos e desmandos da lógica do canibalismo neoliberal.

Através da lente quântico-histórica, aqui utilizada, o que se observa nesse movimento histórico é uma ampla reforma cultural que visa invadir cada instante do viver dos tempos espaços lugares. Essa invasão cultural que vai aos poucos consolidando a aculturação mundial, está passo a passo desarticulando os vários meios onde se produz cultura e saber-conhecimento próprio, ou seja, a tentativa em prática é a da destruição do viver em ato solidário. A estratégia de destruição se dá em todas as instâncias da sociedade, tendo como uma das mais fortes a educacional, tanto em nível formal como informal. Esse movimento vai se consolidando através da transposição dos padrões empresariais para o setor educativo e da lógica instituída do grande conhecimento científico.

Para os arautos do neoliberalismo global, promotores da epistemotecnolucrologia é imprescindível que se vista a educação com a camisa de força do capital. A busca de vestir o setor educacional com essa ação desterritorializante tem como objetivo central a formação de indivíduos que vejam somente à frente o lucro, o mundo dos negócios, que pensem somente em si, que estejam atentos ao movimento do mercado para nele se inserir e dele se beneficiar. Assim, a educação deixa de ser um *locus* para a promoção da vida, tendo o *lugar* como ponto de partida,

para transformar-se em fábrica de *homens-massa* que venham a ter um comportamento de negação da sua própria temporalidade, com a negação da cultura do seu tempo-espaço.

O que está sendo posto com a propagação da cultura neoliberal no setor educacional é a tentativa de efetivar o movimento de desterritorialização dos diversos tempos-espaços múltiplos e plurais. Pretende-se ainda, acabar com a possibilidade histórica de instituições como a escola e a universidade, de terem em seus projetos a direta articulação com a dinâmica dos lugares onde estão inseridos. É óbvio que a formatação da educação pautada na visão lucrológica contribui para a destruição das *âncoras simbólicas combativas*, existentes em todo tempo-espaço lugar, construídas na teia e na trama de relações solidárias cotidianamente engendradas. O que se tem a todo custo tentado propagar com esse movimento é a destruição do imaginário da sociedade, da possibilidade de um projeto educacional que desemboque na valorização e, conseqüente, potencialização dos diversos saberes e conhecimentos tão necessários para a concreta construção de uma ação educativa emancipatória. Tudo no projeto mundilizador vira enlatado a ser consumido sem nenhum questionamento. O prato feito está posto à mesa, de forma verticalizada e hierárquica, basta comer a comida temperada com os temperos neoliberais: competitividade, individualismo, relações superficiais, linguagem padrão e padronizadora, pobreza artístico cultural, leis de mercado!

Esse processo ganha força com a freqüente divulgação do *fim da história*, que tenta promover o sentimento de que só há uma alternativa para o mundo, ou seja, que somente é possível pensar os *lugares* na perspectiva do lugar global, que tem como configuração uma única forma de acontecer. A propaganda ventilada é que é imprescindível levar a todos os espaços do globo um mesmo padrão de produzir e, assim, comercializar conhecimento. Esse processo de padronização tem como marca fundamental a efemeridade, isto é, tudo na sociedade de consumo global passa a ser banalizado, tendo como fundamento básico da padronização a produção de um

mundo descartável. A inovação mercadológica está na pauta do dia, a tecnociência tem que se superar instantaneamente, agora, agora e agora! Os próprios produtos científicos resultantes da mutante epistemotecnolucrologia, têm essa característica, como aponta Demo (1997), os produtos do dito conhecimento tecnocientífico são produzidos para durar pouco, o processo é de uma intensa e violenta desconstrução cotidiana que necessita propagar a inovação a todo instante. “Nesse sentido, quem se deu bem com o conhecimento, foi o mercado, pois adotou dele o apreço pela inovação mercadológica, fazendo disso a fonte essencial do lucro competitivo”. (DEMO, 1997, p. 26)

Obviamente que, em um mundo onde tudo é efêmero, não interessa que espaços alternativos de existência, que tenham um processo educacional e uma produção cotidiana de saberes e conhecimentos que agregam os grupos humanos em prol de um projeto coletivo, permaneçam fortalecidos. O que se quer é destruir, desagregar, desconstruir esses tempos-espaços, pois a lei é a superficialidade da mercadorização. Daí as âncoras culturais de re-existência dos lugares terem que ser esmagadas, para não impedir o perverso processo de mundialização em curso. Toda a estratégia de dominação é montada e posta em prática para inviabilizar a potência solidária do lugar, que pode, através de um processo educacional voltado para a solidariedade, contribuir para o fortalecimento do mesmo, possibilitando que a educação esteja diretamente articulada com a vida, para uma formação mais humana e humanizadora. Portanto, o que se quer com o projeto mundializador é a destruição do *estar-com*, da construção conjunta e coletiva.

