

Linguagem, homem, natureza

Camillo Cavalcanti
Organizador

1ª edição



EDITORA CRV

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

Camillo Cavalcanti
(Organizador)

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

LINGUAGEM, HOMEM, NATUREZA

EDITORA CRV
Curitiba - Brasil
2010

Copyright © da Editora CRV Ltda.

Editor-chefe: Railson Moura

Coordenação Editorial: Simone Santos

Diagramação: Marcos Roberto P. de Aguiar

Capa: Cris Weber

Revisão: Os Autores

Fotos: iStockphoto Brasileiro

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

L727

Linguagem, homem, natureza / Camillo Baptista Oliveira Cavalcanti
(organizador). - 1.ed. - Curitiba, PR : CRV, 2010.

ISBN 978-85-8042-019-7
183p.

1. Ecologia humana. 2. Índios do Brasil - Ji-Paraná (RO) - Usos e costumes. 3. Índios do Brasil - Ji-Paraná (RO) - Aspectos ambientais. 4. Homem - Influência sobre a natureza. 5. Homem - Efeito do meio ambiente. I. Cavalcanti, Camillo Baptista Oliveira.

10-5535.
022621
16.11.10
26.10.10

CDD: 304.2098111
CDU: 502.1(811.1)

2010

Todos os direitos desta edição reservados pela:

Editora CRV

Tel.: (41) 3039-6418

www.editoracriv.com.br

E-mail: sac@editoracriv.com.br

APRESENTAÇÃO

Camillo Cavalcanti

Pensar o Ser em plenitude. O vislumbre da “Natureza” e da cultura indígena deu a abertura pela qual se fundou a clareira de um *pró-jeto*.

Linguagem, Homem, Natureza é o **eidós** de uma questão: a ideia e o (a)parecer da disputa entre o Ser e o não-Ser Ocidente. Tudo o que é era e será para sermos artífices de eminente e iminente *era-por-vir*: a pós-modernidade, vigência do pensar **oikos** (“ecologia”).

Desse pensar, pois, emergiu a re-flexão, um *fletir* novamente a forma eurocêntrica, que é específico pôr a transcendência entre finito e infinito da **physis** no mistério e na imanência.

O fundo da questão faz encenação de **un-grund**, mas é *ab-ismo* (**ab-grund**): como o Ocidente pode (se) autorrefletir?

Porém, sem esse agir-pensar, que é *con-struir*, resta a destruição: *ruína*. Assim, não houve de-sistência, e sim re-sistência de possibilitar o impossível.

Foi preciso estabelecer como ponto de inflexão o *envio*: o *pró-duzir* Ocidente *in-duz* o não-Ocidente. Em outras palavras, não era possível pensar só indigenismo ou só “natureza” (incompletude patente em outros projetos), mas abrir **dia-logos** entre eurocentrismo e indigenismo.

Atualizando o dizer, tratava-se de buscar a *difference* **no** Ocidente, o qual desvelava um mover-se como hibridismos (alguns chamam de “aculturação”). Por esse entrelugar poder-se-ia dar a conhecer a questão.

A *travessia* foi inter e multidisciplinar, oferecendo caminhos a alguns amazônidas, natos ou naturalizados, que sentiram o *con-vocar pró-vocado* da experientiação rondoniense para e por essa pesquisa em sentido estrito: *espéculo*.

Especular o-que-é-plenamente *pré-serva* e *con-serva* a Liberdade, destino humano. Logo, a presente pesquisa *fala* o que é apropriado e próprio de se dizer.

Agradecemos a todos os participantes do Projeto e ou do Grupo de Pesquisa homônimos: Tatiana Arze Fantinatti, Kécio Gonçalves Leite, Jania Maria de Paula, Lediane Fani Felzke, Glauber Lameira de Oliveira, Talita Adão Perini, Rodrigo Diego Quoos, Lourival Inácio Filho e Sérgio Nunes de Jesus; em especial aos que contribuíram para esse livro, em ser, realizar-se como *pró-jeto* da pesquisa.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 9

O papel da metáfora na ciência segundo diferentes
concepções ao longo da história 15
Kécio Gonçalves Leite

O homem, a linguagem e sua matéria:
um esboço a partir da consciência individual 61
Sérgio Nunes de Jesus

A fronteira entre dois mundos: uma história
dos índios Arara de Rondônia dos tempos imemoriais
ao contato na década de 1940 87
Lourival Inácio Filho

Implicações fisiológicas do treinamento físico
de alto nível para a mulher atleta — a síndrome
da tríade da mulher atleta (TMA) 121
Talita Adão Perini
Glauber Lameira de Oliveira

Representações do sagrado na *casa do ser* 153
Tatiana Fantinatti

Meta-Linguagem e Liberdade:
entre *physis* e *logos* 163
Camillo Cavalcanti

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

INTRODUÇÃO

O texto a seguir, submetido ao CNPq, angariou relevante financiamento para favorecer uma região carente como Rondônia.

O Projeto **Linguagem, Homem, Natureza: saberes e fazeres** é uma ação de pesquisadores do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia/*Campus* Ji-Paraná, preocupados em responder a uma questão fulcral das relações entre Homem e Natureza, intensamente articuladas entre si e com a Ecocrítica, também denominada Ecologia Literária:

- O sistema de representação celebrado pela comunidade local promove uma visão ecológica? De que forma? A literatura como arte verbal (tradição oral, literatura oral, folclore, crenças), vigente na oralidade ou no imaginário, desperta o habitante local para questões ambientais? Como? A interação entre homem e áreas florestais provoca uma linguagem (enquanto apreensão e compreensão de mundo) inclinada à preservação, conservação ou sustentabilidade de ecossistemas? De que modo? Qual o papel das comunidades indígenas na *linguagem* (percepção) da população urbana? A linguagem (casa do ser) urbana local faz mediação entre a linguagem indígena e a linguagem “ocidental”? Os cânones ocidentais, principalmente o *cânone literário*, podem contribuir para uma *ecosofia* (filosofia do ambiente) de integração do homem com seu *habitat*? De que forma? A tradição literária propicia fontes de uma ecologia literária ou de uma ecocrítica? Como?

Os pesquisadores residem na cidade e trabalham no *campus* de Ji-Paraná/ Rondônia e tencionam pensar o lugar e o homem por uma privilegiada interação com a diversidade local, no intuito de apontar a implicação do sistema de representação e da linguagem no estabelecimento de maneiras de viver distintas. A maneira de viver, ou *modus vivendi*, varia segundo o repertório conceitual, analítico e ou estruturador – articulado pela linguagem e influenciado pela herança cultural. A apreensão dos conteúdos da realidade é feita a partir de uma *leitura de mundo*, cuja análise de dá pela Semiótica.

Interessou, portanto, desenvolver estratégias para compreender o funcionamento da linguagem e do sistema de representação, com base na

observação da população local e na aplicação de diversas teorias multidisciplinares, com o objetivo de mudar a visão de mundo, a forma de pensar, a maneira de viver, em direção à dimensão ecológica.

Buscar-se-á relação de parceria entre pesquisadores e comunidade local, de forma que ambos os lados aprendam e ensinem.

Encaminhando Rondônia para a urbanização, os migrantes trouxeram consigo suas linguagens, estruturadas sobretudo por um alicerce comum: a mentalidade “ocidental”, ligada a um projeto de dominação, pela técnica, do lugar e do tempo. Essas linguagens interligadas pelo desenvolvimentismo instauraram o homem na natureza através de um sistema de representação no qual a ideia de progresso corresponde a devastação do espaço natural como estratégia para vencer o medo diante de um inimigo, metáfora do *desconhecido*: a natureza.

Em contraste com esse *way of life*, havia, muito antes das cruzadas desenvolvimentistas e das bandeiras expansionistas, o *modus vivendi* das populações tradicionais, que, através de uma linguagem e um sistema de representação agregadores, instalaram o homem em conformidade com a natureza. Nomeadamente, são as diversas etnias indígenas ou comunidades híbridas, que, após vários massacres de violência física ou moral, resistem, reforçam a *insistência ec-stática da Verdade-do-Ser* (HEIDEGGER, 1967: 43). Somente um viver *con-sagrado* poderia suportar as constantes invasões, não só concretas como também virtuais (mídias e outras linguagens) do homem “ocidental”. Sua resistência, porém, ganhou a forma de “reserva indígena”, espécie de protetorado da cultura “ocidental” para cuidar de desamparados, como os Arara e os Gavião, da Terra Indígena Igarapé Lourdes.

Qual *linguagem* surge dessa interculturalidade do amazônida? O sistema de representação também é híbrido ou está sob a égide radical de uma das linguagens-mãe?

Essa linguagem indígena e ou híbrida é um modo de pensar a vida, diferente do eurocêntrico ou norte-americanista. A tradição, o sistema de crença, os valores e os costumes se configuram produção de conhecimento, isto é, repertório de ideias (ideologia) que será descortinada pela linguagem verbal. Nesse sentido, os conteúdos integrantes dessa ideologia consubstanciam a literatura desses povos, que acomodará em si a simbologia e a mentalidade vazadas, quase sempre, por metáforas estruturantes de lendas, sabenças, estórias e mitos que ficcionam o saber compositor do homem na jornada de pertencimento à natureza. Segundo a lição de Roland Barthes:

Objetos, imagens, comportamentos podem significar, claro está, e o fazem abundantemente, mas nunca de uma maneira autônoma; qualquer sistema semiológico repassa-se de linguagem [verbal]. [...] Enfim, de um modo mais geral, parece cada vez mais difícil conceber um sistema de imagens ou objetos, cujos significados possam existir fora da linguagem [verbal]: perceber o que significa uma substância é, fatalmente, recorrer ao recorte da língua: sentido só existe quando denominado, e o mundo dos significados não é outro senão o da linguagem [verbal] (BARTHES, 1977: 12; primeira linha, grifo meu)

A compreensão desses conteúdos é, pois, fator *sine qua non* para uma reorientação do modo de vida urbano em direção ao *con-viver* (o hífen já quer apontar para um “viver-com”, ou seja, a integração das dimensões humana e natural). Tal objetivo implica uma nova perspectiva, não só em termos ecológicos, mas principalmente lingüísticos (que incluem os ecológicos, mas não se reduzem a eles). Em outras palavras, uma reorientação não só do mundo ou da visão de mundo, mas do sistema de representação:

O caráter inconsciente da língua naqueles que nela colhem sua fala, postulado explicitamente por Saussure, reencontra-se em [...] Levi-Strauss, a saber que não são os conteúdos que são inconscientes (crítica aos arquétipos de Jung), mas as formas, isto é, a função simbólica: ideia próxima da de Lacan, para quem o próprio desejo é articulado como um sistema de significações, o que acarreta, ou deverá acarretar, descrever de novo modo o imaginário coletivo, não por seus “temas”, como se fez até agora, mas por suas formas e funções; [...] mais claramente: mais por seus significantes do que por seus significados. (BARTHES, op. cit., p. 28; primeira linha, grifo na fonte)

Para de fato a reorientação acontecer, é preciso modificar não só os temas, mas o saber que se erige desses temas, isto é, a superestrutura lingüística. Para o projeto, no entanto, a reorientação das “formas e funções” do sistema de representação se realiza unicamente com e pela reorientação dos “temas”; e só num segundo momento é que o sistema de representação reorientado reformulará os significantes. Ou seja, sem conscientização, não há mudanças, muito menos superestruturais. Em todo caso, a preocupação barthesiana com a reforma da superestrutura é válida com certeza — e por isso aqui foi aventada.

A diferença entre os modos indígena e “ocidental” de perceber a realidade já por si evidencia que a visão de mundo é mutável segundo as diversas bases que instauram a forma do conhecer. Embora o senso comum

creia que a matéria real e a percepção sejam a mesma coisa, sabe-se que são distintos. Podemos modificar a realidade, embora pareça o contrário. Porque a realidade não é matéria. Segundo Husserl:

Nesse círculo, consideraremos primeiramente a relação de unidade estática, onde o pensamento que confere a significação é fundado na intuição e se relaciona, por meio dela, a seu objeto. Por exemplo, falo do meu tinteiro e ao mesmo tempo, o próprio tinteiro está na minha frente, eu o vejo. O nome nomeia o objeto da percepção e o faz por meio de um ato significativo, estampado, em forma e espécie, na forma do nome. A relação entre o nome e o nomeado, nesse estado de unidade, dá mostras de um certo caráter descritivo, ao qual já demos atenção: o nome meu tinteiro como que “se aplica” ao objeto percebido, pertencente a ele, por assim dizer, de maneira palpável. Mas esse pertencer é de uma espécie peculiar. Com efeito, as palavras não pertencem à conexão objetiva, neste caso, àquela coisa física, que elas exprimem, elas não têm lugar algum nesta conexão [...] Temos uma certa quantidade de vivências da classe das sensações, unificadas ao nível da sensibilidade no seu alinhamento desta ou daquela maneira, e vivificadas por um certo caráter de ato da “apreensão”. Esse caráter de ato faz com que um objeto, no caso, este tinteiro, nos apareça ao modo da percepção. (HUSSERL, 1975: 30; grifos meus)

É justamente essa certeza de poder mudar a realidade, o modo de pensar e apreender o mundo, que fundamenta, no projeto, o objetivo de reorientar os fazeres “ocidentais” a partir dos saberes de populações tradicionais. As culturas indígenas, portanto, são as fontes dessa reorientação e não deveriam estar confinadas em reservas desamparadas. Ricas em saberes tradicionais, desenvolvem uma relação harmoniosa com o ambiente, podendo mudar os paradigmas da cultura “ocidental” dominante e gerar melhor qualidade de vida. A sua (re)valorização traz a possibilidade de desenvolver um excelente diálogo entre culturas tradicionais e culturas dominantes como forma de produzir uma *linguagem* inter-relacional e plural, para um *modus vivendi* mais equilibrado, instaurado por um sistema de representação reorientado, com base na convivência homem-natureza. Buscar as motivações do natural *con-viver* indígena é promover a abertura da mentalidade “ocidental” pela conscientização do homem urbano. Os saberes das populações tradicionais serão aproveitados para apresentar, ao indivíduo “ocidental”, justificativas para reorientar sua visão de mundo. É evidente que a maneira de viver dessas comunidades se estruturam a partir

de um sistema de valores aceitável, compreensível e às vezes simpático ao sujeito. O projeto visa a entender as estratégias de conformação desses valores, enquanto conteúdos, no sistema de representação inclinado à dimensão ecológica.

Sob perspectiva factual, um exemplo bastante prático diz respeito ao bem-estar. Na área de saúde, cinco diretrizes foram equacionadas no intuito de (re)orientar as pessoas para cultivarem hábitos mais saudáveis, resultando, esquematicamente, no Pentáculo do Bem-estar. Constitui-se, na verdade, de um cuidado com cinco dimensões humanas: nutrição, atividade física, comportamento preventivo, relacionamento social, controle do stress.

Esses cuidados – note-se –, voltados a pequenas e exequíveis reformulações da subjetividade, em direção a uma maior qualidade de vida, fazem parte da vida indígena e ou ecologicamente instalada. Descritivamente, a) os hábitos alimentares originários dos índios não incluem produtos industrializados e ou artificiais, responsáveis pelos maiores problemas de saúde; b) a atividade física, na comunidade indígena, se confunde com a própria organização social, havendo, portanto, uma institucionalização das atividades físicas; c) o comportamento preventivo surge com as ameaças à saúde, eclodidas de hábitos urbanos, por isso se restringe, na cultura indígena originária, a normas sociais de segurança do indivíduo e da comunidade; d) o relacionamento social, a exemplo da atividade física, também é institucionalizado sob a forma de jogos, danças, rituais, festas; e) finalmente o stress, fenômeno das metrópoles, inexistente na cultura indígena. De que modo as preocupações do Pentáculo do Bem-estar coincidem com hábitos indígenas ou de comunidades híbridas? Existem outros hábitos desconhecidos para a maioria da cultura “ocidental” que possam contribuir para a construção de um paradigma mais amplo de saúde e bem-estar?

Por isso, o projeto de pesquisa se justifica como um esforço de compreensão sobre esse patrimônio cultural, pela perspectiva semiótico-literária, a fim de apontar, como resultado, a contribuição que esses saberes podem dar para uma re-orientação do agir-pensar (linguagem) “ocidental”.

A ruptura com o paradigma “ocidental”, que promove fazeres consumistas e desenvolvimentistas somente se dará pelo diálogo com os saberes das populações tradicionais, sejam aldeias indígenas, sejam comunidades híbridas, na prospecção de um *modus vivendi* ecológico, sustentável e cooperativo entre povos, natureza e hibridismos/miscigenações de diversos gêneros humanos e ecossistêmicos.

Nesse sentido, o projeto visa a realizar um caminho de retorno às entradas e bandeiras de exploração e expansão territoriais da cultura ocidental, retificando as formas e produções de conhecimento a respeito desses focos de insistência da cultura indígena, para abrir o diálogo entre o que restou das tradições indígenas e o crescimento da cultura “ocidental”. Por isso, para o pesquisador, o material de estudo nessa perspectiva regida pela linguagem se lhe apresentará sob a face alegórica, pela qual a *facies hippocratica* da história transparecerá como rosto da caveira, segundo Walter Benjamin, denunciante do olhar “ocidental”, bem como da maneira de olhar, do homem “ocidental”.

Por outro lado, também, far-se-á o re-contar da história, desfazendo a força dos vencedores, pelas vozes plurais da história dos vencidos.

A principal contribuição das ações do projeto foi, indiscutivelmente, a reorientação da subjetividade em direção a uma maneira de viver, uma forma de pensar e uma fonte do sentir ecologicamente diferenciadas. Tal ação estratégica implica na mudança de mentalidade que contribuirá para um posicionamento privilegiado do Brasil frente aos desafios ambientais e comportamentais do Terceiro Milênio.

Não se trata de uma utopia descontextualizada, mas de uma força-tarefa com reconhecida relevância no cenário internacional. Desde a Convenção de Estocolmo até a Agenda 21, passando pela Rio Eco 92, organismos governamentais e supra-governamentais, como a ONU, vêm sinalizando preocupação com o “meio ambiente”, cujo ápice se configurou no Protocolo de Kyoto, embora as expectativas criem demandas para futuras convenções.

Ora, o “meio ambiente” em si, da forma como é concebido pela lógica positivista-desenvolvimentista, não possui problema algum senão o homem. Mas o ser humano é uma paixão inútil, um projeto autodestrutivo? Evidentemente que o homem é, como todos os outros seres instalados na natureza, uma adorável experiência. Então o que está errado? A forma de conduzir a vida tem levado a compreensão do projeto humano como exploração do lugar. A mudança de comportamento, então, só virá através da conscientização, que resulta da relação *Linguagem, Homem, Natureza*.

Camillo Cavalcanti (Coordenador)

O PAPEL DA METÁFORA NA CIÊNCIA SEGUNDO DIFERENTES CONCEPÇÕES AO LONGO DA HISTÓRIA

Kécio Gonçalves Leite

Introdução

A palavra *metáfora* deriva do termo grego μεταφορά (*metaphorá*), composto por *meta* (mudança) e *phorá* (carregar), e segundo Abbagnano (2007) foi originalmente definida como sendo “transferência” ou “transporte” de significado. Essa definição original se deve a Aristóteles¹ (384 – 322 a.C.), o primeiro a tratar o tema sistematicamente.

A abordagem sistemática da metáfora como linguagem figurada tem sido um tema de interesse constante durante toda a história do pensamento ocidental. Há registros que tratam do assunto em todas as épocas, desde a Antigüidade até os dias atuais. Nesse período, diferentes concepções de metáfora se originaram e, de certo modo, cada uma delas refletiu um aspecto do pensamento filosófico dominante à época, num plano mais geral.

Historicamente a metáfora tem sido tratada como um problema e como fonte de dificuldades para o discurso filosófico e científico. E como todo conceito fundamental, o conceito de metáfora é problemático em sua origem, tendo sofrido oscilações ao longo do tempo. De Aristóteles a Lakoff, a metáfora passou de figura de linguagem, de presença indesejável e condenável na filosofia e na ciência, chegando a ilustração tolerável como representação e comunicação de ideias, e culminando como recurso necessário para a expansão do pensamento e da própria linguagem, indispensável na ciência e na educação.