A destruição dessa possibilidade de construção de um projeto coletivo pautado na lógica do *estar-com* e *fazer-com*, tenta ganhar corpo e destruir o corpo solidário do lugar através de um perverso movimento de construção de descrença no futuro e na possibilidade de dias melhores. Anuncia-se o fim da utopia, do sonho coletivo e propaga-se um sentimento de não-pertencimento

ao lugar comum de todos. Os atores sociais passam a caminhar cada um em uma direção, deixando a postura de homens-guerreiros-solidários para assumir a postura de indivíduos-individualistas, em um salve-se quem puder impiedoso. Obviamente, essa configuração contribui para que o projeto mundializador em curso seja implementado sem que haja questionamento. Assim, a lógica perversa ganha força, instaurando e tentando consolidar o *não-lugar*, através da destruição do sentimento de pertença. Todo esse movimento desagrega os grupos combativos reforçando a desterritorialização posta no atual momento histórico pela globalização neoliberal. O calar das vozes, da música, da arte, enfim, a formatação dos corpos dos habitantes do lugar, vai se dando de forma sutil através do descaso e desinteresse da memória coletiva tão importante para a manutenção da re-existência cotidiana. Desta forma, se consegue afastar os habitantes-guerreiros da confecção das decisões cotidianas e, conseqüentemente, das ações solidárias. Quando não há mais pertencimento não há mais preocupação em manter a força e a vivência horizontal, onde todos são partícipes e não espectadores alijados do processo de decisões.

Nesse sentido, é no sentimento de pertença que reside toda a potência transformadora. É através desse sentimento que a teia cotidiana é tecida gerando saberes-conhecimentos construídos a partir do olhar local. As ferramentas cotidianas aí produzidas têm como fundamento básico a criatividade reinante que existe em um lugar *lugar*. Criatividade que brota da diferença ontológica que agrega os seres humanos. É nas relações cotidianas do *lugar* que se vê a construção da ruptura com a lógica instituída do grande saber, do grande projeto mundializador, e a possibilidade de aparição de outras matemáticas, de outras físicas, de outras químicas, etc. É na potência de conhecimentos alternativos, paralelos e na forma plural de ver o mundo de determinados tempos-espacos que se pode visualizar a expressão de conhecimentos baseados em uma visão mais plena da vida. O olhar voltado para o local, para o cotidiano, para o viver das comunidades é imprescindível.

O olhar atento às diferenças requer a postura sem conceitos prévios do que seja o lugar, pois não se tem, nem pode ter, se a diferença é o fundante um conceito pré-conceitual. O conceito somente é válido em uma perspectiva andante, movente e jogante que tenha de fato a dinâmica do *lugar* como a centralidade. Daí combater a lógica da mundialização significa promover atitudes e atos na perspectiva relacional, ou seja, é na relação-com que se pode construir ferramentas teórico-práticas que de fato tenham sentido na produção das humanidades solidárias. Desta forma, a valorização do *lugar* escapa do romantismo do olhar aligeirado e externo, pois na medida em que se sai da postura relativista e se assume uma postura relacional, o que se tem é a tomada de uma atitude construída na com-vivência, onde todos os acontecimentos serão agenciados, como aponta Serpa, coletivamente sem hierarquia.

O conhecimento nascido dessa atitude sem hierarquia, ou seja, relacional necessita para sua concretização a tomada de uma outra atitude, ou melhor, precisa traduzir-se na postura antropofágica. Na postura antropofágica é mais do que possível filosofar em todas as línguas e lugares, pois se entende os conceitos de forma elástica em movimento verbal. É a partir das âncoras culturais e combativas, em pleno devir, que se visualiza a ação devorante e potencializadora do acontecer diário comum a todos. É no espaço banal, como evidencia Milton Santos, no lugar comum de todos que se encontra a sustança a ser devorada. É na sustança de frases como: “em terra alheia cabrito novo pisa manso”, que se pode encontrar os caminhos para a re-existência, ou melhor, os caminhos para atos antropofágicos comuniais.