Pode-se observar que desde o início do século XIX tem havido em especial uma tendência para se substituir o olhar tradicional a respeito da

1 Filósofo grego. Aristóteles nasceu na cidade de Estagira em 384 a.C. e foi discípulo de Platão. Sua obra constitui um dos principais fundamentos do pensamento ocidental. Faleceu na cidade de Cálisis, no ano 322 a.C.

importância da metáfora para o discurso científico, e pode ser que este tenha sido o século do início da virada paradigmática das concepções sobre as relações entre metáfora e conhecimento. A partir de então, a ciência e a matemática se libertaram dos limites que as grandes obras, de Newton a Euler, haviam lhes imposto, entrando em novos campos, como eletricidade e termodinâmica, e alcançando novos níveis de abstração. Com esta tendência cada vez maior de abstração das ciências, as metáforas se tornaram indispensáveis à generalização teórica e por isso ganharam interesse por parte da filosofia da ciência. Este interesse se intensificou sobremaneira nos últimos 50 anos do século XX, quando novas teorias de metáfora surgiram. A esse respeito, diz Booth (1992, p. 53): “estendi os cálculos com minha calculadora de bolso até o ano 2039, quando haverá mais estudiosos da metáfora do que indivíduos”.

Nesse contexto, faremos a seguir breves apontamentos sobre a evolução histórica das concepções de metáfora e de sua importância para o discurso científico, abordando alguns nomes representativos de cada tipo de concepção. Destaque-se que, embora sejam abordadas diferentes concepções de metáfora ao longo da história, assume-se como condutora dos apontamentos exploradas ao longo do texto uma noção de metáfora que se aproxima da perspectiva de Kuhn (2006), qual seja a de que, do ponto de vista filosófico, não existe uma distinção nítida e significativa entre a metáfora e os processos semelhantes a metáforas, tais como modelos, analogias e símiles. Nesse sentido, metáfora é aqui considerada como todo processo no qual a justaposição, seja de termos, seja de imagens ou signos em geral, gera similaridades que ajudam, de certa perspectiva, a determinar uma relação de semelhança entre distintos. Por sua vez, o termo *concepção* é usado ao longo do texto no seu sentido mais comum, qual seja aquele próximo de *noção*, *opinião* ou *crença*.

Concepção de Aristóteles: metáfora como empecilho ao pensamento

A linguagem já havia entrado no rol das matérias de análise filosófica, antes mesmo que Aristóteles registrasse seus pensamentos sobre o assunto. Sabe-se que ao chegar a Atenas, por volta do ano 367 a.C., Aristóteles deparou-se, de um lado, com a tradição sofista, que propunha formar bons oradores, instruindo na arte do bem falar e na eficácia dos recursos retóricos, e, de outro lado, com a Academia de Platão, que ensinava que

o cidadão deveria se pautar na investigação racional, com ênfase no rigor matemático, estando escrito no portal de entrada da instituição a expressão “Que aqui não entre aquele que não souber Geometria”. Como Aristóteles ingressou nesta última instituição, é possível que suas futuras concepções de linguagem tenham sido determinadas parcialmente pela tradição da Academia. Ali se ensinava, em oposição aos sofistas, que o universo das palavras era inseguro porque estava sujeito à ilusão e à arte encantatória dos retóricos. Nesse sentido, orientava-se para o exame cuidadoso dos significados das palavras e à busca das essências estáveis e perenes dos significados dos vocábulos.

Sendo instruído na tradição da Academia, Aristóteles construiu sua teoria de linguagem concebendo a linguagem metafórica apenas como uma ornamentação do discurso, sendo portanto desnecessária e até mesmo imprópria à ciência, e constituindo-se em uma falha de linguagem. Deste modo, o filósofo grego relegou a metáfora apenas para o terreno próprio da poesia, onde a liberdade de expressão serviria apenas para o efeito estético, sendo o principal efeito da metáfora possibilitar semelhanças entre os diferentes.

A preocupação do filósofo grego com a linguagem se deu na busca de normas que permitissem demonstrações corretas e irretorquíveis para se atingir a certeza científica e se construir um conjunto de conhecimentos seguros. Daí se explica sua preocupação com os argumentos metafóricos, retóricos e sutis, mais propícios ao engano e ao equívoco. Para construir tais normas, que permitissem prescrever regras de raciocínio independentes do conteúdo dos pensamentos que tais raciocínios conjugam, Aristóteles procurou elaborar uma espécie de lógica formal, partindo da análise de proposições da linguagem corrente, para identificar seus diferentes usos e destacar os diferentes sentidos atribuídos às palavras usadas em tais proposições. Nessa teoria das proposições, a linguagem se reduz a enunciados de juízos, de modo que toda proposição seria o enunciado de um juízo através do qual um predicado é atribuído a um sujeito. Nesse contexto, o enunciado metafórico não é visto como apropriado ao discurso por não ser preciso e totalmente definido, o que permite prejuízos e entraves à perfeição formal do raciocínio. Aristóteles concebeu assim uma total separação entre lógica e argumentação retórica, sendo que a linguagem metafórica, pertencente a esta última, foi concebida como inadequada ao discurso científico.

Em *Poética*, o filósofo grego define o que ele considera por metáfora e dá exemplos partindo da análise da linguagem corrente. Mas particularmente, situa a linguagem metafórica como recurso dos poetas, frisando a

sua utilidade como adorno e embelezamento do discurso, e adverte que, embora seja importante embelezar a linguagem, isso deve ocorrer apenas quando não se tratar de passagens com ações ou ideias, uma vez que um estilo exageradamente brilhante ofuscaria os caracteres e o pensamento.

A definição aristotélica de metáfora é a seguinte:

A metáfora é a transposição do nome de uma coisa para outra, transposição do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou de uma espécie para outra por via de analogia. Quando digo do gênero para a espécie é, por exemplo, “minha nau aqui se deteve”, pois lançar ferro é uma maneira de “deter-se”; da espécie ao gênero: “certamente Ulisses levou a feito milhares e milhares de belas ações”, porque “milhares e milhares” está por “muitas”, e a expressão é aqui empregada em lugar de “muitas”; da espécie para a espécie: “tendo-lhe esgotado a vida com o bronze”; aqui, “esgotar” equivale a “cortar” e “cortar” equivale a “esgotar”: são duas maneiras de tirar. Digo haver analogia quando o segundo termo está para o primeiro, na proporção em que o quarto está para o terceiro, pois, neste caso, empregar-se-á o quarto em vez do segundo e o segundo em lugar do quarto. Às vezes também se acrescenta o termo ao qual se refere a palavra substituída pela metáfora. Se disser que a taça é para Dioniso o que o escudo é para Ares, chamar-se-á à taça o escudo de Dioniso e ao escudo, a taça de Ares. O que a velhice é para a vida, a tarde o é para o dia. Diremos pois que a tarde é a velhice do dia, e a velhice é a tarde da vida (ARISTÓTELES, 2007a, p. 74-75).

Esta definição aristotélica de metáfora é bastante geral, sendo apresentada como uma figura que engloba praticamente todas as demais figuras de linguagem, com destaque para a analogia e para o símile. A diferença entre o símile e a metáfora é insignificante para Aristóteles, e tal ponto de vista é ilustrado numa passagem de *Retórica*:

Quando o poeta diz que Aquiles pulou sobre o inimigo como um leão, isso é um símile; quando ele diz que o “leão pulou”, é uma metáfora – aqui, visto que ambos são corajosos, ele atribuiu a Aquiles o nome de “leão”... [Os símiles] são empregados justamente como as metáforas, visto que são a mesma coisa (ARISTÓTELES, 2007b, p. 155).

O conceito de metáfora em Aristóteles se articula com outros conceitos, tais como *mimesis*, *homoiosis*, *onoma*, *lexis* e *dianoia*. A *lexis* seria o próprio ato de fala, a enunciação, a dicção ou a elocução, tendo dentre os seus elementos constitutivos o nome (*onoma*). Os nomes tem por particu-

laridade o fato de serem inteligíveis por si mesmos, através de uma relação imediata com um objeto. Por sua vez, a *dianoia* seria o que é dado a pensar pela linguagem, o conteúdo da linguagem, ou o sentido intencionado por um falante, que por si só não se manifesta, dependendo, assim, da *lexis*. Para Aristóteles, a metáfora pertenceria à *lexis*, pelo fato de que só haveria metáfora a partir do momento em que alguém enunciasse através da fala um pensamento, isto é, metáfora para Aristóteles pertence ao nominalizável, sendo que o próprio dos nomes é significar algo.

Situando a metáfora na fala, e portanto na *lexis*, Aristóteles não considera seu potencial cognitivo, ou seja, para o filósofo grego não faria sentido falar de “pensamento metafórico”, por exemplo, uma vez que a metáfora só ocorreria na externalização do pensamento através da fala, só fazendo sentido, deste modo, dizer-se de uma “fala metafórica”.

Aristóteles também situa a metáfora junto à *mimesis* e à *homoiosis*, que são elementos condicionais para a metáfora. A *mimesis* se configura como imitação e seria natural no homem: “A tendência para a imitação é instintiva no homem, desde a infância. Neste ponto distingue-se de todos os outros seres, por sua aptidão muito desenvolvida para a imitação. Pela imitação adquire seus primeiros conhecimentos, por ela todos experimentam prazer” (ARISTÓTELES, 2007a, p. 30). Por sua vez, a *homoiosis* seria a semelhança ou similitude, uma percepção teórica que tornaria a metáfora possível, sendo que construir corretamente as metáforas seria ver corretamente as semelhanças entre coisas distintas. Deste modo, para o filósofo grego, uma boa metáfora implicaria uma percepção intuitiva da semelhança em dessemelhanças.

De modo geral, Aristóteles concebeu a metáfora como uma nomeação falha, uma vez que a metáfora consiste em dar à coisa um nome que pertence a outra coisa. Nesse sentido, quando utilizada em exagero, mesmo na poesia, a metáfora contribuiria para tornar enigmático o discurso, ou mesmo absurdo, como por exemplo “vi um homem que, com fogo, colava bronze noutro homem” (ARISTÓTELES, 2007a, p. 77). Essa falha só poderia ser superada na medida em que a expressão metafórica fosse substituída por uma maneira melhor de falar, mais direta: “Se, em vez destes vocábulos estranhos, das metáforas e de outras figuras de palavras usarmos palavras correntes, ver-se-á que falamos a verdade” (ARISTÓTELES, 2007a, p. 78).

Na concepção de Aristóteles, “obtem-se a clareza máxima pelo emprego das palavras da linguagem corrente” (ARISTÓTELES, 2007a, p. 77). Assim, de acordo com essa concepção aristotélica, a metáfora não teria utilidade no

discurso que visasse instruir e revelar verdades, sendo relegada, como exposto acima, apenas à poesia e ao engodo. E mesmo na poesia, caso o poeta se valesse exageradamente do recurso metafórico, seus versos correriam o risco de cair em uma língua estranha e ininteligível, aproximando-se do ridículo ou produzindo o “mesmo resultado que provocar propositadamente o riso” (ARISTÓTELES, 2007a, p. 78). Nesse sentido, Aristóteles só foi capaz de perceber a característica retórica da metáfora, sendo que nenhum potencial heurístico ou cognitivo foi atribuído por ele à linguagem metafórica.

Com o advento da Idade Moderna, a concepção aristotélica de metáfora não sofreu alterações substanciais, de modo que filósofos como Hobbes e Locke continuaram considerando a metáfora como uma linguagem de segunda categoria no discurso filosófico e científico. Aliás, Hobbes e Locke constituem as duas principais referências sobre o tema no período que se estende dos escritos de Aristóteles até o século XVIII, quando Condillac volta a discorrer sobre a linguagem metafórica de uma nova perspectiva.

Concepções de Hobbes e de Locke: negação da metáfora enquanto recurso da retórica

Thomas Hobbes² (1588 – 1679) dedicou dois capítulos de sua obra intitulada *Leviatã*³, publicada na Inglaterra em 1651, à discussão direta da questão da metáfora. No capítulo V, *Da Linguagem*, o filósofo expôs sua visão sobre a importância epistemológica das palavras, argumentou em favor da objetividade do discurso que visa apresentar a verdade e atingir o conhecimento, e desenvolveu severas críticas à linguagem metafórica. No capítulo seguinte, *Da Razão e da Ciência*, continuou a tratar da linguagem, relacionando-a diretamente à faculdade do pensamento, aludindo contra as metáforas, as quais foram tidas como palavras absurdas.

Defensor da objetividade e clareza no discurso e crítico da ornamentação na retórica, Hobbes revelou uma preocupação acentuada quanto ao papel da linguagem no entendimento. O filósofo inglês considerou imprescindível o papel da linguagem para o raciocínio e para a faculdade de pensar, e concebeu a metáfora como empecilho ao bom desempenho das palavras no discurso.

2 Filósofo inglês. Thomas Hobbes nasceu no vilarejo de Westport, em 5 de abril de 1588. Foi preceptor de William Cavendish, conde de Devonshire. Manteve discussões sobre matemática com Mersenne, Galileu e Descartes e sua filosofia foi influenciada pelo método demonstrativo da geometria apresentado nos Elementos de Euclides. Foi professor de matemática do príncipe de Gales, posteriormente Carlos II, em Paris. Faleceu em 4 de dezembro de 1679, na cidade de Hardwick, Inglaterra.

3 Utilizamos aqui a versão em Português da coleção Os Pensadores.

Esta concepção de Hobbes partiu do pressuposto de que há um discurso mental e um discurso verbal, sendo que a linguagem seria utilizada justamente na passagem do primeiro para o segundo. “O uso geral da linguagem consiste em passar nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras” (HOBBS, 1996, p. 44).

Desse modo, para que não houvesse erros de comunicação e interpretação, isto é, para que o discurso verbal expressasse exatamente o conteúdo do pensamento, as palavras precisariam ser exatas e claras, e quem delas fizesse uso deveria evitar a subjetividade e a inconstância. Palavras inconstantes seriam aquelas utilizadas em sentido metafórico. Decorre disto que o filósofo inglês atribuiu um total descrédito à linguagem metafórica, afirmando que esta nunca poderia ser verdadeira base de nenhum raciocínio, pois possibilitaria múltiplas interpretações, o que, inevitavelmente, conduziria ao erro.

Hobbes finalizou o capítulo V do *Leviatã* afirmando que

os nomes das coisas que nos afetam têm um sentido vacilante, pois uma coisa nem afeta todo mundo da mesma maneira nem a mesma pessoa sempre da mesma maneira. Dado que todos os nomes são impostos para significar nossas representações, e todas as nossas afeições nada mais são do que representações, quando concebemos as mesmas coisas de forma diferente, dificilmente podemos evitar denominá-las de forma diferente também. (...) E portanto tais nomes nunca podem ser verdadeiras bases de nenhum raciocínio. Como também não o podem ser as metáforas e os tropos do discurso (HOBBS, 1996, p. 49).

John Locke⁴, por sua vez, em seu *Essay Concerning Human Understanding*⁵, dentro de uma típica autodisciplina retórica do Iluminismo e de uma perspectiva empirista, concebeu a linguagem como obstáculo ao entendimento humano, considerando que as palavras se interpõem tão indevidamente entre a compreensão e a verdade que, tal como no meio pelo qual passam os objetos visíveis, a obscuridade deles e a desordem raramente não lançam uma névoa perante os olhos do observador e se impõe ao entendimento que dos objetos se fazem.

4 Filósofo inglês. John Locke nasceu em 29 de agosto de 1632, na cidade de Wrington. Por valorizar a experiência como principal fonte de conhecimento, é considerado um empirista. Escreveu sobre filosofia, direito e política, sendo o *Essay Concerning Human Understanding*, de 1690, sua obra mais conhecida. Faleceu em Essex, Inglaterra, em 28 de outubro de 1704.

5 *Ensaio sobre o entendimento humano*, publicado em 1690. O Terceiro Livro do *Essay* de Locke é considerado o primeiro tratado de semiótica da história e é, em sua maior parte, dedicado à definição das “imperfeições” e “abusos” das palavras. Um destes abusos seria a metáfora.

O filósofo inglês também fez uma avaliação negativa do papel das metáforas no discurso que visasse transmitir conhecimento verdadeiro, afirmando que elas deveriam ser evitadas em todos os discursos que procurassem informar e instruir.

Na concepção de Locke, a metáfora, um dos principais recursos da retórica, seria uma imperfeição e um abuso da linguagem, um embuste relacionado à falácia e a discursos que visam mais o prazer e o deleite do que a informação e o aperfeiçoamento do conhecimento. É nesse sentido que afirma no *Essay*:

Se falarmos das coisas como são, devemos admitir que toda a arte da retórica, além de ordem e clareza, e todo o emprego figurado e artificial de palavras inventado pela eloquência servem apenas para insinuar ideias erradas, estimular as paixões e, assim, induzem o juízo ao erro, são, portanto, verdadeiro embuste (LOCKE, apud COHEN, 1992, p. 10).

Como se observa, a concepção de metáfora iniciada na Antigüidade com Aristóteles ainda aparece no século XVII como fruto de uma atitude que considerava a linguagem metafórica e a comunicação como dispensáveis ou como causas de prejuízo à cognição e à verdade. Essa visão só começou a mudar na passagem do século XVIII para o século XIX, quando as relações sociais ganharam peso em todos os campos da reflexão filosófica.

Concepções de Condillac e Rousseau: metáfora como recurso para o desenvolvimento da linguagem e do pensamento

Pelo que parece, Etienne Bonnot de Condillac⁶ (1715 – 1780) foi um dos primeiros a reconhecer o papel da linguagem figurada no desenvolvimento e na evolução do conhecimento, apontando, assim, a importância de uma abordagem semiótica da cognição e da epistemologia. Condillac (1713) considerou arriscado utilizar noções abstratas (ou metafóricas), no entanto reconheceu que elas são indispensáveis porque a mente não pode refletir sobre o nada.

6 Filósofo francês. Etienne Bonnot de Condillac nasceu em 30 de setembro de 1715, em Grenoble. Foi incentivado a se dedicar à filosofia por seu primo, o matemático Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783), tornando-se um dos principais filósofos do Iluminismo francês. Sofreu influências da filosofia de Locke, mas inovou na abordagem de diversos assuntos, sendo um deles a linguagem, motivado pelo novo contexto social surgido em sua época. Faleceu em Flux, em 3 de agosto de 1780.

O filósofo francês deu início a uma nova concepção de linguagem, de uma perspectiva não cartesiana. No *Essai sur l'origine des connoissances humaines*⁷, de 1746, Condillac apresenta uma explicação empirista do conhecimento, mas numa perspectiva completamente inovadora. A novidade principal está na concepção semiótica do conhecimento. Conforme Otte (2008), enquanto as concepções predominantes de linguagem anteriores a Condillac consideraram que a função da linguagem fosse somente secundária na comunicação de ideias, que poderiam existir independentemente dela, Condillac insistiu em que a função da linguagem seria constitutiva em sua formação, isto é, as bases do conhecimento deveriam ser formadas de signos e linguagens, em vez de puras intuições. Esta alegação culminou na opinião de que o conhecimento é uma linguagem bem construída, tal qual a álgebra, seu mais importante exemplo.

Conforme relata Otte (2008), Condillac buscou resumir sua teoria de linguagem e suas conseqüentes relações com o desenvolvimento da mente em uma carta a Gabriel Cramer⁸ (1704 – 1752), dizendo:

Isto é o que resume todo o meu sistema sobre este assunto. O relacionamento social origina ocasião (1) para transformar as expressões naturais em signos; (2) para inventar outro signo o qual nós chamamos arbitrário; e estes signos (o natural e o arbitrário) são os primeiros princípios do desenvolvimento e do progresso das operações mentais (CONDILLAC, apud OTTE, 2008b, p. 4).

Como bem observou Corrêa (2008), se analisarmos os títulos dos capítulos do *Ensaio*, identificaremos claramente a inovação iniciada por Condillac em relação à concepção de linguagem. Os títulos são: “A prosódia das primeiras línguas”, “O progresso da arte dos gestos na antiguidade”, “Música”, “A origem da poesia”, “O gênio das linguagens”. Percebe-se que Condillac leva em consideração a expressividade, característica reconhecida na linguagem no contexto da comunicação social, o que distingue sua concepção em relação à dos seus antecessores Descartes-Hobbes-Leibniz, para os quais a expressividade era vista com desconfiança.

7 Ensaio sobre a origem do conhecimento humano.

8 Matemático suíço. Gabriel Cramer nasceu em 31 de julho de 1704, na cidade de Genebra, Suíça. Foi professor na Universidade de Genebra, e sua obra mais conhecida é *Introduction à Analyse des Lignes Courbes Algébriques*, de 1750, na qual ele apresentou uma regra para resolução de um sistema de equações lineares, hoje conhecida por *Regra de Cramer*, embora, segundo Eves (2004), o matemático escocês Colin Maclaurin (1698 – 1746) já conhecesse essa regra em 1729. Faleceu em 4 de janeiro de 1752, na cidade francesa de Bagnols.

Talvez o mais importante seja o fato de que Condillac percebeu que o papel dos signos é essencial para uma epistemologia evolucionária e para o desenvolvimento do pensamento, estabelecendo por meio disso uma visão genética da linguagem e apontando para uma necessidade de uma abordagem semiótica da cognição e da epistemologia. O filósofo francês concebeu a semântica em termos genéticos, explicando deste modo a relação entre signos e objetos, bem como o desenvolvimento do pensamento. Condillac relacionou o progresso das operações mentais, e portanto a evolução do conhecimento, à invenção de novos signos e ao uso destes através da arte de se expressar. Assim, para o condillacianismo, em contraste com o cartesianismo, é a arte de falar que conduz à arte de pensar, e pode-se mesmo reduzir o falar e o pensar a uma única e mesma arte (CONDILLAC, 1973, p. 143).

Conforme observa Otte (2008), a importância da teoria de Condillac não reside apenas no fato de ter apontado para uma perspectiva genética da cognição e do pensamento, com base na linguagem, mas por reconhecer pela primeira vez a complementaridade entre as funções conotativa ou expressiva da linguagem e suas propriedades denotativa ou representacional. Isto abriu espaço a que, pela primeira vez na história da filosofia ocidental, a metáfora fosse reconhecida como tendo um papel epistemológico importante não só para a retórica ou poesia, mas para todo o raciocínio humano, não sendo tratada simplesmente com desconfiança.

Em seus textos, Condillac se refere predominantemente à analogia como recurso utilizado na expansão da língua e do raciocínio. No entanto, sua definição de analogia está bastante próxima da definição aristotélica de metáfora, quando afirma, em *A língua dos cálculos*, que “a analogia é propriamente uma relação de semelhança: portanto, uma coisa pode ser expressa de várias maneiras, porque não existe nenhuma que não se assemelhe a muitas outras” (CONDILLAC, 1973, p. 143). O conceito de metáfora emerge nesta definição porque o sentido da expressão analógica se constrói de uma perspectiva (abstrata) que estabelece uma relação, ou diferentes relações, a partir do já convencionalizado, isto é, toma-se um *A*, de uma certa perspectiva, como sendo um *B*, embora se tenha literalmente *A* diferente de *B*.⁹

9 Man (1992) também identifica na noção de “abstrações conceituais” de Condillac uma equivalência com a definição clássica de metáfora. Estas abstrações conceituais passariam a existir, segundo Condillac, “quando paramos de pensar nas propriedades pelas quais as coisas se distinguem para pensarmos apenas naquelas em que elas concordam uma com a outra” (CONDILLAC, apud MAN, 1992, p. 27). Nesse sentido, é legítimo considerar, como aponta Man (1992), que, quando Condillac fala de “abstração”, o termo pode ser substituído por “metáfora”.

Em sua *Gramática* e em sua *Lógica*, Condillac procurou mostrar que toda língua é um método analítico, e que todo método analítico é uma língua, enfatizando que o falar e o raciocinar podem ser concebidos como uma arte. Nesse sentido, a preocupação do filósofo francês não se deu no sentido da busca de exatidão da linguagem, tal como haviam feitos os filósofos da ciência que o antecederam, pelo motivo simples de que suas premissas já partiram do fato de que o exercício do ato de falar e de expressar verdades está naturalmente relacionado à arte de falar e à arte de se expressar. Sendo assim, a expressividade ganha importância na teoria da linguagem condillaciana, abrindo espaço para uma concepção que possibilita compreender o raciocínio (arte de raciocinar) muito mais ligado aos recursos que até então haviam sido descartados no discurso, e em especial no discurso científico. Dentre estes recursos se situam a metáfora e a analogia.

Deste modo, a teoria de linguagem condillaciana possibilitou uma concepção de metáfora associada a uma noção não exclusiva entre precisão e expressividade, perfeição e arte:

Esta arte [de falar] é tanto mais perfeita quanto as análises se fazem com mais precisão; e as análises atingem uma precisão tanto maior quanto as línguas são mais bem feitas (CONDILLAC, 1973, p. 143).

Nesse caso, a única precisão concebida por Condillac decorre de, enquanto arte, a língua ser bem feita, sendo que um dos mecanismos básicos apontados por ele para a construção desta língua bem feita diz respeito justamente ao recurso da analogia ou da metáfora. Condillac não concebe a analogia como risco de se cair em um engodo da retórica, mas sim como um mecanismo necessário para a compreensão e para a comunicação. Para ele, é a analogia que possibilita a expansão da língua, e nessa expansão é ilusório buscar por escolhas de expressões mais precisas e exatas, uma vez que uma analogia conduz a escolhas de certa forma arbitrárias, embora se construam analogias a partir de palavras e expressões já convencionadas. Nesse caso, embora cada palavra usada na construção de uma analogia seja inicialmente escolhida a partir de uma convenção, diferentes analogias conduzem a expressões também diferentes, sendo um erro acreditar que a escolha de onde se quer chegar em uma expressão analógica seja totalmente possível. Nesse sentido, Condillac assume o caráter contingente da linguagem, em seu sentido original, e alerta para o fato de ser improdutivo buscar por uma língua que seja absoluta e conduza a um objetivo fechado e previsível. Os sentidos originais de cada palavra utilizada no discurso,

podendo ser previamente convencionado, no contexto da analogia ou da metáfora, geram sentidos múltiplos e isso é o que possibilita a expansão da linguagem e por conseqüência do raciocínio. Sendo assim, conforme Condillac, não nos é possível abarcar todas as possibilidades da nova configuração de sentidos, assim como não é possível escolher a melhor configuração, uma vez que “quanto mais julgamos ser senhores da escolha, tanto mais escolhemos arbitrariamente e escolhemos mal” (CONDILLAC, 1973, p. 143).

Assim, Condillac assume a analogia como um mecanismo inerente à própria linguagem, seja ela de qualquer natureza, estando diretamente relacionada à sua própria expansão, expansão esta necessária para a representação de todas as nossas ideias, de qualquer espécie que sejam, e principalmente de ideias novas. Não ficam de fora deste universo as ideias propriamente científicas.

Explorando este raciocínio, Condillac se aproxima da álgebra e a considera como a única língua bem feita. O filósofo observa que em álgebra as analogias são abundantes, e nem por isso as expressões são arbitrárias. Em expressões algébricas, igualdades são estabelecidas de tal forma que é possível afirmar-se que $A=B$, mesmo sendo evidente que A e B são originalmente coisas distintas. Uma expressão algébrica conduz a outra sempre por via de analogias.

Percebe-se com isso que Condillac faz um movimento inverso em relação aos que o precederam, no sentido de que não procura expurgar da ciência o recurso expressivo da linguagem, quer seja ela analógica, quer seja metafórica, mas mostra que a analogia ou a metáfora são recursos inerentes à própria ciência, tornando-a inclusive “elegante”, sendo a álgebra o melhor exemplo disto:

A álgebra é uma língua bem feita e é a única: aqui nada parece arbitrário. A analogia, que jamais foge, conduz sensivelmente de expressão em expressão. Aqui, o uso não tem nenhuma autoridade. Não se trata de falar como os outros, mas é necessário falar segundo a maior analogia para chegar à maior precisão; e aqueles que fizeram essa língua sentiram que a simplicidade do estilo faz toda a elegância (CONDILLAC, 1973, p. 144-145).

A originalidade do pensamento de Condillac está em subverter a ordem das relações entre linguagem e conhecimento científico. Se Descartes, Hobbes e Leibniz viram no rigor do método demonstrativo da matemática

o modelo a ser adotado em todas as ciências, Condillac concebeu na matemática uma língua bem feita, e como tal sujeita aos mesmos mecanismos de qualquer outra língua, dentre os quais a analogia e a metáfora. Nesse sentido, para Condillac o método matemático também deveria ser adotado pelas demais ciências, mas não por seu caráter de exatidão no sentido cartesiano-leibiniziano, e sim porque o seu método de invenção não é senão a própria analogia, portanto impregnado de criatividade e de natureza intrinsecamente comunicativa.

As matemáticas são uma ciência bem tratada cuja língua é a álgebra. Vejamos, portanto, como a analogia nos obriga a falar nesta ciência e saberemos como deve obrigar-nos a falar nas outras. Eis o que me proponho. [...] Trata-se de mostrar como se pode dar a todas as ciências esta exatidão que se julga ser o dote exclusivo das matemáticas (CONDILLAC, 1973, p. 145).

Na concepção de metáfora de Condillac, esta surge como carregada de um papel heurístico para a instrução em matemática e nas ciências. Ao identificar a matemática e as ciências com uma língua (bem feita), Condillac reduz a complexidade de se instruir em matemática e em ciências à complexidade de se aprender uma língua. E, como praticamente todo homem pode aprender uma língua, então a matemática e as ciências estão ao alcance de todos, sendo para isso necessário tão somente que se faça uso de analogias ou metáforas apropriadas.

É nesse sentido que o filósofo francês afirma em *A língua dos cálculos*:

A analogia: eis, portanto, a que se reduz toda a arte de raciocinar, bem como a arte de falar, e, nesta única palavra, podemos ver como nos instruir com as descobertas dos outros e como nós mesmos podemos fazê-las. As crianças só aprendem a língua de seus pais porque sentem cedo a analogia: elas se conduzem naturalmente segundo este método, que está bem mais ao seu alcance que todos os outros. Façamos como elas, instruamo-nos pela analogia, e todas as ciências se tornarão tão fáceis quanto podem sê-lo. Pois, enfim, o homem que parece o menos apto às ciências é pelo menos capaz de aprender línguas. Ora, uma ciência bem tratada não é senão uma língua bem feita (CONDILLAC, 1973, p. 145).

Dessa perspectiva inovadora, Condillac considerou a linguagem figurada como indispensável para se produzir novas ideias ou para se acessar ideias abstratas. Assim, noções abstratas e metáforas, embora “sujeitas a muitos de-

feitos” e sob o risco de quem as utilizar cair em um mero jogo de palavras vazias, foram consideradas por Condillac como sendo indispensáveis, levando-se em conta a limitação de nossa mente, de modo a ser impossível não usá-las, uma vez que a mente, ao se deparar com uma ideia nova e inédita, não poderia pensar sobre o nada. Uma conclusão que se tira dessa concepção condillaciana é a de que produzir ideias para questões novas e gerais requer signos, e não há signos sem abstração e generalização, ou seja, nesse caso, sem metáforas. Nesse sentido, conforme Otte (2008), Condillac endossou uma visão nominalista dos signos ou abstrações ao conceber que eles não existem de fato na realidade, mas são dispositivos funcionais essenciais para o desenvolvimento da cognição e da identidade humana.

Assim, para Condillac, ideias, ou os símbolos pelos quais elas são representadas, são simultaneamente formas e processos de interpretação. Porém, a interpretação consiste na construção de novas representações, as quais são de certa forma condicionadas pelo que é determinado. No entanto, estas construções de novas representações não podem ser exatas e precisas, no sentido leibniziano, de modo a haver uma relação biunívoca entre representação e representado. No decurso destas atividades construtivas sempre surge algo inesperado e contingente, o que justifica os riscos da linguagem metafórica sobre os quais fala Condillac. Desta perspectiva, segundo Otte (2008), talvez possa mesmo se afirmar que a ciência se desenvolveu quando as pessoas aprenderam a usar metáforas e analogias de forma mais disciplinada. Afinal, “revoluções” científicas produzem novas metáforas em abundância.

Chama a atenção e vale ressaltar que, contemporaneamente a Condillac, o filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau¹⁰ (1712 – 1778) havia chegado a conclusões parecidas com as do pensador francês e é possível, como indica Faveri (2001), que Rousseau tenha mesmo lido a obra de Condillac e sido por ela influenciado, o que não tira de Condillac o mérito de ter sido o primeiro a reconhecer a importância da linguagem figurada para a cognição e para o pensamento.

Em seu *Essai sur l'origine des langues*¹¹, publicado postumamente em 1781, Rousseau sustenta que o surgimento e o desenvolvimento da

10 Filósofo suíço. Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra, em 28 de junho de 1712. Sua obra exaltou o sentimento e a liberdade e combateu o individualismo enquanto antítese entre sujeito e coletividade. Escreveu sobre educação, arte, ciência e política. Em relação à linguagem, destaca-se sua valorização da expressividade enquanto resultado das paixões humanas, e sua negação da necessidade do encadernamento lógico e artificial dos discursos. Suas ideias se encontram na base do movimento romântico que caracterizou a primeira metade do século XIX. Faleceu em 2 de julho de 1778, na ilha dos Choupos, em Ermenonville, na França.

11 *Ensaio sobre a origem das línguas*. Aqui utilizamos a versão em português da Coleção Os Pensadores – Rousseau (1978).

linguagem se deram motivados pelo contexto da vida social, a partir da necessidade de se comunicar pensamentos e paixões entre os sujeitos sociais. Nessa teoria-hipótese rousseauiana, não se considera que a origem e o desenvolvimento da linguagem humana sejam possíveis de (ou tenha passado por) métodos racionais ou geométricos, tal qual queriam Descartes e Hobbes. Isso porque, para Rousseau, a essência da língua original está no fato de ela ser figurada, e através de figurações possibilitar a representação e comunicação de fatos e objetos novos, motivados pelas paixões humanas, expandindo-se por esse meio não só a si mesma como também o próprio pensamento.

Afirma Rousseau que

Como os primeiros motivos que fizeram o homem falar foram paixões, suas primeiras expressões foram tropos. A primeira a nascer foi a linguagem figurada e o sentido próprio foi encontrado por último. Só se chamaram as coisas pelos seus verdadeiros nomes quando foram vistas sob sua forma verdadeira (ROUSSEAU, 1978, p. 164).

Rousseau reconheceu o papel originário da linguagem figurada não só para o desenvolvimento da própria linguagem, mas também para o pensamento, sendo tal desenvolvimento motivado pelas paixões humanas condicionadas pelo contexto social. Para o filósofo suíço, as expressões originalmente figuradas, como translações de sentido entre o que é conhecido e comunicável e o que ainda não o é, culminaria em linguagem metafórica quando o espírito se fizesse esclarecido:

O que disse a respeito das palavras e dos nomes aplica-se sem dificuldade aos torneios de frases. Apresentando-se, em primeiro lugar, a imagem ilusória oferecida pela paixão, a linguagem que lhe corresponderia foi também a primeira inventada; depois tornou-se metafórica quando o espírito esclarecido, reconhecendo seu próprio erro, só empregou as expressões para as próprias paixões que as produziram (ROUSSEAU, 1978, p. 164).

Vê-se que Rousseau identifica a origem de palavras novas e expressões como sendo translações de sentido, a partir de palavras e expressões já conhecidas, configurando-se assim como sendo originalmente palavras e expressões metafóricas.

De modo geral, percebe-se que ao longo da evolução das concepções sobre a relação entre linguagem e conhecimento, a linguagem figurada relegada à poesia (em Aristóteles e início da Idade Moderna) procede para a

cognição e para a comunicação (em Condillac), sendo esta última baseada em convenções que se estabelecem no contexto da vida social. Percebe-se que a certeza absoluta perseguida e postulada pela concepção de linguagem de Descartes-Hobbes-Leibniz dá espaço, no fim do século XVIII e início do século XIX, a uma concepção genética de linguagem e sua importância para a cognição. Nessa nova concepção, a linguagem figurada ganha uma abordagem radicalmente diferente, de modo que no processo de representação e comunicação de ideias, a certeza cartesiana cede lugar à contingência da linguagem metafórica.

Início do século XX: positivismo lógico versus metáfora

Como se observa, de modo geral, de Aristóteles aos filósofos da ciência do século XVIII, houve quase que uma unanimidade em se negar à metáfora qualquer capacidade de conter ou transmitir conhecimento, qualquer conexão direta com os fatos ou qualquer significado real, tendo sido relegada apenas à retórica e à poesia. Esta visão só começou a mudar com as ideias inovadoras de Condillac.

Entre Condillac e a segunda metade do século XX, não há um aprofundamento na discussão filosófica em relação à metáfora, sendo que, segundo Sardinha (2007), durante a primeira metade do século XX, a metáfora deixou de ser provisoriamente um tema relevante nas discussões filosóficas devido ao surgimento do positivismo lógico, uma corrente nascida na Áustria nos anos 1920 que se tornou o modelo dominante para a ciência durante décadas. O positivismo lógico teve como principais precursores Rudolf Carnap e Bertrand Russell, e se fortaleceu principalmente a partir do que ficou conhecido como Círculo de Viena, um grupo de filósofos e cientistas organizados pelo físico alemão Moritz Schlick, e cujos membros se preocuparam com questões como verdade, falsidade e objetividade¹².

Conforme Goldstein (2008), o positivismo lógico também é chamado de empirismo lógico ou empirismo radical, com uma certa diferença em relação ao empirismo tradicional, que teve no filósofo escocês David Hume (1711 – 1776) um de seus principais precursores. Para o empirismo tradicional, existiam perguntas cujas respostas seriam dadas por um tipo de raciocínio *a priori* em relação à verificação empírica, não passando

12 Conforme Ouelbani (2009), foram membros do Círculo de Viena, entre outros: Moritz Schlick, Karl Menger, Kurt Gödel, Theodor Radakovic, Friedrich Waismann, Herbert Feigl, Otto Neurath, Edgar Zilsel, Rudolf Carnap, Victor Kraft, Felix Kaufmann e Hans Hahn.

(tais respostas) de verdades conceituais que nada podiam informar sobre o mundo, isto é, apenas refletiam relações abstratas entre conceitos. São exemplos, neste caso, as “verdades conceituais” de que os solteiros não são casados, ou o sorvete sem gordura não tem gordura, que podem ser dadas por um tipo de raciocínio *a priori*. Cada uma dessas sentenças é verdadeira independentemente da existência ou não dos seus sujeitos: solteiros ou sorvete sem gordura. Por outro lado, para o empirismo tradicional, as proposições que buscavam descrever a natureza do mundo e tentavam dizer quais são suas propriedades, por irem além do meramente conceitual, só poderiam ser julgadas verdadeiras ou falsas por meios empíricos. Hume chamou tais proposições de “questões de fato e existência” (GOLDSTEIN, 2008, p. 65). Desse ponto de vista, o raciocínio *a priori* poderia fornecer informações sobre as relações entre conceitos, mas não poderia informar como é o mundo para além destes conceitos, sendo necessário para esse tipo de conhecimento algum contato experimental com o mundo (GOLDSTEIN, 2008).

Uma diferença entre os positivistas lógicos e os empiristas tradicionais foi a transformação pelos primeiros da teoria empírica do conhecimento em uma teoria do significado. Assim, para o positivismo lógico, o significado de uma proposição seria fornecido pelos mesmos meios empíricos utilizados para a constatação da veracidade da proposição.

Deste modo, conforme Goldstein,

A teoria positivista do significado costuma, portanto, ser chamada de “critério verificacionista da significabilidade”, e estipula que os limites da cognoscibilidade empírica mapeiam os limites da significabilidade. Caso não se consiga, em princípio, imaginar nenhum conjunto possível de experiências que serviriam de corroboração para uma proposição, o que se tem é a mera aparência de um proposição, destituída de significado – o que os positivistas denominaram “pseudoproposição” (GOLDSTEIN, 2008, p. 66).

Sendo assim, para o positivismo lógico, proposições tais como, por exemplo, “Deus existe” ou “Deus não existe” seriam pseudoproposições, pois enquanto Ser definido como transcendente, situado fora do espaço e do tempo, a verificação se sua existência estaria limitada pela ausência de possibilidades do contato experimental. Neste exemplo, não é a insuficiência dos meios cognitivos disponíveis que foi vista pelos positivistas lógicos como a causa da impossibilidade de se responder positiva ou negativamente sobre a existência de Deus, mas sim a ausência das condições de verificabilidade, isto é, proposi-

ções deste tipo não passariam pelo critério verificacionista da significabilidade, uma vez que as condições para a significabilidade de uma proposição seriam idênticas às condições para sua verificabilidade.