Nesse processo de criação e consolidação das re-existências cotidianas ao projeto em curso é imprescindível que a universidade e a escola assumam a postura antropofágica. É urgente a atitude da *devoração expansiva*, onde se devore a potência, a força o que agrega em prol do sentimento de pertença na humanidade. A *devoração expansiva*, posta com a postura antropofágica pode e deve devorar a criatividade, os códigos, signos e significados dos grupos

humanos. No entanto, a configuração da postura antropofágica na universidade e na escola passa antes de tudo por um movimento autofágico. A universidade deve se autodevorar, que nesse ato de devoração descortine e desconstrua sua fragmentação e sua postura iluminista. Esse movimento interno nos dias atuais se faz urgente, pois tanto a universidade quanto a escola podem cair nas armadilhas da globalização neoliberal. A universidade como evidencia Chauí (2003), precisa fugir da formatação empresarial. Somente através da fuga da visão empresarial é possível engendrar em seu âmbito a atitude antropofágica. Assim, ela poderá fugir da postura do fazer-para, ou da postura do vender conhecimento para.

A autodevoração da universidade passa pela construção de uma universidade sem fronteiras, que esteja fora do modelo profissionalizante por ela adotado. Ela própria tem que ter como fundante a com-vivência interna entre todos os autores-atores que a compõem, acabando com as ilhas que lhe impedem de dar um salto na produção do conhecimento. É certo que se está falando de uma universidade brasileira, que tenha como espelho a com-vivência dos povos formadores desta terra, onde o fundante seja o festivo ato antropofágico, passando o outro a ser a centralidade. Assim, a fragmentação histórica que tanto beneficiou o sistema capitalista, hoje na versão neoliberal, pode vir a ser desconstruída, promovendo a liga de todos os conhecimentos com a vida. Esse é o primeiro passo para a constituição da postura antropofágica. A universidade e a escola somente poderão proporcionar a formação de posturas antropofágicas, se conseguirem, dentro de suas próprias barrigas, instaurar a dialogia radicalmente antropofágica, cujo eixo norteador é a dinâmica dos múltiplos *lugares* onde ela está inserida.

Assumida a autodevoração antropofágica, a universidade e a escola, enquanto instituições capazes de contribuir para o enfrentamento da lógica neoliberal, também estariam se transformando em *lugares* com a constituição de sua teia e de sua trama de relações pautadas na solidariedade e na potência humana dos grupos que dela fazem parte. Não se terá simplesmente

alunos, nem tampouco clientes, mas sim, grupos humanos em prol de um projeto coletivo de nação solidária produzindo um conhecimento de fato *orgânico*. A produção desse conhecimento passa por uma atitude de humildade suficiente pra entender que a sabedoria dos diversos lugares pode e deve ser vista como conhecimento-saber ou saber-conhecimento, pois ela, a sabedoria, tem a força dos processos identitários que se configuram a partir de intersubjetividades culturais. Tal processo traz a possibilidade de fazer aflorar as humanidades que se constroem nos acontecimentos. É nesse sentido que se vê a postura antropofágica, podendo ser concebida dentro da universidade e da escola aberta à devoração de todos os acontecimentos produzidos no movimento de cada tempo-espaço cultural. Assim, a concepção antropofágica a partir da universidade e da escola estaria indo além de um mero encontro e conhecimento do lugar, ela permitiria comer por dentro e por fora os mais diversos territórios, criando os múltiplos banquetes que podem ser ofertados na criação dos *entre-lugares*. Isso nos permite pensar que as escolas podem ser bairros-cidades-estados-países-antropofágicos, rompendo, portanto, com as instâncias de poder tão enraizadas na universidade e escola única e universal.

A postura antropofágica tem a alteridade, o outro como elemento essencial, sendo, portanto, um ato comunal. É preciso reafirmar que tal postura requer um outro olhar, uma outra escuta, uma outra forma de degustação dos lugares. Não cabe na postura antropofágica a superficialidade do olhar. Ela requer a efetiva compreensão de todas as esferas que compõem o *lugar*. É através da vivência concreta de todas as instâncias sociais e socializantes que se pode promover a potencialização dos saberes-conhecimentos. A antropofagização se dá pela devoração da culinária, dos perfumes, da linguagem, das danças, da cena teatral do cotidiano, dos atos festivos, da organização econômica, da produção tecnológica local, da religiosidade, enfim, das âncoras simbólicas que agregam os grupos humanos. Esse movimento só tem sentido na ação desinteressada, na assimilação espontânea da antropofagia oswaldiana, pois nela não tem senhor

nem servo, é o encontro dos iguais na diferença. Assim, não há método definido para a ação antropofágica ela está aberta à devoração de todas as ações metodologicamente construídas *com*, em prol de um efetivo projeto de humanização e valorização do ser humano.