Nesse sentido, ainda conforme Goldstein,

Ao declarar que os limites da cognoscibilidade são idênticos aos limites da significabilidade, os positivistas deram ao aspecto problemático de perguntas como a da existência de Deus (ou de valores morais ou de entidades abstratas) um enfoque renovado: a não-responsibilidade de certas perguntas não é mais uma medida de nossas deficiências cognitivas, mas sinal de que as perguntas jamais deveriam ter sido formuladas. A incognoscibilidade é vista como sinal de um erro no uso da linguagem. Se Deus (ou os valores morais, os universais ou os números) é definido de modo que nenhum dado empírico possa estar relacionado à pergunta sobre sua existência, então essa pergunta é desmascarada como *ipso facto* sem sentido: nada pode ser considerado como uma resposta genuína a ela (GOLDSTEIN, 2008, p. 66).

Neste contexto de ideias preconizadas pelo positivismo lógico, a metáfora tem pouca importância ou importância nenhuma por pelo menos dois motivos. O primeiro é o de que a metáfora, por estabelecer uma igualdade entre distintos, é logicamente falsa. Assim, a metáfora não foi vista como adequada ao discurso científico porque este deveria se constituir de um simbolismo puro e, portanto, lógico. O segundo é o de que em muitos casos a metáfora não passaria pelo critério verificacionista da significabilidade, isto é, uma expressão metafórica não poderia ser reduzida a um problema empírico por meio da análise lógica da linguagem. A esse respeito comenta Sardinha (2007):

[Para o positivismo lógico] a metáfora tem pouca importância, pois seria um desvio ou manipulação da verdade. Por exemplo, “Julietta é o sol” não passaria pelo critério lógico de significância, já que não há como verificar empiricamente tal asserção; assim, Julieta não é o sol, um sol verdadeiro (SARDINHA, 2007, p. 26).

É possível também que um terceiro motivo para a não valorização da metáfora pelos positivistas lógicos advenha do fato de que a transformação positivista da teoria empírica do conhecimento em uma teoria do significado tenha possibilitado classificar certas expressões linguísticas como “destituídas de sentido” ou “obscuras”, sendo necessária uma higienização deste tipo de linguagem do interior da ciência. Aliás, foi de fato um lema ou aforismo dos

membros do Círculo de Viena, divulgado em um manifesto de 1929, conforme relata Ouelbani (2009, p. 15), primeiro que seus membros tinham “uma atitude especificamente científica”, e segundo que isto significava desembaraçar-se de toda metafísica, implicando uma atitude segundo a qual “o que se deixa dizer deixa-se dizer claramente”. Deixar-se dizer claramente é uma característica incomum à metáfora desde que ela começou a ser tematizada com Aristóteles.

Verifica-se, em suma, que, com o advento do positivismo lógico, a metáfora esbarrou em dois principais obstáculos à sua valorização no discurso científico: o empirismo, visto que todo conhecimento deveria provir da experiência (algo impossível de se verificar no discurso metafórico); e o logicismo, dado que um controle epistemológico dos fundamentos da ciência dependeria de uma análise lógica da linguagem (e logicamente, toda metáfora seria falsa).

Embora o Círculo de Viena tenha durado de 1924 a 1936, encerrando-se com o trágico assassinato de Moritz Schlick por um de seus ex-alunos, conforme relatam Goldstein (2008) e Ouelbani (2009), sua influência sobre as ciências e a filosofia foram predominantes durante a segunda metade do século XX e ainda de fazem sentir fortemente na contemporaneidade¹³. Entretanto, a partir da segunda metade do século XX, a metáfora volta a ganhar relevância em discussões filosóficas, de modo que os atributos que antes lhe haviam sido negados passam a ser atribuídos a ela, na busca de se desvendar os mistérios que a envolvem. Surgem, então, teorias específicas sobre metáfora. E dentre as principais referências deste período se encontram os trabalhos de Black (1955), Davidson (1978) e Lakoff & Johnson (1980).

Concepções de Max Black e de Donald Davidson: Teoria Interacionista de Metáfora e Teoria do Uso

O matemático e filósofo Max Black¹⁴ (1909-1988), em *Metaphor* (1955)¹⁵, dá início a uma nova visão. Ele se recusa a conceder que as únicas capacidades legítimas da metáfora sejam emotivas ou poéticas e, como tal,

13 A escola behaviorista da segunda metade do século XX parece ser um exemplo da influência do positivismo iniciado no Círculo de Viena, pois os behavioristas costumavam afirmar que fenômenos psicológicos não redutíveis a estímulos e respostas observáveis eram destituídos de sentido.

14 Filósofo e matemático naturalizado americano. Max Black estudou Matemática em Cambridge, graduando-se em 1930, quando ganhou uma bolsa de estudos e pode estudar por um ano em Göttingen. Ao retornar de Göttingen, deu início aos estudos para o seu doutorado na Universidade de Londres, onde obteve o título em 1939. Mudou-se para os Estados Unidos em 1940, ingressando no Departamento de Filosofia da Universidade de Illinois, onde desenvolveu estudos sobre a obra de filósofos como Frege, e contribuiu para a filosofia da linguagem, filosofia da matemática e filosofia da arte.

15 Utilizamos aqui a edição de 1962, publicada pela *Cornell University*.

argumenta a favor de sua condição cognitiva. Assim, Black trata a metáfora como veículo potencial de conhecimento e elabora o que ficou conhecido como Teoria Interacionista de Metáfora.

Em sua teoria, Black concebe a metáfora como composta de dois tópicos, um principal e um secundário. O autor sustenta que o trabalho da metáfora acontece na interação entre estes dois tópicos. De modo geral, pode-se inferir, a partir de Black (1962), que a teoria interacionista de metáfora pressupõe que:

1. Uma declaração metafórica tem dois tópicos distintos, um “principal” e um “secundário”;
2. A metáfora funciona aplicando ao tópico principal um sistema de características associadas ao tópico secundário;
3. Estas características geralmente são comuns ao tópico secundário, mas podem, em casos particulares, consistirem em desvios de significado;
4. A metáfora seleciona, enfatiza, suprime e organiza características do tópico principal, realizando declarações sobre este tópico que normalmente são aplicáveis somente ao tópico secundário;
5. Isto ocasiona uma mudança dos sentidos comuns atribuídos às palavras que pertencem a uma mesma família ou sistema;
6. Em geral, não há limites para as alterações de sentido produzidas por uma metáfora;
7. Esta ausência de limites implica a impossibilidade de uma paráfrase literal da metáfora, uma vez que não é possível indicar todas as relações relevantes estabelecidas entre o tópico principal e o secundário.

A inovação introduzida por Black reside no fato de que sua abordagem da metáfora é totalmente diferente da concepção aristotélica, para a qual o trabalho da metáfora seria realizar uma estrita comparação entre coisas distintas (configurando um erro, portanto). Nesse sentido, a novidade em Black está em substituir, na concepção de metáfora, a “comparação” pela “interação” entre termos distintos.

Black (1962) cita como ilustração de sua teoria o caso da metáfora “O homem é um lobo”. Neste caso, a metáfora estabelece uma interação entre o tópico principal (homem) e o secundário (lobo). Para ele, esta metáfora “seleciona, enfatiza, suprime e organiza características do tópico principal, insinuando declarações sobre ele que normalmente se aplica ao tópico secundário” (BLACK, 1962, p. 44). Estas insinuações são tipicamente fornecidas por “generalidades” associadas ao tópico secundário. Black afirma

que o que é necessário a fim de se entender uma metáfora tal como “O homem é um lobo” é a capacidade de se usar o “sistema de generalidades associadas” relacionado com a palavra “lobo” e presente em uma determinada cultura (por exemplo, “feroz”, “violento”, “traíçoeiro” etc). Dessa interação resulta um novo significado que não é dado por nenhum dos dois tópicos isoladamente.

Chama a atenção nesta metáfora do lobo o fato de que existem características do tópico secundário, por exemplo, peludo, carnívoro, quadrúpede, que parecem não ser atribuídas ao tópico principal na interação promovida pela metáfora. Em sua teoria, Black procura explicar este fato através de uma analogia a um filtro visual, ou algo similar a olhar para o céu estrelado através de um vidro esfumado, mas com listras longitudinais transparentes. Neste caso, a percepção que se terá das estrelas é a de que estas se encontram dispostas em linha reta, pois isto é determinado pelo modelo (vidro esfumado com listras longitudinais transparentes) através do qual as estrelas são vistas. Assim, no caso da metáfora “O homem é um lobo”, as características pertinentes do tópico secundário, feroz ou cruel, por exemplo, são as partes transparentes do filtro, ao passo que peludo e quadrúpede, por exemplo, são características que se encontram na parte escura do vidro. De modo geral, portanto, para Black (1962), na metáfora ocorre a sobreposição do tópico secundário sobre o principal, a partir da qual são projetadas características de um tópico ao outro, gerando um novo sentido, sendo que nessa sobreposição, algumas características são eliminadas e outras são salientadas.

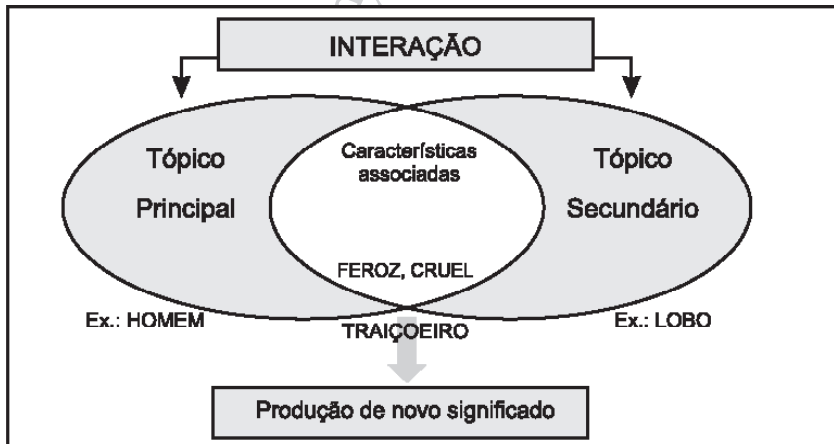


Figura 1: A teoria interacionista de metáfora de Max Black, com a metáfora “O homem é um lobo”.

Nota-se que a teoria interacionista de Black atribui à metáfora um papel heurístico no estabelecimento de novas ideias e significados. Ao estabelecer uma interação entre tópicos distintos, que por vezes podem inclusive pertencer a dois diferentes campos semânticos, a metáfora possibilita o estabelecimento de um rico emaranhado de associações entre os tópicos, gerando novas percepções, de modo que seu potencial heurístico será tanto maior quanto maiores forem as possibilidades de associações entre os termos em interação. Este potencial heurístico proporciona à metáfora uma importância cognitiva, visto que ela se torna relevante para a geração de um novo conhecimento. Em especial, a teoria de Black sugere que a metáfora possibilita a compreensão de ideias e relações abstratas a partir de noções e relações concretas. Ela seria mediadora entre o pensamento “sensório” e “perceptivo”, com noções derivadas predominantemente da realidade concreta, e o pensamento “verbal” e “semântico”, constituído essencialmente de noções e relações abstratas.

À concepção de metáfora de Black, surgem algumas observações como as levantadas por Otte (2008), por exemplo. Para este autor, primeiramente

a “teoria interacionista de metáfora” de Black parece uma versão sócio-cultural da visão aristotélica, presumindo que a compreensão de metáforas é facilitada pelo contexto cultural. Uma segunda observação simples é que metáforas são, via de regra, simétricas como equações, ao passo que a restrição de Black às expressões metafóricas sugere uma assimetria entre o tópico principal e o secundário (OTTE, 2008b, p. 12).

Neste sentido, no entendimento de Otte (2008), cada tópico influencia a maneira como o outro é percebido, e, portanto, essa influência não deve ocorrer apenas do tópico secundário para o tópico principal. No caso da metáfora “O homem é um lobo”, por exemplo, é interessante notar que, da interação entre os tópicos, não só se cria um novo sentido para homem (tópico principal), mas também pode-se, por reciprocidade, atribuir-se humanidade ao lobo (tópico secundário), de modo que, ao final das contas, os sentidos de “homem” e de “lobo” se encontram alterados na metáfora. Na teoria interacionista de Black, nota-se que o tópico secundário da metáfora tem influência predominante sobre o tópico principal, não se verificando a simetria à qual Otte faz referência.

Outra observação feita por Otte (2008) em relação à teoria de Black é a de que nem todas as metáforas têm uma forma sujeito-predicado. Um exemplo neste caso seria a expressão composta por Rorty no prefácio de Rorty (1989):

“Partes deste livro patinam sobre um gelo fino”. Esta expressão é metafórica, mas foge ao padrão “A é B” explicado pela teoria de Black.

Ainda para Otte (2008), o aspecto mais importante da teoria de Black é que ela concebe a metáfora como contendo um conteúdo cognitivo especial, que não pode ser circunscrito em termos literais. E isso ocorre porque

a metáfora deixa em aberto qual semelhança ou suposta semelhança queremos enfatizar. E os possíveis candidatos para a comparação são ilimitados. Tudo no mundo é semelhante a todo o resto em algum aspecto. A realidade fenomenológica é contínua. Isto transforma a imaginação em uma espécie de caminho aleatório, tornando impossível, de momento, parafrasear uma metáfora em termos literais. Isto sugere uma resposta mais possível, segundo a qual a metáfora não pode ser traduzida porque representa uma espécie de sentido incorporado no qual conteúdo e meio se tornam inseparáveis. Metáfora é então uma questão de uso da linguagem (OTTE, 2008b, p. 15).

É justamente nesta perspectiva do uso que se situa a teoria de metáfora de Donald Davidson¹⁶ (1917-2003), que se opôs a Black, negando que a metáfora possa significar algo além do sentido literal ou do sentido que surge no momento do uso. Davidson (1978) desafia Black a trocar o foco da atenção do conteúdo que pertence à metáfora para o que acontece entre um ouvinte e um falante quando uma metáfora é utilizada. Nas palavras de Davidson: “O conceito de metáfora, como, primariamente, um veículo para transmitir ideias, mesmo se inusitadas, parece-me tão errado quanto a ideia matriz de que a metáfora tenha um significado especial” (DAVIDSON, 1992, p. 36).

Esse confronto teórico gerou um dos episódios mais conhecidos e citados na história recente da metáfora, iniciado com uma palestra de Donald Davidson no simpósio “*Metáfora: o salto conceitual*”, realizado na Universidade de Chicago, nos dias 3, 4 e 5 de fevereiro de 1978. Nele, participaram como conferencistas e debatedores Wayne Booth, Ted Cohen, Donald Davidson, Paul de Man, Howard Gardner, Clifford Geertz, Karsten Harries, Bernard Kaplan, Willard Quine, Paul Ricoeur, Richard Chiff,

16 Filósofo americano. Donald Herbert Davidson atuou na Universidade de Stanford, de 1951 a 1967. Posteriormente, ocupou cargos na Universidade de Princeton (1967-1970), na Universidade de Rockefeller (1970-1976), e na Universidade de Chicago (1976-1981). De 1981 até sua morte, trabalhou na Universidade da Califórnia, Berkeley. A obra de Davidson exerceu considerável influência em diversas áreas da filosofia a partir de 1960, especialmente em filosofia da linguagem, sintetizando os trabalhos de um grande número de outros filósofos, tais como Aristóteles, Kant, Wittgenstein e Quine.

David Tracy e Norman Zide. Os ensaios resultantes das palestras proferidas no simpósio ou reflexões posteriores sobre elas foram publicados originalmente na *Critical Inquiry*¹⁷, no número especial de setembro/novembro de 1978. Longe de gerar uma exaustão do tópico abordado, o simpósio proporcionou um rico debate posterior, do qual se destacaram as defesas e ataques teóricos que se originaram entre Donald Davidson e Max Black.

O ensaio de Davidson, intitulado “*What metaphors mean*”¹⁸, apresentou severas críticas à teoria de Black sobre metáforas, e concebeu a esta uma outra abordagem. A resposta e defesa de Black, intitulada “*How metaphors work: A reply to Donald Davidson*”¹⁹, surgiu em 1979, no livro “*On Metaphor*”²⁰, organizado por Sheldon Sacks, que incluiu, à coleção de ensaios originais do simpósio, a resposta de Black e um ensaio de Nelson Goodman.

Davidson (1992) inicia seu ensaio afirmando que a metáfora é trabalho de sonho da linguagem, sendo que sua interpretação recai simultaneamente sobre aquele que a cria e sobre o intérprete. De certo modo, esse primeiro período do texto, se tomado isoladamente, levaria a crer que Davidson defende que realmente há algo a ser interpretado na metáfora. O autor, parecendo querer induzir a esta abordagem, conclui o primeiro parágrafo dizendo que, “assim sendo, também compreender uma metáfora é um esforço tão criativo e tão pouco dirigido por regras quanto fazer uma metáfora” (DAVIDSON, 1992, p. 36).

Argumentar sobre a necessidade de um esforço criativo ao se compreender metáforas induz inicialmente a que se pense que o autor vá defender que as palavras que compõem uma sentença metafórica, ou a própria sentença, possuam sentidos semânticos que fogem aos padrões pré-estabelecidos. Porém, o que se segue é justamente um ataque a essa concepção de metáfora, que a considera portadora de algo a ser interpretado, algo que vai além do seu significado literal. Davidson nega com veemência a existência desse outro significado.

A primeira crítica direta a Black surge no segundo parágrafo do ensaio, como nota de rodapé, onde Davidson defende a não existência de regras para a elaboração e interpretação de metáforas, dizendo: “Acredito que Max Black está errado quando diz que ‘As regras da nossa linguagem determinam que certas expressões devem contar como metáforas’” (DA-

17 Periódico publicado pela *University of Chicago Press*, fundado em 1974 por Wayne Booth e Sheldon Sacks.

18 *O que as metáforas significam*.

19 *Como as metáforas funcionam: Uma resposta a Donald Davidson*.

20 Publicado em português sob o título *Da Metáfora*, pela EDUC/Pontes, em 1992, que é a versão utilizada aqui.

VIDSON, 1992, p. 35). Em seguida, explicita a tese que irá defender ao longo do texto, sendo a seguinte: “as metáforas significam aquilo que as palavras, em sua interpretação mais literal, significam, e nada mais do que isso” (DAVIDSON, 1992, p. 35).

Com essa afirmação forte, Davidson excluiu qualquer possibilidade de haver um conteúdo oculto ou um novo significado no interior da metáfora, esvaziando-a de um conteúdo cognitivo, inclusive, pois esse posicionamento implicará dizer que, na maioria das vezes, toda metáfora é logicamente falsa. Nesse ponto, o autor afirma estar investindo contra um erro cometido por críticos literários como Richards, Empson e Winters; filósofos, de Aristóteles a Max Black; psicólogos desde Freud, anteriores e posteriores a Skinner; linguistas, de Platão a Uriel Weinreich e George Lakoff, erro esse cometido ao atribuírem à metáfora outro significado além do literal. Essa coleção ampla de autores a serem alvo de tão acentuada crítica rendeu o comentário de Black, posteriormente, de que de certo modo, tendo sido posto entre tais pessoas, se sentia em “boa companhia”.

Percebe-se ao longo do ensaio que há ataques e críticas a certas concepções a respeito da metáfora, mas também há momentos em que Davidson expõe seu ponto de vista defendendo-o com argumentos. Como estes ataques críticos (negativos) e exposições argumentativas (positivas) não ocorrem linearmente no texto, mas de modo alternado, cada um deles será exposto separadamente, apenas como estratégia didática. Discutir-se-á então sobre “O que Davidson ataca” e “O que Davidson defende”.

O que Davidson ataca

O ataque de Davidson a Black se distribui ao longo do ensaio, mas se concentra basicamente nos seguintes temas: “Regras para se interpretar e fazer metáforas”, “Outro significado da metáfora além do literal” e “Considerar a metáfora como um símile”.

Regras para se interpretar e fazer metáforas. Nesse ponto, o autor argumenta contra a existência de regras tanto para a elaboração quanto para a interpretação de uma metáfora, pois, segundo ele, “não há instruções sobre como se criar uma metáfora; não há um manual para determinar o que uma metáfora ‘significa’ ou ‘diz’; não existe nenhum teste para uma metáfora que não exija gosto” (DAVIDSON, 1992, p. 35), e acrescenta que “Max Black está errado quando diz que ‘As regras da nossa linguagem determinam que expressões devem contar como metáforas’” (DAVIDSON,

1992, p. 35). Esse ponto de vista se deve ao fato de Davidson considerar que o significado das palavras que compõem uma sentença metafórica, ou da própria sentença, está ligado diretamente à situação de uso, e portanto é indeterminado e imprevisível. Isto é, a existência de regras implicaria a previsão do significado da metáfora, mas isso não se verifica, sendo portanto que as regras não existem.

Outro significado da metáfora além do literal. Segundo o autor, as metáforas significam aquilo que as palavras, em sua interpretação mais literal, significam, e nada mais do que isso, e que, assim, “o erro fundamental ... é a ideia de que a metáfora tem, além do seu sentido ou significado literal, um outro sentido ou significado” (DAVIDSON, 1992, p. 35). A consequência de postular esta literalidade é a conclusão a que chega o autor de que não existe nenhum conteúdo cognitivo no interior da metáfora, de modo que a metáfora não diz nada além do significado literal, nem seu criador diz alguma coisa, ao usar a metáfora, além do literal.

Davidson parece reconhecer, e isso fica implícito, que há dependência da metáfora em relação a novos sentidos, todavia, mantendo-se os significados literais. Em relação ao uso contextual de determinadas expressões, o autor até reconhece que palavras podem ser usadas a partir de uma extensão do significado original, no entanto é enfático em ressaltar que mesmo nesses casos o significado literal é mantido:

Quer ou não a metáfora dependa de significados novos ou estendidos, ela certamente depende, de algum modo, dos significados originais; uma explicação adequada da metáfora deve admitir que os significados primários e originais das palavras permanecem ativos em seu cenário metafórico (DAVIDSON, 1992, p. 38).

Pois, se não fosse assim, uma metáfora apenas introduziria um novo termo ao vocabulário, e assim procedendo, fazer uma metáfora seria “assassiná-la”, pois tão logo fosse expressa, suas palavras já teriam sido literalizadas, esvaindo-se o teor metafórico.

Considerar uma metáfora como um símile. Para Davidson, é um erro pensar uma metáfora do tipo “A é B” como sendo “A é como B”, pois isso implicaria considerar a metáfora como um símile, tornando o significado oculto da metáfora demasiadamente óbvio e acessível. Por isso, o autor distingue metáfora de símile, argumentando que o símile diz explicitamente que há uma semelhança entre coisas e deixa-nos a tarefa de selecionar as características comuns, enquanto a metáfora não afirma explicitamente

qualquer semelhança, embora, aceitando-a como metáfora, também sejamos levados a buscar características comuns.

Outra diferença apontada pelo autor é de caráter semântico, uma vez que todos os símiles são verdadeiros (pois tudo é semelhante a tudo em algum aspecto), mas as metáforas, em sua maioria, são falsas. Certamente, nesse ponto Davidson está utilizando o critério de literalidade para julgar uma metáfora como falsa ou verdadeira, pois, se se considerasse o sentido figurado, essa classificação não se sustentaria. De todo modo, para Davidson, tanto a metáfora quanto o símile apenas insinuariam algo além do significado literal das palavras, mas não determinariam significado, visto que não explicitariam quais as características comuns a serem consideradas entre duas ou mais coisas.

O que Davidson defende

Intercalando críticas a Black (negativas) e argumentos em favor de sua tese (positivos), o autor defende as seguintes proposições: “A metáfora faz notar semelhanças”, “A metáfora é um artifício legítimo na ciência”, “O significado das palavras na metáfora depende de seus contextos particulares de usos”, “A produção e interpretação de metáforas é ação imaginativa/criativa/inventiva”, “As metáforas não podem ser parafraseadas” e “As metáforas promovem um *insight*”.

A metáfora faz notar semelhanças. Quanto a isso, Davidson sustenta que as palavras de uma metáfora são usadas para dirigir nossa atenção às similaridades entre duas coisas. Em outras palavras, “uma metáfora nos faz notar certa semelhança, frequentemente uma semelhança nova ou surpreendente, entre duas ou mais coisas.” (DAVIDSON, 1992, p. 37). E nisso residiria o “ir além” do significado literal da metáfora. No entanto o autor trata de deixar claro que, ao defender que a metáfora insinua coisas que vão além dos significados literais de suas palavras, essa insinuação não é significado, de modo que o único significado existente numa metáfora é o literal.

A metáfora é um artifício legítimo na ciência. Fica claro aqui que o que Davidson está criticando é a atribuição de significado à metáfora, mas não o papel da metáfora na ciência, embora ele não especifique qual seria esse papel. Ele apenas afirma “a metáfora é um artifício legítimo, não apenas na literatura, mas também na ciência, na filosofia e no direito” (DAVIDSON, 1992, p. 36).

O significado das palavras na metáfora depende de seus contextos particulares de usos. Davidson toma a metáfora do ponto de vista pragmá-

tico, e sugere aqui que o significado de toda expressão metafórica depende do contexto e da configuração da situação de uso, envolvendo os sentidos comuns de emprego das palavras e uma certa dose de criatividade no uso imaginativo de palavras:

...dependo da distinção entre o que as palavras significam e aquilo para que são usadas. Creio que a metáfora pertence exclusivamente à esfera de uso. É algo levado a cabo pelo emprego imaginativo de palavras e sentenças, e depende inteiramente dos significados comuns daquelas palavras e, por conseguinte, dos significados comuns das sentenças que eles abrangem (DAVIDSON, 1992, p. 36).

A produção e interpretação de metáforas é ação imaginativa-criativa-inventiva. Aqui, mais uma vez, Davidson reivindica o caráter de não linearidade da metáfora, como sendo algo imprevisível, e, portanto, que foge a qualquer tipo de regra pré-estabelecida, dependendo apenas de imaginação, criatividade e inventividade. Como ele diz, “o próprio ato da interpretação é um trabalho da imaginação. Assim sendo, também compreender uma metáfora é um esforço tão criativo ... quanto fazer uma metáfora” (DAVIDSON, 1992, p. 35).

Afirmando inicialmente que a metáfora não comunica absolutamente nada, parece haver uma contradição na fala de Davidson quando ele diz que, sendo a metáfora uma comunicação através da palavra, supõe a interação da construção inventiva e da interpretação inventiva. Essa contradição parece ser estabelecida no momento em que há “interpretação inventiva”, pois, não havendo nada a ser comunicado, nada haveria para ser interpretado, muito menos inventivamente.

As metáforas não podem ser parafraseadas. Essa proposição decorre da literalidade do significado postulada por Davidson, pois, sendo a metáfora uma sentença literal, como seria possível parafraseá-la? Nesse caso, a parafrase permitiria uma explicação, agregaria uma explicação a mais, ou outra explicação, ao que a metáfora queria dizer. No entanto, como a metáfora encerra em si mesma toda e qualquer explicação, dada a sua literalidade, nada mais há para ser explicado, e nem uma outra forma de fazê-lo. Desse modo, Davidson concorda com a opinião de que as metáforas não podem ser parafraseadas, mas acredita “que isso não seja em razão de as metáforas dizerem algo novo demais para ser expressado literalmente, mas sim por não existir nada para ser parafraseado” (DAVIDSON, 1992, p. 36), dada sua literalidade.

As metáforas promovem um insight. Nesse ponto, Davidson afirma que a metáfora nos faz ver uma coisa como outra, fazendo algum tipo de afirmação literal que inspira o *insight* ou leva a ele. O autor chama a atenção para a natureza do *insight* promovido, pois não há limite naquilo para que a metáfora atraia nossa atenção. Nesse caso, *ver como não é ver que*, de modo que não é possível explicar com palavras tudo o que a metáfora nos insinua. Por isso, o *insight* promovido pela metáfora não é semântico ou proposicional, contrariando a ideia de *insight* sustentada por Black. Não é proposicional porque não seria possível abarcar toda a explicação do que uma metáfora insinua através de palavras, sempre seria possível acrescentar algo mais.

Davidson conclui seu ensaio aludindo ao “poder oculto” da metáfora e reconhecendo que a elucidação e interpretação de uma metáfora não é algo despropositado, sendo inclusive necessário “se quisermos ver aquilo que o autor da metáfora queria que víssemos” (DAVIDSON, 1992, p. 51).

Max Black, por sua vez, inicia sua “resposta” a Davidson em “Como as metáforas funcionam: uma resposta a Donald Davidson”, valendo-se de uma frase do ensaio do próprio Davidson (A metáfora é o trabalho de sonho da linguagem) julgada como uma expressão metafórica. Ao analisá-la, Black verifica que Davidson está fazendo asserções, pretendendo significar algo, querendo dizer algo com as palavras que lhe ocorreram, e que assim o fazendo, teve um *insight* quanto à natureza da metáfora, isto é, ocorreu tudo o que Davidson nega com veemência em sua tese. Dando prosseguimento à sua “defesa”, Black resume o ataque de Davidson a três proposições principais, sendo que as duas primeiras são criticadas por Davidson e a terceira é o que ele defende.

A primeira proposição é a de que “O produtor de uma afirmação metafórica não diz nada além do que quer dizer quando a sentença que ele usa é tomada literalmente” (BLACK, 1992, p. 187). Aqui, Black relembra o fato de que Davidson nega qualquer significado à expressão metafórica, além do literal, e, como tal significado é absurdamente verdadeiro ou logicamente falso, afirma que o locutor nada diz com uma metáfora. No entanto, Black chega à conclusão nesse ponto de que, embora afirme tal coisa, Davidson acaba de certo modo “acreditando” que o locutor ou a expressão metafórica “dizem” sim alguma coisa, qual seja, de acordo com a terceira proposição, que “Eu (por meio disso) chamo sua atenção para uma semelhança entre (digamos) a metáfora e o trabalho de sonho” (BLACK, 1992, p. 189).

A segunda proposição é “A sentença usada ao se fazer uma afirmação metafórica não tem, dentro do contexto, nada além de seu significado literal” (BLACK, 1992, p. 187). Aqui a polêmica levantada por Davidson é a de que as teorias contemporâneas sobre metáforas cometeram um erro fundamental ao afirmar que as palavras usadas na metáfora adquiririam novos significados no contexto metafórico, e que, por isso, a ocasião da metáfora seria a ocasião para se aprender o novo significado. Primeiramente, Black considera irrelevante tal crítica, e desconfia de que o significado ao qual se refere Davidson não seja o contextual, mas sim o literal atribuído a palavras e sentenças fora de seus contextos de usos particulares. Black argumenta com o exemplo de Wallace Stevens²¹ que chamou um poema de um faisão. Nesse caso, certamente Stevens não estava modificando o significado da palavra faisão como encontrado num dicionário, o que, para Black, seria “uma façanha jamais realizada por um único uso de uma palavra bem conhecida” (BLACK, 1992, p. 188). Para o autor, considerar se a palavra utilizada numa expressão metafórica adquire surpreendentemente um novo significado é uma questão fútil. A real questão a ser considerada é “se o criador da metáfora está *anexando* um sentido alterado às palavras que ele está usando no contexto” (BLACK, 1992, p. 188). No caso do faisão, Black descarta a possibilidade de Stevens ter usado a palavra para afirmar a ideia absurda de que um poema é literalmente uma ave, conforme seria o entendimento de Davidson. Pelo contrário, Black acredita que nesse caso, à palavra “faisão”, Stevens “anexou” um novo significado para dizer algo sobre a poesia. O autor cita mais um exemplo, valendo-se da fala de um jogador de xadrez que, ao dizer, enquanto observa uma partida, “daquela farinha não sai nenhuma torta”, este comentário não interessaria a nenhum padeiro, por atribuir um significado não literal às palavras “farinha” e “torta”. Assim, Black conclui:

com o devido respeito a Davidson, em geral não vejo motivo para suspeitar da alegação de que os criadores de metáforas estejam, de fato, dizendo várias coisas, sem estarem por isso induzindo qualquer modificação permanente no significado-padrão das palavras usadas metaforicamente (BLACK, 1992, p. 189).

A terceira proposição é “Um produtor de metáfora está chamando a atenção para a semelhança entre duas ou mais coisas” (BLACK, 1992, p.

21 Poeta norte-americano.

187). A crítica que Davidson dirigiu a Black nesse ponto diz respeito ao fato de o segundo ter aproximado a metáfora do símile, alegando que o que a metáfora faz, semelhante ao símile, é chamar a atenção para as similaridades existentes entre as coisas. Mas Black não aceita para si este posicionamento, uma vez que, segundo ele, a literalidade defendida por Davidson implicaria ser todo símile imediatamente reversível, o que nem sempre acontece, uma vez que, por exemplo, “um átomo é como um sistema solar” nem sempre implica que “um sistema solar é como um átomo”. Aqui, obviamente Black está negando o fato de que um símile, do tipo A é como B, é sempre verdadeiro, como afirma Davidson, e o motivo para isso, segundo Black, reside na literalidade. Para um símile ser sempre verdadeiro, deve-se considerar também o seu sentido figurativo, e não apenas o literal.

A título de encerramento às respostas e contra-ataques a Davidson, Black diz que ao mesmo tempo que rejeita as opiniões correntes ele não fornece qualquer *insight* sobre como as metáforas funcionam, e conclui, numa sessão intitulada “veredicto”:

Se uma concepção semântica da metáfora está aberta a objeções mais sérias do que aquelas adiantadas por Davidson ..., seus defensores não têm motivo de alarme e podem descansar imperturbados quanto a seu imputado “erro e confusão”. O veredicto deve ser “falta de provas” (BLACK, 1992, p. 193).

Percebe-se que Black e Davidson, excetuadas as explícitas divergências, convergem em determinados pontos, quais sejam: consideram a metáfora como importante recurso para o discurso filosófico e científico, reconhecem que a metáfora promove um *insight*, consideram que a metáfora faz notar semelhanças entre duas ou mais coisas.

Para Davidson, as metáforas não possuem conteúdo cognitivo. No entanto, isso não implica que elas não sejam responsáveis por grande quantidade de cognições. Desse modo, o conteúdo cognitivo não está nelas, ou nas palavras que as compõem, mas é a partir delas, dos ruídos que promovem sobre o instituído, que abalam as estruturas já estabelecidas do nosso entendimento, que provocam atividades cognitivas quando tentamos rearranjar o entendimento sobre o que está abalado. Mas ao fazermos isso, não nos voltamos mais para o interior das metáforas, pois essas já ficaram para trás, já exerceram o papel de desestabilizar nossa estrutura explicativa dos fatos.

Em síntese, pode-se afirmar, a partir de Davidson (1992), que a Teoria do Uso pressupõe que:

1. Na linguagem, o significado é livre de contexto. Porém, existem aspectos do discurso que dependem do contexto.
2. Aspectos da linguagem que não são livres de contexto não são propriamente questões de linguagem, mas sim do uso da linguagem.
3. A metáfora está ligada ao contexto. Portanto, não é uma questão de significado, mas de uso.
4. Expressões metafóricas não possuem significado para além do seu significado literal.

É possível concordar parcialmente com essa concepção de Davidson, como faz Otte (2008), por exemplo. Embora este autor compartilhe com Davidson a respeito do conteúdo semântico da metáfora, ele adverte que o sentido denotativo e o conotativo são complementares na linguagem. Segundo Otte,

Metáfora, é verdade, é intencional, a sua natureza reside no modo de apresentar alguma coisa, em vez de no conteúdo apresentado. Mas as intenções e extensões das nossas palavras²², ou as funções conotativa e denotativa da nossa linguagem, são complementares umas às outras e não devem ser completamente separadas umas das outras, a fim de se entender melhor o desenvolvimento do significado (OTTE, 2008b, p. 14).

Essa abordagem, de certo modo, relativiza a importância da literalidade defendida por Davidson. Caberia perguntar a Davidson: Por que fazer e interpretar uma metáfora é algo criativo? Sendo algo criativo, permite criações de interpretações, de onde surge o novo, e nisso residiria o surgimento de cognições a respeito do que a metáfora afirma. Onde é possível entender que o conteúdo cognitivo não está na metáfora, mas atos de cognição se desencadeiam posteriormente a ela. Assim, criatividade e atividade cognitiva se associam de modo intrínseco e interdependente. Criatividade, aqui, como algo radical, enquanto criação de sentido novo. Isso implicaria dizer que metáforas criam sentidos novos, mas não encerram em si mesmas estes sentidos.

Essa conclusão contraria a posição de Davidson? Para Davidson, a metáfora não possui conteúdo cognitivo, ou encerra em si outro significado que não seja o literal. No entanto, afirma Davidson, trata-se de algo criativo, tanto em sua invenção quanto em sua interpretação. Ora, se o sig-

22 Do ponto de vista da semiótica de Peirce, o que Otte chama de *extensões* refere-se ao objeto, enquanto por *intensões*, entende-se o que é relativo ao interpretante.

nificado que se encerra na metáfora é apenas o literal, de que criatividade interpretativa Davidson estaria falando? Pois sendo literal o significado, nada além do trivial seria necessário para gerar o entendimento da metáfora, dispensando-se desse modo o ato criativo de interpretação. Parece-nos assim que é razoável admitir a possibilidade de um conteúdo não literal alojado na metáfora.

De todo modo, é justo que se atribua à elaboração e interpretação de uma metáfora certa dose de criatividade. Esse ponto de vista de que a produção de metáforas está diretamente ligada à criatividade é compartilhada por Otte, para o qual “a criatividade ainda depende tanto de continuidade e redundância como de espontaneidade e mudança (caso contrário não seria possível saber sequer como reconhecer novas ideias)” (Otte, 2008b, p. 1). Parece surgir dessa concepção que associa metáfora à criatividade o poder da metáfora de gerar entendimento sobre o “novo” e de restabelecer a continuidade, a partir da descontinuidade gerada pelo surgimento de uma ideia nova, e nisso reside a importância da metáfora para a aprendizagem, e mesmo para elaboração de novas ideias.

Não obstante o fervor com que Davidson ataca Black e expõe suas ideias, sua tese não está livre de incongruências, ou, no mínimo, de passagens não esclarecidas. Se não, vejamos. Como visto acima, o primeiro afirma que a metáfora carece de valor de verdade. Então, como explicar o fato de que ela é utilizada tantas vezes na ciência e em discursos cognitivamente consistentes? Outro ponto é o de que, se a metáfora possui apenas um significado literal, sendo por isso geralmente falsa, o que é então o que dela entendemos como verdadeiro ou compreensível, e não necessariamente como uma mentira?

Outro ponto aparentemente inconsistente diz respeito à parafraseabilidade da metáfora. Parece que esse não é um bom critério para atribuir (conforme Davidson o faz) ou não significado e conteúdo proposicional a uma sentença, quer seja ela metafórica ou não. Como parafrasear, por exemplo, a expressão “Todo número natural é inteiro”? Percebe-se assim que, embora apresentada de forma radical, a tese de Davidson pode possuir inconsistência.

Por outro lado, a teoria de Black não deixa claro como o “algo mais” se realiza na interação sugerida pela metáfora entre duas ou mais coisas e na promoção do *insight* metafórico. Nesse ponto, é justo que se atribua créditos à crítica que Davidson faz a Black, quanto à ausência de explicações sobre o conteúdo cognitivo que o segundo julga existir no interior da sentença metafórica.

A polêmica surgida entre esses dois autores resultou em aprofundamentos teóricos e contribuiu para o avanço na elucidação da importância da metáfora do ponto de vista cognitivo. Aparentemente, decorrem dos trabalhos de Black e Davidson os diferentes desdobramentos levados a cabo, por exemplo, por Lakoff & Núñez (1997) – que por sua vez é um desdobramento de Lakoff & Johnson (1980) – de um lado, e Otte (2008) de outro lado.

Concepção de George Lakoff, Mark Johnson e Rafael Núñez: Teoria da Metáfora Conceitual e Teoria Popular de Tipos ou Metáforas da Essência

Em 1980, George Lakoff²³ e Mark Johnson formularam a teoria da metáfora conceitual, difundida no livro *Metaphors We Live By*²⁴. Essa teoria é considerada por alguns como a mudança paradigmática definitiva na concepção de metáfora, alterando uma concepção que durou por dois milênios (ZANOTTO et al., 2002). Para estes autores, a metáfora não se restringe a apenas um recurso da imaginação poética ou ao ornamento na retórica, e não é simplesmente algo restrito à linguagem e ao universo das palavras, como tradicionalmente foi concebida. Nesse sentido, “a metáfora está infiltrada na vida cotidiana, não somente na linguagem, mas também no pensamento e na ação” (LAKOFF & JOHNSON, 2002, p. 45).