Na verdade, a postura antropofágica dentro da universidade e da escola articula-se com o pensamento de Serpa, que anuncia a necessidade da *comuniversidade*. Segundo o educador, seria na dobra universidade/comunidade que estaria a possibilidade do encontro horizontal dos diversos saberes. Esse encontro poderia vir a promover a criação de novos territórios, onde novas jogadas seriam agenciadas por todos os autores sociais da trama cotidiana tanto da universidade quanto da comunidade. A *comuniversidade* teria como centralidade a criação de novos processos identitários estando na tensão entre o velho e novo. É nessa tensão que, a nosso ver, se encontra a postura antropofágica, ou seja, é através da postura antropofágica, na devoração que é possível se efetivar a *comuniversidade* e os *entre-lugares*. Pois ambos os tempos espaços poderão devorar e potencializar o que há de positivo em cada um deles. A potencialização da positividade, através da mútua devoração, apresenta-se como uma real possibilidade para o enfrentamento do projeto do neoliberalismo canibal.

Na *comuniversidade* construída na e pela devoração antropofágica, não há Patriarcado nem messianismo, tudo se constrói horizontalmente, tendo o espírito guerreiro como mantenedor da memória coletiva e combativa de cada *lugar*. Nela, na *comuniversidade*, está criada a barriga que abriga todas as potências solidárias, todos os encontros produtores de ações humanitárias em abundância. Isso por que a postura antropofágica que se quer forjar tem o matriarcado como uma ação orientadora. Nesse sentido, a postura antropofágica é feminina pois somente através da sensibilidade da mulher é possível chegar a rotas de fato revolucionárias que possam vir a dar conta das questões essenciais da atualidade. A antropofágica é matriarcal por abrigar em sua ação o sublime ato de parir algo novo, de produzir vida nova, vida em acontecer comunal.

Enfim, o que se quer, com a postura antropofágica, é conceber ações cotidianas de fato libertadoras de todas as amarras de opressão colocadas nesse fim e início de milênio, pelo globalização neoliberal, patrocinadora da mutante epistemotecnolucrologia. Talvez fique a questão por quê a antropofagia e não um conceito inusitado? A resposta está com Oswald “Porque somos, antes de tudo antropófagos... Sim, porque nós da América – nós, autóctone: o aborígene – rodeamos o cerimonial antropófago de ritos religiosos. Comer um ser igual para o índio não significava odiá-lo. Ao contrário o bugre sempre comeu aquele que lhe parecia superior aquele dono de qualquer dom sobrenatural, sobre-humano que o fazia aproximar-se dos pajés. De resto isso é profundamente humano o homem sabe o que deve comer”. (OSWALD, 1990, p. 43) Certamente, a resposta de Oswald é extremamente satisfatória, pois de fato a antropofagia está em nosso imaginário coletivo ancestral, por isso a proposta de trazer a postura antropofágica para a produção do conhecimento e da prática pedagógica demarca um retorno revolucionário à possibilidade de um conhecimento *orgânico*, porque se apresenta como uma postura genuinamente brasileira.

No entanto, todo o caminho que se trilhou até aqui deve ser entendido como uma reflexão aberta que está preche de outras possibilidades. Por isso, o que se quer é que todos os que tiverem acesso a esta narrativa, tenham a compreensão de que o que fora dito está em potência. Potência esta que deve ser entendida como um convite para um banquete reflexivo, onde todos possam estar em pleno ato devorativo, assim como a vida que é de fato devoração pura. Vamos ao banquete!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRÃO, Bernadette Siqueira. *História da Filosofia. Coleção Os Pensadores*, São Paulo, Nova Cultura, 1999.

AGUIAR, Luiz Antônio. *Hans Staden: Viagens e Aventuras no Brasil*. Ed. Cia Melhoramentos. São Paulo 1988.