Segundo os autores, os falantes de uma língua vivem e se comunicam de acordo com as metáforas que existem na sua cultura; praticamente não se tem escolha, sendo que, se se quiser fazer parte da sociedade, interagir, ser entendido, entender o mundo, é necessário usar as metáforas culturalmente postas à disposição. Isso porque, “nosso sistema conceitual ordinário, em termos do qual não só pensamos mas também agimos, é fundamentalmente metafórico por natureza” (LAKOFF & JOHNSON, 2002, p. 45).

Ao assumir que o sistema conceitual humano é metaforicamente estruturado, os autores assumem que os processos de pensamento são predominantemente metafóricos, de modo que “metáforas” passam a significar “conceitos metafóricos”. E, embora metáforas não sejam somente uma questão de linguagem, ou de palavras, elas são possíveis enquanto expressões linguísticas justamente porque o sistema conceitual humano se estrutura a partir de metáforas.

23 Língua e epistemólogo americano. George Lakoff atua como professor de Linguística na Universidade da Califórnia, Berkeley. Suas obras contribuíram significativamente para o desenvolvimento da Linguística Gerativa nos anos 1960 e da Linguística Cognitiva nos anos 1970.

24 Publicado em português como *Metáforas da Vida Cotidiana*, pela Mercado de Letras, 2002

Lakoff e Johnson sustentam que o uso cotidiano de metáforas se dá geralmente de modo inconsciente, sendo que, “na maioria dos pequenos atos da nossa vida cotidiana, pensamos e agimos mais ou menos automaticamente, seguindo certas linhas de conduta, que não se deixam apreender facilmente” (LAKOFF & JOHNSON, 2002, p. 46). Uma maneira de confirmar isto se dá através da análise da linguagem cotidiana, uma vez que a comunicação se baseia no mesmo sistema conceitual utilizado para se pensar e se agir. Um exemplo ilustrativo ocorre com a metáfora “Discussão é guerra”. Segundo os autores, esta é a metáfora básica oriunda do sistema conceitual subjacente a uma variedade de expressões cotidianas, embora usada inconscientemente pela pessoas no ato da comunicação. São exemplos destas expressões (LAKOFF & JOHNSON, 2002, p. 46):

- i) Seus argumentos são *indefensáveis*;
- ii) Ele *atacou todos os pontos fracos* de minha argumentação;
- iii) Suas críticas foram *direto ao alvo*;
- iv) *Destrui* sua argumentação;
- v) Se você usar esta *estratégia*, ele vai *esmagá-lo*.

Os autores argumentam, a partir destes exemplos, que muito daquilo que se diz sobre uma discussão é estruturado pelo conceito de guerra (ataque, defesa, contra-ataque etc). Nesse sentido, segundo a teoria da metáfora conceitual, “a essência da metáfora é compreender e experienciar uma coisa em termos de outra” (LAKOFF & JOHNSON, 2002, p. 48) a partir de uma rede conceitual, que lembra um mapeamento ou um morfismo entre coisas distintas. Nesse sentido, no exemplo da metáfora “Discussão é guerra”, o conceito de “discussão” é estruturado metaforicamente em termos de “guerra”, e conseqüentemente a linguagem utilizada para expressar o conceito de discussão é metaforicamente estruturada, embora raramente, segundo os autores, tenhamos consciência de que estamos utilizando uma metáfora.

Em sua teoria, Lakoff e Johnson introduzem uma tipologia das metáforas. A metáfora “Discussão é guerra”, por exemplo, seria *estrutural*, pois o conceito de “discussão” é estruturado metaforicamente em termos de “guerra”. Além deste tipo, existem também as metáforas *orientacionais*, que são aquelas que organizam todo um sistema de conceitos em relação a outro a partir de uma orientação espacial. Segundo os autores, estas metáforas existem pelo fato de que o sistema conceitual humano se estrutura parcialmente com base no plano físico ou biológico, isto é, a partir do modo de funcionamento do corpo humano no ambiente. Exemplos deste

tipo de metáfora são “Feliz é para cima” e “Triste é para baixo”, que geram expressões do tipo “Estou me sentindo *para cima*”, “Isto *levantou* minha moral”, “Meu astral *subiu*”, “Estou me sentindo *para baixo*” e “Eu *cai* em depressão”. A base física destas metáforas reside na correspondência entre uma postura ereta do corpo humano em situações emocionalmente positivas, e de uma postura caída em situações de tristeza e depressão.

Lakoff e Johnson ressaltam que metáforas orientacionais são fundamentais para a estruturação de conceitos científicos, tais como o de “partículas de *alta energia*”. Neste exemplo, o termo “alta” se baseia na metáfora orientacional “Mais é para cima”. Nesse sentido, os autores sustentam que, de modo geral, “o apelo intuitivo de uma teoria científica tem a ver com o modo como suas metáforas correspondem à nossa experiência” (LAKOFF & JOHNSON, 2002, p. 67).

Além das metáforas estruturais e orientacionais, outros tipos de metáforas são apresentados na teoria da metáfora conceitual de Lakoff e Johnson, quais sejam:

Metáforas ontológicas: São aquelas que apenas concretizam algo abstrato, sem estabelecer os mapeamentos. Essa concretização é expressa em termos de uma “entidade” (uma “coisa”), que pode ser contada, medida, fracionada etc. Exemplo: “Inflação é uma entidade”. Por meio dessa metáfora, podemos dizer “baixa inflação”, “mais inflação”, “a maior parte da inflação” etc.

Metáforas de personificação: São metáforas ontológicas nas quais a entidade é especificada como sendo uma pessoa. Exemplo: “Uma teoria é uma pessoa”, que é utilizada em “a teoria diz que...”, “os fatos revelam que...”.

Em síntese, Lakoff e Johnson (2002) concebem uma metáfora conceitual como sendo uma maneira convencional de conceitualizar um domínio de experiências em termos de outro, normalmente de modo inconsciente, ressaltando assim seu caráter cognitivo. O primeiro domínio (domínio-alvo) é o metaforizado, isto é, aquele que é pensado em termos do outro domínio (domínio-fonte). Os autores afirmam também que os processos do pensamento humano são amplamente metafóricos. Assim, só é possível entender um enunciado metafórico devido ao fato das metáforas fazerem parte do sistema conceitual das pessoas.

A teoria da metáfora conceitual foi complementada por Lakoff, em parceria com Rafael Núñez²⁵, em um artigo intitulado *The metaphorical struc-*

25 Psicólogo chileno. Rafael E. Núñez é professor de Ciência Cognitiva da Universidade da Califórnia, San Diego, Estados Unidos, desde 2002. Seus estudos, de natureza multidisciplinar, direcionam-se particularmente a fenômenos relacionados aos sistemas conceituais, às abstrações e aos mecanismos de inferência. De forma multidisciplinar, Núñez aborda estas questões a partir de várias perspectivas interligadas, dentre elas se destacam a cognição matemática e a linguística cognitiva.

*ture of mathematics: Sketching out cognitive foundations for a mind-based mathematics*²⁶, publicado em 1997. Neste artigo, Lakoff e Núñez inserem a discussão da teoria da metáfora conceitual no campo da Educação Matemática, expandindo-a com a Teoria Popular de Tipos ou Metáforas da Essência. Segundo Lakoff e Núñez (1997), o estudos realizados pela ciência da cognição na segunda metade do século XX resultaram em descobertas que alteraram significativamente as concepções acerca do que seria a razão e o conhecimento.

Os autores sustentam que, a partir destes estudos,

surgiu a descoberta de novos mecanismos da razão humana anteriormente unimagináveis, revelando ser muito ao contrário o tipo de manipulação de símbolos que a lógica do simbolismo formal, os criadores de linguagem de computadores, inventores de provas matemáticas formais, bem como de muitos filósofos da mente e cientistas da cognição ortodoxos haviam previsto (LAKOFF & NÚÑEZ, 1997, p. 23).

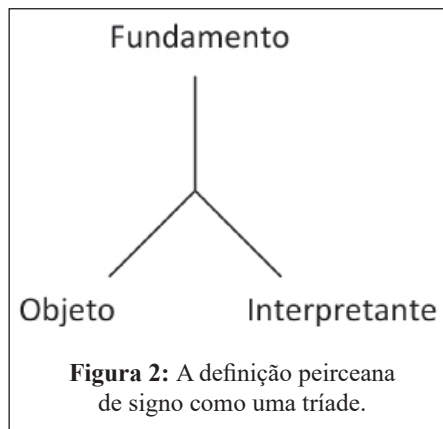
Dentre os mecanismos fundamentais da razão humana descobertos aos quais se referem os autores estão, entre outros, esquemas de imagens, níveis de conceitos básicos, modelos cognitivos idealizados, protótipos de vários tipos, categorias radiais, metonímias e, principalmente, metáforas conceituais. Inclusive, para Lakoff e Núñez, a concepção de uma matemática como ente pertencente a categorias objetivas do mundo é consequência natural de uma teoria popular cotidiana — ou senso comum — e de um conjunto de metáforas conceituais que tiveram um papel principal ao longo da história da Filosofia Ocidental. São elas a Teoria Popular de Tipos e as Metáforas da Essência.

A Teoria Popular de Tipos faz parte de um sistema conceitual inconsciente que rege o raciocínio humano e é parte do que constitui o nosso “senso comum”, sendo composta basicamente das seguintes premissas: cada coisa é um tipo específico de coisa; classes são categorias, como entidades que existem no mundo; tudo tem uma essência, o que torna o tipo de coisa que é; essências são causalidades; essências — e somente essências — determinam o comportamento natural das coisas; e a essência de uma coisa faz parte da coisa. Por sua vez, para caracterizar o que é uma essência, as três metáforas básicas citadas pelos autores são: essências são substâncias; essências são formas; e essências são padrões de mudança.

Um exemplo ilustrativo de como a Teoria Popular de Tipos e as Metáforas da Essência subjazem ao raciocínio humano se dá com o caso da compreensão do que seja uma árvore particular. Nas palavras dos autores:

Entendemos que a árvore é um exemplo do tipo geral Árvore. O tipo geral é visto como tendo uma existência própria. Quando dizemos que há árvores em todo o mundo, não significa apenas as árvores que acontecerão de existir nomeadamente agora. O que é que faz de uma árvore uma árvore? **Substância:** Ela é feita de madeira. Se fosse feita de plástico, não seria uma árvore real. Assim, substância conta como parte de sua essência. **Forma:** Ela tem uma forma: tronco, casca no tronco, folhas nos galhos, raízes subterrâneas orientadas de modo relativamente perpendicular ao chão e os galhos que se estendem para fora do tronco. Sem uma tal forma, não seria uma árvore. **Mudança:** Ela tem um padrão de mudança: cresce a partir de uma semente, amadurece, morre (LAKOFF & NÚÑEZ, 1997, p. 24).

A origem e existência da Teoria Popular de Tipos e das Metáforas da Essência é explicada por Lakoff e Núñez como sendo uma consequência natural do fato do homem possuir um sistema neural, responsável pela transformação de percepções e impressões sensoriais em categorias. Por meio do sistema neural, criam-se categorias de cores, formas e movimentos. No caso das cores, já se sabe que não existem no mundo objetivo, mas são apenas um produto qualitativo, tanto a cor em nossas retinas como os circuitos neurais do nosso cérebro. Assim, “cores” poderiam ser melhor chamadas de “experiências cromáticas”. No entanto, se não tivermos acesso aos conhecimentos da física óptica, continuamos a perceber cores como sendo algo externo, pertencente à realidade material e não apenas como sendo experiências cromáticas. Isso porque, segundo os autores, o que o cérebro caracteriza neuralmente é atribuído ao mundo objetivo, como se houvesse essências existentes independentemente no mundo.



Uma característica importante da teoria popular de tipos é que, segundo seus autores, ela funciona bem em muitos casos do dia-a-dia, mas de forma inconsciente. É apenas quando descobertas científicas intervêm, como no caso da cor, que se percebe que elas são apenas teorias populares, e não aspectos da realidade. No entanto, a descoberta de que tais mecanismos são teorias populares, pertencentes ao senso comum, não diminui sua importância para a aquisição de conhecimentos tanto teóricos quanto do universo físico. Aliás, não é possível se libertar deles.

Para Lakoff e Núñez, tais mecanismos são inerentes à natureza e à forma dos corpos e cérebros humanos e têm se mantido comuns e estáveis ao longo dos tempos. Isso explica por que razão a matemática, por exemplo, também tem sido considerada comum e estável ao longo de todo o mundo, dando a impressão de ser universal e constante. Segundo os autores, o que se atribui ao mundo como sendo essências é um produto do cérebro humano — um dos mais importantes e mais funcionais dos produtos da imaginação — e isso inclui a matemática.

O ponto de vista de Michael Otte sobre o tema

Otte (2008) sustenta que a metáfora é fundamental para as mudanças, os avanços e para a expansão do conhecimento científico e filosófico, sendo que isto se dá simultaneamente em termos de continuidade e descontinuidade, e não como um simples acúmulo ou agrupamento de ideias desconexas. O autor considera que existe uma estreita relação entre metáfora e criatividade, e que esta depende em grande medida tanto de continuidade e redundância como de espontaneidade e mudança, o que possibilitaria a formulação e o reconhecimento de novas ideias. Metáforas, neste sentido, possibilitariam as generalizações necessárias para a formulação e compreensão de novos conceitos gerais e ideias abstratas. Nas palavras do autor a este respeito:

Metáforas são generalizações que estabelecem ideias gerais como na “equação” *calor=movimento*, criando a noção abstrata de energia. Este é um exemplo paradigmático. De que maneira poderíamos alcançar para além do diretamente acessível e conceber a noção geral de energia? Como é que os cientistas chegaram a uma teoria da eletricidade, por exemplo, ou às leis atômica e subatômica? Através de metáfora! (OTTE, 2008, p. 2).

Por defender o ponto de vista de que a metáfora implica generalização e não contradiz a abstração, Otte (2008) estabelece críticas à maior

parte das atuais proeminentes teorias de metáfora, em particular às teorias de metáfora de Max Black e George Lakoff, as quais ele considera reducionistas. Por outro lado, suas ideias possuem certa afinidade com a teoria de metáfora de Donald Davidson. Afirma Otte (2008) que todo o nosso entendimento é mais ou menos metafórico, porque depende do contexto. Nesse sentido, a metáfora traz ferramentas de inferência sobre novos contextos.

Otte (2008) concebe cognição como resultado de uma contradição dialética entre sujeito cognitivo e realidade objetiva e considera que a realidade do conhecimento é um processo semiótico, na medida em que, para transformar a percepção de algo em cognição, se faz necessária a utilização de um símbolo ou representação, sem a qual, essa percepção permaneceria como uma simples sensação ou intuição não categorizada. Justificando essa ideia, Otte recorre à semiótica de Peirce, para o qual a noção de consciência é usada para mostrar a unidade de pensamento, “mas a unidade de pensamento não é nada senão a unidade de simbolização” (PEIRCE, 2008, p. 307). Nesse sentido, o símbolo serve de mediador entre a sensação consciente e a reação objetiva e estabelece esta interação por meio de uma forma ou representação fixa. Essa seria a única maneira que temos de poder conhecer, isto é, pela construção de uma representação.

A concepção explorada por Otte aqui é a da tricotomia dos signos de Peirce, para o qual uma representação é característica de algo que, para a produção de um certo efeito mental, pode substituir outra coisa. À coisa que tem esta característica Peirce chama de *representamen*, ou fundamento, sendo que o efeito mental, o pensamento, é o interpretante, e a coisa substituída, é o objeto (PEIRCE, 2008, p. 46).

Por sua vez, esta definição peirceana de representação decorre de sua definição de signo como uma tríade. Para Peirce, um signo, ou *representamen*, compõe-se de um *Primeiro*, um *Segundo* e um *Terceiro*. Um *Primeiro*, ou *representamen*, coloca-se numa relação triádica com um *Segundo*, denominado seu Objeto, e este determina um *Terceiro*, denominado seu Interpretante, que assume a mesma relação triádica com seu Objeto. Nesta relação triádica, os três membros estão interligados de tal modo que não se estabelece nenhuma relação simplesmente diádica entre dois deles. Um signo, ao representar alguma coisa, seu *objeto*, cria na mente das pessoas uma ideia, o *intrepretante*. O tipo de ideia formada é o *fundamento* do signo (PEIRCE, 2008, p. 46).

Decorre dessa definição que o signo não representa o objeto em sua totalidade (uma representação total do objeto só seria possível pelo próprio objeto), senão apenas em alguns aspectos, cabendo ao sujeito cognitivo estabelecer a perspectiva da relação entre interpretante e ideia

que cria o fundamento. E essa interpretação, segundo Peirce, se dá com a criação de um novo signo, de modo que a definição de significados é a interpretação de um signo dentro de outro sistema de signos. Sendo o signo algo distinto do objeto que representa,

deve haver, no pensamento ou na expressão, alguma explicação, argumento ou outro contexto que mostre como, segundo que sistema ou por qual razão, o signo representa o objeto ou conjunto de objetos que representa. Ora, o signo e a explicação em conjunto formam um outro signo, e dado que a explicação será um signo, ela provavelmente exigirá uma explicação adicional que, em conjunto com o já ampliado signo, formará um signo ainda mais amplo (PEIRCE, 2008, p. 47).

Para Otte, as interpretações ou representações resultantes de signos são metáforas, pois o significado resultante da interpretação de um signo depende da perspectiva que o sujeito cognitivo assume. Assim, para Otte (2008, p. 7), o fluxo do pensamento expressa contradição e desdobra-se por uma interação recursiva entre os objetos (referentes dos signos), de um lado, e os interpretantes (ou sentidos) dos signos, de outro, sendo que objetos e interpretantes geralmente são eles mesmos signos. Concebe-se assim a existência de dois componentes do significado: o que se refere ao objeto e outro relativo ao interpretante. Ao primeiro Otte chama de componente *extensional* do significado, e ao segundo de componente *intensional*. Decorre disso que não existe um significado definitivo, pois a interpretação de um signo sempre envolverá a construção de um novo signo, que por sua vez demandará um novo signo *ad infinitum*.

Percebe-se assim que, como superação da oposição entre sujeito e objeto, a cognição avança por meio de construções de representações (metáforas) da sensação ou da percepção de algo por meio de signos, que se tornam mediadores entre a espontaneidade subjetiva e a reação objetiva.

Para Otte (2008), em um diagrama, tal como em uma teoria ou obra de arte, a síntese da representação envolve um processo de generalização, para a qual a metáfora é imprescindível. Nesse sentido, quando se tenta entender a essência de uma obra de arte, como um quadro de Monet, por exemplo, antes de se inquirir sobre os possíveis sentidos ou aplicações da realização de Monet, ela deve ser tomada como uma forma *sui generis*, como um segundo mundo, mais do que como uma representação pálida ou abstrata do mundo. Isso porque, para Otte, qualquer realização criativa permanece imperfeita enquanto perguntas sobre seus possíveis sentidos li-

terais dominam suas considerações. Nesse sentido, obras de arte ou teorias, sendo signos, devem ter uma transparência e coerência, de modo a transmitir um sentido no todo, mas não se reduzir a sentidos literais, afinal, tais representações são essencialmente metafóricas.

O raciocínio expresso por Otte (2008) referente à aproximação entre os processos de entendimento da obra de um cientista e da obra de um artista por meio de representações metafóricas assemelha-se a uma abordagem de Peirce, para o qual

o trabalho do poeta ou novelista não é tão profundamente diferente da do homem da ciência. O artista introduz uma ficção, porém não uma definição arbitrária; ... O geômetra desenha um diagrama, que não é exatamente uma ficção, mas que é, pelo menos, uma criação, e através da observação desse diagrama ele é capaz de sintetizar e mostrar relações entre elementos que antes pareciam não ter nenhuma conexão necessária. As realidades compelem-nos a colocar algumas coisas num relacionamento estrito, e outras num relacionamento não tão estrito, de um modo altamente complicado para o próprio sentido; mas é a habilidade da mente que apanha todas essas sugestões de sentido, acrescenta muita coisa a elas, torna-as precisas e as exhibe numa forma inteligível nas intuições do espaço e do tempo (PEIRCE, 2008, p. 17).

Tomando como paralelo a teoria de signos de Peirce, Otte (2008) sustenta que metáforas são *Terceiros* nos quais a iconicidade prevalece, enquanto que imagens são *Primeiros*, e diagramas, representando relações, são *Segundos*. Assim, enquanto ícone, a metáfora medeia entre elementos intuitivos e operatórios do raciocínio diagramático, possibilitando a expansão do pensamento.

Ainda para Otte, metáforas são declarações meta-semióticas da mesma forma que os axiomas, no sentido de Hilbert ou Peano, são representações meta-teóricas. Estas representações, enquanto metáforas, são *Terceiros*, e portanto ultrapassam a intuição (que é um *Primeiro*) e a realidade lógica ou factual (que é um *Secundo*). Otte (2008), assumindo a natureza semiótica da cognição, conclui assim sobre a importância essencial da metáfora para o desenvolvimento do pensamento.

Nesse sentido, como afirma Otte (2008), a metáfora está intimamente relacionada à criatividade, e como tal sempre remete a um resultado que é novo em espécie, às vezes imprevisível, cujo caráter definitivo não pode ser reduzido à soma dos seus elementos. Isso é o que configura o *insight* metafórico, que é, na verdade, uma espécie de olhar ou intuição, uma ten-

tativa de transformar uma possibilidade de pensamento em um explícito processo consciente. Ainda segundo Otte (2008), a criatividade depende em grande medida tanto de continuidade e redundância quanto de espontaneidade e mudança, o que possibilita condições para se gerar e reconhecer novas ideias. Assim, todo o entendimento humano é mais ou menos metafórico, porque o sentido depende do contexto e do uso, de modo que ideias inicialmente absurdas podem ser férteis se concebidas em um contexto apropriado e de uma perspectiva adequada. Nesse sentido, a metáfora traz ferramentas de inferência sobre novos contextos, residindo nisto sua importância para o avanço do conhecimento humano.

Considerações finais

Procuramos abordar nesse texto a evolução histórica de concepções de metáfora, partindo-se da definição original em Aristóteles. No início da Idade Moderna, enfatizou-se a necessidade de objetividade da linguagem e atribuiu-se grande descrédito à metáfora e ao discurso figurado na ciência. Tal concepção tornou-se paradigmática do pensamento moderno e reflete-se ainda na contemporaneidade, tendo sido aprofundada com o Positivismo Lógico que se desenvolveu a partir do Círculo de Viena. No entanto, com Condillac, ainda no século XVIII, deu-se início ao reconhecimento da importância da linguagem para a cognição, e, em especial, do papel da linguagem figurada.

Verificamos que condições para a tentativa de superação da concepção moderna de metáfora surgiram a partir da segunda metade do século XX, com Black, Davidson e Lakoff, os quais formularam inovadoras e inéditas teorias que colocam a metáfora no centro das atenções, atribuindo-lhe papel fundamental na representação e comunicação de ideias e conceitos.

Na contemporaneidade, concebe-se que, numa relação estabelecida por uma metáfora entre dois objetos, segue-se uma ausência de limites definidos dos aspectos em que tais objetos se assemelham, de modo que a escolha de critérios para a determinação da correspondência é totalmente indefinida, conforme sustentam Black, Davidson e Otte. Na ciência em geral, esse é o principal mecanismo pelo qual um novo objeto se origina e é entendido. Nesse sentido, Kuhn (2006, p. 242) observa que na ciência a introdução de novos termos, tais como “massa”, “eletricidade” e “calor”, depende originalmente de relações metafóricas. Uma ideia científica nova nunca é acompanhada de uma referência imediata e definitiva, uma vez que a introdução de novos conceitos e objetos se dá sempre a partir de termos já estabelecidos na linguagem cien-

tífica usual. Prosseguindo em tal raciocínio, Kuhn (2006, p. 243) observa que, uma vez estabelecidos padrões de referência no meio científico, tais padrões precisam ser restabelecidos para cada novo grupo de aprendizes da ciência. E para tal novo estabelecimento nesse grupo de aprendizes, os conceitos e ideias que lhes são apresentados passam necessariamente pelos mesmos processos contingentes que as metáforas originalmente criaram.

É interessante notar o explícito antagonismo existente entre lógica e metáfora, uma vez que, por tradição, a lógica tem sido tratada como algo independente de tudo o que é contingente, provisório e circunstancial. E não por acaso, estes atributos tem feito da lógica um atraente modelo a programas que visam reduzir a linguagem a estruturas meramente formais, reduzindo-se o universo do discurso a um conjunto de símbolos destituídos de significados e suas regras de manipulação. A metáfora parece surgir naturalmente nessa relação como detentora de propriedades diametralmente opostas. Aparentemente, não há metáfora sem significação. Assim, outra relação que emergiu ao longo dos apontamentos aqui feitos, talvez a principal, seja a possivelmente existente entre metáfora e significação. Uma citação de Michael Otte ilustra isso:

O que nos guia na criação de boas metáforas? Tudo parece similar a tudo, pelo menos em alguns aspectos. Assim, como descobrimos quais são as analogias ou as metáforas úteis? Não há um método infalível. Por outro lado, as metáforas parecem ser absolutamente indispensáveis quando não podemos identificar, com certeza, o significado com o uso (OTTE, 2001, p. 47).

Reconhecemos o aspecto fragmentário do que foi aqui apresentado sobre metáfora, frente à vasta literatura já produzida sobre o tema. Optamos pela abordagem filosófica do tema, com incursões pela história e, em alguns momentos, pela semiótica. No entanto, não nos passaram despercebidas as construções teóricas já realizadas sobre o tema “metáfora” em campos tais como Linguística, Psicologia e Teoria Literária. Desse modo, no interesse de um maior aprofundamento sobre o tema metáfora na contemporaneidade, percebe-se a necessidade de uma imersão também em teorias linguísticas da metáfora, considerando-se a caracterização dos tropos em geral e o modo como os semanticistas tem tratado o discurso metafórico. Nessa direção, parece ser necessário, talvez inevitável, observar os resultados obtidos por autores tais como Jakobson (1984), Grice (1987), Searle (1991) e Bergmann (1979 e 1991).

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. *Arte Poética*. São Paulo: Martin Claret, 2007a.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: Editora Rideel, 2007b.
- BERGMANN, M. Metaphor and Formal Semantics. *Poetics*, vol. 8, n. 1/2, p. 213-230, 1979.
- BERGMANN, M. Metaphorical Assertions. In: DAVIS, S. (Ed.). *Pragmatics: a Reader*. New York: Oxford University Press, p. 485-494, 1991.
- BLACK, M. Metaphor. *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.55, p. 273-294, 1955.
- BLACK, M. Metaphor. In: BLACK, M. *Models and Metaphors*. Cornell University Press, Ithaca, New York, 1962.
- BLACK, M. How Metaphors Work: A Reply to Donald Davidson. *Critical Inquiry*, vol. 6, n. 1, p. 131-143, 1979.
- BLACK, M. Como as metáforas funcionam: Uma resposta a Donald Davidson. Tradução de Glória Regina Loreto Sampaio. In: SACKS, Sheldon (Org.) *Da Metáfora*. São Paulo: Educ/Pontes, 1992.
- BLACK, M. More about metaphor. In: ORTONY, A. (Ed.). *Metaphor and Thought*. Cambridge University, 2nd edition, 1993.
- BOOTH, W. C. A metáfora como retórica: o problema da avaliação. In: SACKS, S. (Org.). *Da Metáfora*. Tradução de Leila Cristina M. Darin et al., São Paulo: EDUC/Pontes, 1992.
- BOOTH, W. C. Dez “teses” no sentido literal. In: SACKS, S. (Org.). *Da Metáfora*. Tradução de Leila Cristina M. Darin et al., São Paulo: EDUC/Pontes, 1992.
- COHEN, T. A metáfora e o cultivo de intimidade. In: SACKS, S. (Org.). *Da Metáfora*. Tradução de Leila Cristina M. Darin et al., São Paulo: EDUC/Pontes, 1992.
- CONDILLAC, É. B., HELVÉTIUS, C., DEGÉRANDO, M. *Textos escolhidos*. Coleção Os Pensadores. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- CORRÊA, I. M. P. *Como se fala matemática? Um estudo sobre a complementaridade entre representação e comunicação na educação matemática*. Cuiabá: UFMT, Dissertação de Mestrado. Instituto de Educação, Universidade Federal de Mato Grosso, 2008.
- DAVIDSON, D. What Metaphors Mean. *Critical Inquiry*, n. 5, p. 31-47, 1978.
- DAVIDSON, D. O que as metáforas significam. In: SACKS, S. (Org.). *Da Metáfora*. Tradução de Leila Cristina M. Darin et al., São Paulo: EDUC/Pontes, 1992.

- FAVERI, C. B. Ensaio sobre a Origem das Línguas, tradução de Jean-Jacques Rousseau. *Cadernos de Tradução*, Universidade Federal de Santa Catarina, vol. 2, n. 8, 2001.
- GRICE, P. Logic and conversation. In: GRICE, P. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 22-40, 1987.
- HOBBS, T. *Leviatã*. Coleção Os Pensadores. – São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- JAKOBSON, R. *Fonaments Del llenguatge*. Barcelona: Empúries, 1984.
- KUHN, T. *O caminho desde a estrutura*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M. *Metáforas da vida cotidiana*. Tradução de Maria Sophia Zanotto e Vera Maluf. Campinas: Mercado de Letras, 2002.
- LAKOFF, G. & NUÑEZ, R. E. The metaphorical structure of mathematics: sketching out cognitive foundations for a min-based mathematics. In: ENGLISH, L. D. (Ed.). *Mathematical reasoning: Analogies, metaphors and images*. Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, NJ, 1997.
- LAKOFF, GEORGE; NUÑEZ, RAFAEL E. *Where mathematics comes from: how the embodied mind brings mathematics into being*. New York: Basic Books, 2001.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução de Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- MAN, P. A epistemologia da metáfora. In: SACKS, S. (Org.). *Da Metáfora*. Tradução de Leila Cristina M. Darin et al., São Paulo: EDUC/Pontes, 1992.
- OTTE, M. F. Metaphor and Contingency. In: RADFORD, L.; SCHUBRING, G.; SEEGER, F. (Orgs.). *Semiotics in Mathematics Education: Epistemology, History, Classroom, and Culture*. Rotterdam: Sense Publishers, 2008.
- OUELBANI, M. *O círculo de Viena*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2009.
- PEIRCE, C. S. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- RORTY, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge/Mss: Harvard, 1989.
- ROUSSEAU, J. J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. In: ROUSSEAU, J. J. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SARDINHA, T. B. *Metáfora*. São Paulo: Parábola, 2007.
- SEARLE, J. Metaphor. In: DAVIS, S. (Ed.). *Pragmatics: a Reader*. New York: Oxford University Press, p. 519-539, 1991.
- ZANOTTO, M. S., MOURA, H. M. M, VEREZA, S.; NARDI, M. I. Apresentação à Edição Brasileira. In: LAKOFF, G. e JOHNSON, M. *Metáforas da vida cotidiana*. Tradução de Maria Sophia Zanotto e Vera Maluf. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

O HOMEM, A LINGUAGEM E SUA MATÉRIA: um esboço a partir da consciência individual

Sérgio Nunes de Jesus

Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de esclarecer a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a “libertação” do “homem” avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à “autoconsciência”, e ao terem libertado o “homem” da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. [...] A “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por considerações históricas, pelas con[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio] [...] e então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando se encontram suficientemente desenvolvidos. (Marx e Engels, 2007, p. 29)

Introdução

Em certo sentido, falar de linguagem é abranger o universo, do signo e da sua materialidade na comunicação, pois usamos a linguagem para “falar do universo”, para representar os seres, a realidade. É assim que usamos a palavra – essa como relação social de um fenômeno ideológico com a qual julgamos representar a realidade a partir da flexibilidade material que se caracteriza como consciência social dessa realidade. Isso ocorre porque é a partir da visão de mundo construída pelo indivíduo em seu ambiente cultural que as representações pessoais desse mesmo mundo se formam em seu pensamento. A palavra representa o universo do e no pensamento e não o universo da realidade metafísica.

Quando nos comunicamos, então, manifestamos essa visão de mundo, materializando o signo como suporte, carregada nos enunciados que

produzimos, possibilitando ao ouvinte que adentre “nosso” universo. O compartilhar de visões de mundo, ou de aspectos dessas visões, sem dúvida alguma, facilita a comunicação. É interessante notar que, quando enunciamos algo, não nos baseamos apenas na visão que temos do mundo *em relação ao que queremos representar*, também na visão que temos *do mundo em que nos comunicamos e quando nos comunicamos*. Por isso, é preciso relacionar as situações de enunciação a cada sentido atribuído à fala, a palavra como signo ideológico.

Toda a essência da apreensão apreciativa da enunciação de outrem, tudo o que pode ser ideologicamente significativo tem sua expressão no discurso interior. Aquele que apreende a enunciação de outrem não é um ser mudo privado da palavra, mas ao contrário um ser cheio de palavras interiores. Toda a sua atividade mental, o que se pode chamar o “fundo perceptivo”, é mediatizado para ele pelo discurso interior e é por aí que se opera a junção com o discurso apreendido do exterior. A palavra vai à palavra. (BAKHTIN, 1997a, p. 147).

Falar não é e não pode ser um ato solitário. Se, como afirma Bakhtin (1997a), até o próprio reconhecimento do sujeito pelo sujeito depende de sua contraposição ao outro, não é possível conceber um ato de interlocução sem que essa contraposição assuma papel de destaque.

Isso significa, em outros termos, que o locutor precisa lançar mão de informações do *outro* e de *outros* para se fazer entender. Isso se dá não por capricho do interlocutor, mas pela necessidade do entendimento, de garantir a compreensão dos enunciados.

Para estabelecer essa interpretação do papel do outro na interlocução, deve-se observar que cada interlocutor afirma uma posição representativa no diálogo, em que a troca linguística se dará não só pela linearidade temporal, como também a partir dos fatores interpretados pelos e nos sujeitos do discurso.

Segundo Fernandes, (2005, p. 22-3):

Analisar o discurso implica interpretar os sujeitos falando, tendo a produção de sentidos como parte integrante de suas atividades sociais. A ideologia materializa-se no discurso que, por sua vez, é materializado pela linguagem em forma de texto. [...] Os sentidos são produzidos face aos lugares ocupados pelos sujeitos em interlocução. Assim, uma mesma palavra pode ter diferentes sentidos em conformidade com o lugar sócio-ideológico daqueles que a empregam.

Nessa perspectiva, cada *sujeito* em uma interlocução se presentifica na história e retoma o *já-dito* interpretando não apenas as palavras que foram proferidas pelo outro, como também o papel do outro num dado auditório social.

Essa interpretação não é aleatória e não acontece sem bases subjetivas. Pelo contrário, a visão de si aparece na fonte do sentido, que evidencia uma transparência nas intenções dos interlocutores a respeito de si mesmos e a respeito de seus pares na interlocução. O sujeito metafísico se esconde, assim, no sujeito ideológico. Mazière (2007, p. 64) chama a isso de “a praga do assujeitamento” — paralelo a uma autocrítica da “desidentificação” [...] “reconhecendo a oposição à identificação do falante.”

Nesse processo de “afirmação”, a relação comunicativa se caracteriza pela tentativa de imposição de si ao sujeito-outro pelo que se “enuncia” como discurso, sendo que isso que se enuncia nem sempre corresponde ao que os interlocutores *realmente gostariam de enunciar*, mas ao que *interpretam que deve ser enunciado* naquele auditório. Mesmo no mero ato de “informar” há uma demanda de autoridade em relação à informação e essa autoridade não se encontra na informação em si, mas em quem a enuncia.

Assim é que, segundo Bakhtin (1997a), a enunciação é o produto da interação de dois indivíduos socialmente organizados, pois sua natureza é social; o diálogo é a relação que ocorre entre os interlocutores em uma ação histórica compartilhada socialmente e não apenas numa troca linguística (palavras organizadas em estruturas) isto é, uma troca que se realiza em um tempo e local específicos, diante de um auditório determinado e reconhecido, embora todos esses fatores sejam sempre mutáveis. Por isso parece ser importante diferenciar o enunciado (dimensão social) da enunciação (dimensão linguística):

Nesse sentido, o processo de comunicação somente é completo quando uma enunciação assume o *status* de enunciado, ou seja, quando uma estrutura linguística verbalizada (ou escrita) assume a dimensão de troca social — essa pela palavra como relação social e sua neutralidade ideológica que permeia a consciência individual segundo Bakhtin (1997a).

Quando isso ocorre, podemos dizer que contexto é designado ao pensamento, à ideia, a atitude, a imagem. Como diz Bakhtin (1997a), tudo se reduz ao diálogo, à contraposição dialógica central. Tudo é meio, o diálogo é o fim. Uma só voz nada termina nada resolve. Duas vozes são o mínimo da vida.

Para Charaudeau e Maingueneau (2004, p. 163), “o diálogo é uma fala que circula e se troca. [...] é igualmente revelador de uma tendência

muito geral de assimilar a comunicação à troca diádica (face a face), considerado como a forma prototípica de toda troca comunicativa.” Com isso, a concepção de diálogo se solidifica pela ideia de relatividade da autoria individual e, conseqüentemente, o destaque ao caráter coletivo, social da produção das ideias contidas no auditório do locutor/interlocutor.

1. O diálogo e o discurso interior²⁷

A ideia de diálogo, por sua vez, agrega-se a outro elemento que não se refere apenas à fala (a produção em voz alta), mas também a um discurso interior de que emanam as várias e inesgotáveis enunciações que, como vimos, são determinadas pela situação de enunciação do auditório social como interpretado por cada locutor/interlocutor. Bakhtin (1997a, p. 125) evidencia que:

A situação e o auditório obrigam o discurso interior a realizar-se em uma expressão exterior definida, que se insere diretamente no contexto não verbalizado da vida corrente, e nele se amplia pela ação, pelo gesto ou pela resposta verbal dos outros participantes na situação de enunciação.

Assim sendo, pode-se dizer que as formas do discurso na vida cotidiana correspondem a um discurso interior, é fruto da leitura de um discurso social, as consolida. Ou seja, a constituição do “EU” enunciativo é determinado a partir de um auditório organizado, que mantém a sua permanência inexorável diante do sujeito, refletindo assim, mesmo que parcialmente, a composição do grupo social.

É assim que os cenários de interlocução permitem a construção de “enunciações fechadas”, ou seja, que têm sentidos próprios apenas nesses mesmos cenários e que, dessa forma, apontam todos para uma mesma direção interpretativa. Na realidade, os cenários possíveis para uma única (ou mesma) palavra (como neutralidade ideológica) são utilizações que dessa palavra forem feitas. Um exemplo clássico disso são as réplicas de um diálogo formal em que a mesma palavra ocorre com sentidos diferentes nas falas dos diferentes interlocutores: numa tomada de depoimento, por exemplo.

Dessa forma é que a situação social mais imediata e o meio social mais amplo determinam fortemente e, por assim dizer, a partir do seu próprio interior, a estrutura da enunciação de cada indivíduo.

27 Texto integrante do artigo: *O auditório social e as relações comunicativas*, do Prof. Dr. Celso Ferrarezi Jr./UNIR, Campus Guajará-Mirim e do Prof. Me. Sérgio Nunes de Jesus/IFRO, Campus Cacoal. (mimeo, 2009)

Ao analisar quaisquer aspectos pertinentes ao homem, portanto, faz-se necessário refletir acerca da *atividade mental*, esta, por sua vez, transfigurada da interdependência de caráter, segundo Karl Marx (2007). Bakhtin (1997a) caracteriza-a como uma atividade diferenciada pela aceção da ideologia, tendo este suporte na evolução da consciência a partir das proporções de firmeza e estabilidade da orientação social. Essa organização diferencia-se da coletividade em si, uma vez que esta é distinta e complexa em seu mundo ideológico concreto. Por isso, segundo Bakhtin (1997a), somente é possível tomar consciência coletivamente, nunca melhor individualmente, uma vez que a tomada de consciência decorre do estado resignado a partir da influência determinista da História.