ANDRÉ, Marli Eliza D. A. de. e OLIVEIRA Maria Rita N.S (Org.). *Alternativas para o Ensino de Didática*. Editora Papirus. Campinas, 1997.

_____ PIMENTA, Selma Garrido. *A pesquisa na educação. Alternativas para o Ensino de Didática*. Editora Papirus. Campinas, 1997.

ADORNO, Theodor, *Adorno. Coleção Os Pensadores*, São Paulo, Nova Cultura, 1999.

ANDERY, Maria Amália Pie Abib... et al. *O mundo exige uma nova racionalidade, rompe-se a unidade do saber. Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica*. 13º. Ed. – Rio de Janeiro: Garamond. São Paulo: EDU, 2004.

_____ RUBANO, Rosana Denize. & MOROZ. *A fé como limite da razão: euro Medieval. Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica*. 13º. Ed. – Rio de Janeiro: Garamond. São Paulo: EDU, 2004.

_____ PEREIRA, Maria Eliza Mazzilli. & GIOIA, Sílvia Catariana. *A ciência moderna institui-se: a transição para o capitalismo. Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica*. 13º. Ed. – Rio de Janeiro: Garamond. São Paulo: EDU, 2004.

_____ ANDERY, Maria Amália Pie Abib. SÉRIO, Tereza Maria de Azevedo Pires. *Posfácil. Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica*. 13º. Ed. – Rio de Janeiro: Garamond. São Paulo: EDU, 2004.

ANDRADE, Oswald de. *Os Dentes do Dragão. Entrevistas*, São Paulo, Globo, 1990.

ANDRADE, Oswald de. *Ponta de Lança*, São Paulo, Globo, 1991.

ANDRADE, Oswald de. *Pau-Brasil*, São Paulo, Globo, 2002.

ANDRADE, Oswald de. *Primeiro Caderno do Aluno de Poesia Oswald de Andrade*, São Paulo, Globo, 2006.

ANDRADE, Oswald de. *Obras completas*. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro 1970.

- _____. NUNES, Benedito. *Antropofagia ao alcance de Todos. Obras completas*. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro 1970.
- AUGÉ, Marc. *Não-Lugares. Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade*, Campinas, Papirus, 1994.
- AQUILINO, Julio Garppa (org). *Diferenças e Preconceitos na Escola. Alternativas Teóricas e Práticas*. São Paulo, Summus Editorial, 1998.
- BACHELARD, Gaston. *O novo Espírito Científico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2000.
- BRANDÃO, Zaia (org). *A Crise dos Paradigmas e a Educação*, São Paulo, Cortez, 2002.
- BRASLAVSKY, Cecília (org). *A Educação Secundária: mudança ou imutabilidade?*, Brasília, Santillana, 2002.
- BURKE, Peter. *Uma História Social do Conhecimento. De Gutenberg a Diderot*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000.
- CARLOS ALESSANDRI, Ana Fani. *O Lugar no/ do Mundo*, São Paulo, Editora Hucitec, 1996.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify Edições, 2002.
- CATANI, Afrânio Mendes. *O que é capitalismo*. 7^a Edição. Coleção Primeiros Passos. Editora Brasiliense. São Paulo, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. *Escritos Sobre a Universidade*, São Paulo, Unesp, 2001.
- CHAUÍ, Marilena. *Seminário: Universidade: Por que e como reformar?* MEC/SESU: 6 e 7 de agosto. Assessoria de Comunicação Social do Ministério da Educação.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*, Rio de Janeiro, Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Editora 34. Rio de Janeiro, 1992. 226 p.
- DEMO, Pedro. *Certeza da Incerteza: Ambivalência do Conhecimento e da Vida*, Brasília, Plano, 2000.
- DEMO, Pedro. *Conhecimento Moderno. Sobre ética e Intervenção do Conhecimento*, Petrópolis, Vozes, 2001.
- DAYRELL, Juarez. *Múltiplos Olhares Sobre Educação e Cultura*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006.

- FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. Francisco Alves Editora S. A. Rio de Janeiro 1977.
- FREUD, Simund. *Totem e Tabu*, Rio de Janeiro, Imago, 2005.
- GALEFFI, Dante Augusto. *Filosofar e Educar*, Salvador, Quatero, 2000.
- GARDIN, Carlos. *O Teatro Antropofágico de Oswald de Andrade*, São Paulo, Annablume, 1995.
- GENTILI, Pablo Org. *pedagogia da exclusão: Crítica ao neoliberalismo em educação*. Editora Vozes. Petrópolis. 1999.
- HABERMAS, J. *Ciência e Técnica Como Ideologia*. Lisboa, Edições 70, 1988.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2005.
- HARVEY, David. *A Produção Capitalista do Espaço*, São Paulo, Annablume, 2006.
- HOBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos. O breve Século XX; 1914-1991*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- HOBSBAWM, Eric. *A Era das Revoluções; 1789-1848*. São Paulo, Paz e Terra, 2006.
- Ianni, Octavio (Org.). *MARX*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Editora Ática. São Paulo, 1979.
- KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*, São Paulo, Perspectiva, 2003.
- LANDOWSKI, Eric. *Presença do Outro*, São Paulo, Perspectiva, 2002.
- LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*, Rio de Janeiro, José Olympio, 2004.
- MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. 6ª edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- MARTINS, Rubens de Oliveira. *Um Ciclone na Paulecêia. Oswald de Andrade e os Limites da Vida Intelectual em São Paulo*, São Paulo, Unibero, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- MORAES, Maria Cândida. *O Paradigma Educacional Emergente*, Campinas, Papirus, 2005.
- MORIN, Edgar. *Ciência com Consciência*. 3ª Edição. Ed. Bertrand Brasil, 1999.
- MAYOR, Federico e FORTI, Augusto. *Ciência e Poder*, Campinas, Papirus, 1998.

- NUNES, Benedito. *Oswald Canibal*, São Paulo, Perspectiva, 1979.
- PATTO, M.H.S. A produção do fracasso escolar: histórias de submissão e rebeldia. São Paulo, 1996.
- PESSIS-PASTERNAK, Guitta. *A Ciência: Deus ou Diabo?* São Paulo, Unesp, 2001.
- REVEL, Jacques. *A Invenção da Sociedade*. Editora DIFEL: Difusão Editorial LTDA, Lisboa 1980.
- ROSSI, Paolo. *O Nascimento da Ciência Moderna na Europa*, Bauru, Edusc, 2001.
- SANTO AGOSTINHO. “Confissões”. In: Santo Agostinho. São Paulo, Abril Cultural, 1973, col. Os Pensadores.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 2ª Edição. Rio de Janeiro Record, 2000.
- SANTOS, Boaventura. *Um Discurso Sobre a Ciência*, São Paulo, Cortez Editora, 2004.
- SANTOS, Milton. *O espaço do Cidadão*, São Paulo, Nobel, 1987.
- SANTOS, Milton. *Da Totalidade ao Lugar*, São Paulo, Edusp, 2001.
- SANTOS, Milton. *Território e Sociedade entrevistas com Milton Santos*, São Paulo, Edusp, 2001.
- SANTOS, Yolanda Lhullier dos. *Imagem do Índio. O selvagem Americano na Visão do Homem Branco*, São Paulo, Ibrasa, 2000.
- SERPA, Felipe Perret & SANTOS, Nalva. *A diferença como fundante: convivência Universidade-Comunidade*. http://www.faced.ufba.br/rascunho_digital.
- SESU/MEC. *Universidade na Encruzilhada*. Edição brasileira pelo Escritório da UNESCO no Brasil. Brasília, 2003.
- _____ BUARQUE, Cristóvam. *Universidade na Encruzilhada*. Edição brasileira pelo Escritório da UNESCO no Brasil. Brasília, 2003.
- SCHEURMANN, Erich. *O Papalagui, Comentários de Tuiávii, Chefe da Tribo Tiavéa, nos Mares do Sul*, São Paulo, Marco Zero, 2005.
- TERRA, Paulo. *Pequeno Manual do Anarquista Epistemológico*, Ilhéus, Editus, 2000.

TELES, Gilberto Mendonça et ali. *Oswald Plural*. Ed. Da UERJ. Rio de Janeiro 1995.

_____ CUNHA, Eneida Leal. *A antropofagia, Antes e Depois de Oswald. Oswald Plural*. Ed. Da UERJ. Rio de Janeiro 1995.

_____ MUNIZ, Fernando. *O que é isto – A antropofagia? Oswald Plural*. Ed. Da UERJ. Rio de Janeiro 1995.

ZARUR, George. *A Arena Científica*, Campinas, Editora Autores Associados, 1994.