Com base nisso, pode-se evidenciar que a *consciência e a ideologia de um sujeito não são stricto sensu, suas, mas fruto de sua conformação como sujeita no auditório social, sendo influenciadas pelas realizações de todos os sujeitos nesse mesmo auditório* (gestos, palavras, posturas, etc.). Por isso é que, para Bakhtin (1997b), a consciência individual é uma ficção. Não obstante, o autor afirma também que essa ideia de uma consciência individual não passa de uma construção ideológica incorreta criada sob aspectos concretos da expressão social. Finalmente, nessa mesma linha, Bakhtin (1997a, p. 92) afirma que

A consciência subjetiva do locutor não se utiliza da língua como de um sistema de formas normativas. Tal sistema é uma mera abstração, produzida com dificuldade por procedimentos cognitivos bem determinados. O sistema linguístico é o produto de uma reflexão sobre a língua, reflexão que não se procede da consciência do locutor nativo e que não serve aos propósitos imediatos da comunicação.

A consciência, recorrente, permanece fechada e limitada pela expressão sólida da ideologia (como na Arte, na Ciência e na Filosofia), expressão que se dá por linguagens instituídas como fatos sociais e não como atos individuais interiores, em que o *dever ser* é e se manifesta a partir de uma ideologia histórica, conforme interpretada em cada interlocutor.

Assim, é importante considerar que o locutor se estabelece socialmente por meio das enunciações e dos sentidos a elas atribuídos na tentativa de consolidar enunciados, não por desejo pessoal, mas pela necessidade de legitimação na construção da interlocução, e tomando como referência as condições de enunciação definidas em fatores como o *quando*, o *onde*, o *quem*, o *para quem*, o *com quem*, o *por quê?*, etc. E, vale sempre ressaltar,

a forma linguística será (ou, pelo menos haverá a tentativa de que seja) “conformada” pelos interlocutores de maneira que permita, sob o ponto de vista desse locutor e do auditório social (segundo a visão desse mesmo locutor), determinar o *status quo* do locutor no processo comunicativo.

Em função disso, na mesma medida em que é válido dizer que os *sistemas ideológicos* se constituem dos fatos ideológicos cotidianos, desde os mais corriqueiros, exercendo influência determinante sobre os membros do auditório social, é também válido dizer dos membros desse auditório que são os sistemas ideológicos. Há uma circularidade nesses fatores, que pode ser definida figurativamente como a *ferramenta conforma o produto que aperfeiçoa a ferramenta*.

2. O homem e o trabalho: a relação com o ambiente e a relação com a consciência

Para Marx e Engels (2007), Hengel insere a noção de trabalho a partir de um pensamento destruidor pelas pretensões tradicionais. Porém, ao ser redefinido por Marx ganha evidências que se rearticulam no momento histórico e ao mesmo tempo material, relacionando assim a questão do sujeito e seu objeto, do qual *os homens produzem a realidade inconscientemente — Eles fazem, mas não sabem* (p. 10) — essa perspectiva conceitual conjumina-se a noção de alienação para o próprio Marx.

Embora o conceito acima tenha divergências às perspectivas dialéticas podem permitir a junção dessas questões, do sujeito e do objeto — onde para Marx e Engels (2007, p. 10): *O mundo é criado pelos homens, embora não de forma consciente, o que permite explicar tanto a relação intrínseca entre eles quanto o estranhamento do homem em relação ao mundo e a distância deste em relação ao homem*. Essa contradição pode ser determinada na relação entre os homens pelas formas dicotômicas: do mundo interior e exterior, de um real duplo que se divide a partir do sujeito e do objeto.

O processo dicotômico revisto por Marx e Engels (2007) toma outras proporções, uma delas é criação da visão da ideologia. Mas Hegel, revisto por eles, reitera essa dicotomia a partir dos *estranhamentos, da alienação, da consciência que não se reconhece no mundo e o mundo como realidade alheia à consciência* (p.12). Visto dessa forma, podemos observar uma base que possa instituir uma consciência transparente e outra não transparente, ou seja, uma forma de consciência alienada. Dessa via de acesso da consciência a “razão” é o reconhecer iminente das transformações que se

re-estabelecem a suas unidades, o seu trabalho, a sua realidade constituída pelos homens — do seu idealismo sobre a sua realidade.

Para Marx e Engels (2007, 12-3):

A produção de riqueza representa para o operário a transferência de valor para a mercadoria e seu empobrecimento como trabalhador. “A depreciação do mundo dos homens aumenta em razão direta da valorização do mundo das coisas.” O trabalho produz ao mesmo tempo mercadorias e o operário enquanto mercadoria. O resultado do trabalho se enfrenta com seu produtor como um objeto alheio, estranho — está dado o mecanismo essencial de explicação da alienação.

Ao observar por essa perspectiva, o trabalhador, proletário, o operário não se institui como o sujeito das suas práticas, mas sim o objeto delas. O trabalho poder ser considerado como suporte da alienação e não de ilusão — revisto anteriormente a partir do caráter psicológico ou até mesmo intelectual nas “condições históricas de produção e reprodução da vida dos homens” (p. 13).

O homem e a relação com a natureza e as formas sociais entre os sujeitos sempre aparecem como princípios da objetividade do mundo e desse na organização da consciência — pelos valores e por diferir dos animais na competência do trabalho e condições que irá transformá-lo socialmente.

A realidade de qualquer grupo social é móvel e relativa, tendo em vista que as gerações mudam a cada período, bem como as suas condições sociais — delas para melhorar ou não. Mas diferentes produtos economicamente tradicionais transformam o padrão da realidade fazendo com que o homem se reconheça no trabalho.

O processo do trabalho permite pensar numa sociedade em evolução, bem como na sua qualidade de vida. Embora constitua sempre um mesmo controle, resultará sob formas conhecidas que se adaptam relativamente em qualquer qualidade social dos interesses investidos por estas sociedades. Podendo ser caracterizadas como sociedades urbano-industriais que se modificam e reconhece seu caráter essencial simplificando na mudança estável do crescimento integral, pois essas características são ideológicas.

Cidades atraídas pelo trabalho podem ser nomeadas como uma nova classe social, analisada no contexto econômico — o proletariado industrial. Ela, ideologicamente, aparece em consequência da “exploração do homem pelo homem” modificando o seu pensar e a maneira de agir. Tais deliberações abstraem circunstâncias na vida humana e as necessidades econômi-

cas de qualidade de vida. Procedo-se, assim, um argumento ‘implicativo’ de certas “coerções”, as quais a economia de um país impõe. Com isso, a indústria assume e especifica o processo econômico que se associa numa unidade predatoriamente oligárquica predominante. Tudo constitui a “ausência do povo”. O que pode ser percebido, neste fator brusco, é a condição subordinada decorrente das circunstâncias e padrões universais “de uma sociedade determinada numa determinada época” (p. 31).

Assim, essas condições que influenciam na vida social de uma família, modificam seus papéis, suas relações profissionais, gerando necessidades na unidade que o homem tem com a natureza que dela se constituiu com a indústria de cada época pela luta de classes. Suas necessidades, classes diferenciadas que se correspondem nas forças produtivas desse homem com a própria natureza.

É evidente que a sociedade industrial impõe e interfere na maioria das vezes, pois, atualmente, centralizam cotas consideráveis das produções e empregos de um dado país. Mas, a qualidade de vida, em relação a esse crescimento gigantesco das indústrias e companhias, não é levada tanto a sério. Os maiores problemas sociais são os fatores econômicos na inter-relação do ser humano com seu ambiente, onde as invasões e competições tornam-se cada vez mais particulares, devido ao capitalismo que afeta as grandes e principais cidades do país.

Segundo Marx e Engels (2007, p. 34):

Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de co-
operação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é ele próprio uma “força produtiva” -, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas. (grifos dos autores)

Nessa perspectiva, tem-se uma tendência materialista a partir das necessidades dos homens e a sua produção assumindo assim formas inovadoras pela política e na religiosidade para manter a união entre os homens nessas relações. A consciência por sua vez, que era vista como consciência pura, agora se materializa na forma de movimentos e pela linguagem.

Fatores dessa necessidade afetam o proletariado permitindo que aos poucos a miséria invada cada vez mais na sociedade. Quanto mais desenvolvimento industrial das forças produtivas, mais miséria a sociedade irá

encontrar. Porém, a ideologia desse processo de industrialização faz com que o fator social implique em mudanças bruscas ao ponto de beneficiar a economia dos bens duráveis, sob a exploração do homem na indústria e sua manipulação da força de trabalho. Desse modo, a consciência coexistente do homem em seu produto social. Logo, a convivência desse homem é a própria vida social dele com a natureza, onde dará lugar a seu instinto consciente, segundo Marx e Engels (2007, p. 35). Portanto, a divisão do trabalho se concretiza como tal pela divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual — representando o real e as condições que se emancipam do mundo.

3. Outros olhares: inclinações marxistas

Seria uma ousadia da crítica marxista em vulgarizar o pensamento de Freud, pois além de extraordinário e audacioso — essa maneira de pensar do freudismo objetiva interesses que determina de certa forma, não só o comportamento do homem, mas também a socialização do “eu” — segundo Bakhtin (2001, p. XVII) ele articula a interação eu/outro como forma de comunicação que redundna na consciência de classe, uma vez que esse “outro” vem a ser o “representante do meu grupo social, da minha classe” e a “autoconsciência [...] à consciência de classe”. (grifos do autor)

Os indivíduos como seres sociais e orgânicos, não são abstratos, adquirem formas que se estruturam a partir de necessidades — essas independentes da vida social: camponesa, proletária ou até a burguesa. Essas concepções são fundamentadas a partir da visão psicológica em Freud que se baseia diretamente na “expressão verbal humana; nada mais é do que um tipo especial de interpretação das expressões” (STAN, 1992, p. 21). Nessa perspectiva, as produções do inconsciente são interpretadas pela linguagem da consciência — pelas necessidades da vida social do homem, sua linguagem e seu significado.

Para Bakhtin (1997a) a “palavra” é ideológica por natureza — ela entoa o entender e o reconhecer sócio-político-histórico, marca o momento do homem e a natureza — segundo Bakhtin (2001, p. 7) [...] o homem é antes de tudo um animal, e do ponto de vista dessa “revelação” começa uma nova apreciação de todos os valores do mundo e da história.

A partir desses olhares de Bakhtin podem-se notar conceitos onde os fatores do inconsciente são vistos como uma ficção ideológica de uma realidade histórica e social que permeia a linguagem — essa dentro do ponto de vista do consciente: diferença demarcada por Bakhtin par separar e delimitar o inconsciente e o consciente nessa ordem social.

A perspectiva apresentada por Freud sobre as questões do inconsciente na visão de Bakhtin é estritamente ideológica, pois ela é linguística por natureza, sendo a linguagem social e ao mesmo tempo histórica. Essas manifestações afastam deliberadamente algumas normas e valoriza o “discurso” como uma essência no interior do indivíduo. Porém, a consciência valorizada é preconizada a partir do “discurso externo” onde as ideologias são partes integrantes do mundo público. Nesse sentido, tais discursos: interno e externo da consciência social são de certa maneira caracterizados politicamente a partir do inconsciente freudiano.

Segundo Bakhtin (1997a, p. 33)

Cada signo ideológico é não apenas um reflexo, uma sombra da realidade, mas também um fragmento material dessa realidade. [...] Nesse sentido, a realidade do signo é totalmente objetiva e, portanto, passível de um estudo metodologicamente unitário e objetivo. Um signo é um fenômeno do mundo exterior. O próprio signo e todos os seus efeitos (todas as ações, reações e novos signos que ele gera no meio social circundante) aparecem na experiência anterior.

Dentro da abordagem bakhtiniana embora acerte com as teorias de Saussure ele irá divergir sobre seus valores da natureza, pois o papel em/na/para a sociedade, o signo para a linguística faz parte do domínio da ideologia — esta permeada pela consciência que se materializará na interação verbal do discurso interior anteriormente citado. Da qual há um desmascaro de uma suposta autonomia da consciência individual. Essa consciência deve ser revista a partir de padrões ideológicos e sociais ancorados em conteúdos: sem eles não existirá — a saber, o ideológico, como também o semiótico.

O discurso interior e exterior é visto como a ideologia do cotidiano para Bakhtin (2001, p. 88) assim, esses discurso fazem parte do comportamento social que podem acumular determinadas contradições para a ideologia do cotidiano, pois as bases econômicas e sociais em uma sociedade tende sempre a se assujeitar às imposições de leis ao desenvolvimento das superestruturas modificando assim as funções peculiares do material e seus métodos de um sistema ideológico.

Podemos dizer que essas “estruturas” são forças e relações que podem comportar instâncias jurídicas e também políticas. Mas a questão da infraestrutura e superestrutura comporta as instâncias da base econômica numa sociedade por isso podem ser assim determinados por ela. Para Althusser (1985) essas forças determinantes são forças materiais, vinculadas

à ideologia, funcionam como ação repressora, ou seja, a partir da coerção física e material — ela se reproduz e se re-produz nos âmbitos, culturais e morais — assim, contra os princípios dos saberes, sendo menos transparentes e mais constitutivos pela ideologia vincada no campo do saber.

Alguma dessas determinações nesse campo traz e formula problemas teóricos dentro da superestrutura, obrigando julgar uma autonomia que dela terá um retorno da base pela tradição marxista — pensada a partir da relação das forças sociais, seus eixos e suas relações. Por tanto, tais indagações revista por Althusser (1985 e enfatizado por Marx e Engels (2007), toda superestrutura é ideológica por se caracterizar em diferentes ideologias (materializadas) na visão jurídico-política sendo problematizadas sob o ponto de vista da reprodução como modo de manutenção das relações de produção pensada por Pêcheux (1997).

É importante pensar na questão da infra e superestrutura como uma realidade ideológica situada na base econômica (Bakhtin, 1997a, p. 36), (Althusser, 1985, p. 60-1), pois os fatores que permeiam a consciência individual são dependentes dos padrões sociais em suas condições sociais no processo de comunicação.

A concepção social marxista irá distinguir os padrões hegelianos, por vezes questionado nos escritos de Marx e Engels (2007), onde a concepção do materialismo histórico irá determinar de certa maneira, as bases jurídico-política. Ao partir desse ponto de vista Althusser (1985, p. 62), sustenta que pensar a reprodução é necessário e essencial pela natureza da superestrutura, pois sobre o ponto de vista da reprodução a prática deve estar sempre do lado oposto.

4. Do idealismo à consciência de classe: apontamentos

De acordo as perspectivas do marxismo o processo e suas divisões de classe são determinados pela estrutura da produção. Essa é uma das questões importantes para se pensar de maneira teórica na consciência de classe — mas devemos questionar se a consciência de classe pode ser entendida pela luta de classes ou por outras que podem aparecer ao longo da nossa história, bem como entender seu sentido nessa luta do proletariado.

Para tanto, a visão do materialismo histórico, segundo Marx e Engels (2007), tem como fundamento as questões das intenções do consciente e um desejado sem fim — essa visão deve ir além para que se compreenda a história.

Para Lukács (2003, p. 134):

[...] seus motivos têm igualmente uma importância apenas secundária para o resultado do conjunto. Por outro lado, restaria saber quais forças motrizes se escondem, por sua vez, atrás desses motivos, quais são as causas históricas que, agindo na mente dos sujeitos agentes, transformam-se em tais motivos. (grifos do autor)

Tais fatores podem ser entendidos que essas forças motrizes devem ser definidas pelas forças dos indivíduos, classes e cada povo, pois se cria de certa forma, uma transformação histórica a partir de resultados que possa ser reconhecida a independência dessas forças motrizes da história a partir da consciência do homem e suas relações legitimadas com a natureza. O homem precisa dar conta não só do seu caráter histórico, mas também das formas — às vezes imutáveis do conteúdo. Isso significa um dogma que pode ser representado na política, na filosofia — ou seja, uma consciência da consciência em seu caráter transformador.

O pensamento marxista em determinados momentos faz uma oposição a partir da crítica histórica da economia, da vida, e das relações entre os homens — onde essa maneira objetiva da economia política pode ser entendida pela nas relações sociais entre cada indivíduo e suas necessidades. Isso não significa que haja de certa maneira, um corte da consciência, pelo contrário, essa reflexão passa por etapas que viabilizam o desenvolvimento econômico — histórico e do materialismo dialético que constituído pelo homem que “executa de forma consciente seus atos históricos” (LUKÁCS, 2003, p. 139).

Por conseguinte, tais fatores podem ser instituídos como uma “falsa consciência” segundo Marx e Engels (2007), pois o método dialético não permitiria uma constatação simples da “falsidade” da consciência — dela a partir do que pode ser determinado como verdadeiro ou falso. Essa falsa consciência faz parte do processo histórico do qual se insere. Dessa perspectiva, ao censurar também o materialismo viola os eventos da história: de uma pessoa ou de uma classe ou de um povo — pela consciência das massas que dela deve operar na sociedade. Para tanto, o pensamento marxista não considera essa relação como não relação entre os homens, pois as relações entre os diversos grupos sociais suas relações são apagadas. Determinações como essas priorizam a relação social como totalizadora, onde a consciência dos homens é subjacente a situação social e histórica que pode ser entendida de maneira concreta. Mas, pode ser entendido também pelo caráter objetivo — pelo desenvolvimento social do homem ao exprimir a “falsa consciência” — dela revelando a consciência subjetiva ao atribuir para si os fins objetivos do que foi desejado como desen-

volvimento social: ou seja, interesses de ações imediatas e sua relação com a estrutura de toda a sociedade, bem como seus interesses distintos dos homens em seu processo de produção, ou seja, da consciência de classe.

A consciência de certa maneira, pode ser descrita a partir do constructo do homem com a história e não de uma ação individualizada que pode ser reconhecida pela consciência desse homem. Segundo Lukács (2003, p. 142)

É preciso, antes de, investigar: em primeiro lugar, se nas diferentes classes essa distância varia conforme suas diversas relações com a totalidade econômica e social da qual são membros e em que medida essa diferenciação é tão grande para produzir *diferenças qualitativas*; em segundo, o que significam *na prática*, para o desenvolvimento da sociedade, essas diferentes relações entre totalidade econômica objetiva, consciência de classe adjudicada e pensamentos psicológicos reais dos homens sobre sua situação de vida e, portanto, qual é a *função histórica prática* da consciência de classe.

Tais evidências podem e tornam possível a visão objetiva, onde as circunstâncias que determinam a sociedade pelo seu processo de produção superam as condições dos indivíduos impondo assim uma maior compreensão histórica. A consciência de classe determina as tendências da situação histórica, econômica e, ao mesmo tempo social — há nesse limiar uma falsa perspectiva da situação do real: desse pelo “valor ou preço da força de trabalho toma a aparência do preço ou do valor do próprio trabalho [...]” (LUKÁCS, 2003, p. 144) — essa é uma ilusão criada do trabalho pelas condições totalitárias da própria sociedade.

O papel da consciência de classe estabelece interesses para o desenvolvimento social, onde a condição da violência estabelecida na história possa criar nas classes os problemas existentes na consciência pela luta que se estabelece e, ao mesmo tempo, se estrutura nessa consciência — importando apenas as condições e posição dominante das ações e suas questões com o “consciente” ou “inconsciente” impostos pela história. Nesse sentido, as nossas necessidades históricas possibilitam entender a consciência de classe e as situações sociais e econômicas — dela *A teoria objetiva da consciência de classe é a teoria da sua possibilidade objetiva* para (LUKÁCS, 2003, p. 189). Essa visão faz com que haja certa estratificação do proletariado e seus problemas na luta de classes, pois na concepção marxista a questão do proletariado só se realiza ao negar a si mesmo, ao criar a sociedade sem classes levando até o fim a luta de classes.

4.1 Da Polícia de Classe/Classe Policial no filme Tropa de Elite: a consciência social

A concepção do vocábulo da polícia é derivada do latim *politia* que constituído do grego *politeia* — tem como sentido amplo a visão de uma ordem pública, disciplinar e instituída pelo Estado. Para Althusser (1985, p. 67) [...] o aparelho de Estado (AE) compreende: o governo, a administração, o exército, a polícia, os tribunais, as prisões, etc., que constituem o que chamaremos a partir de agora de aparelho repressivo do Estado. Dentro dessa perspectiva, teremos como base para nossa exposição: *a polícia* — um dos aparelhos de Estado que é repressivo e tem como objetivos as práticas e os saberes que lhe são ordenados ao cumprimento da lei.

Na perspectiva marxista, sob o ponto de vista de Althusser (1985) deve-se levar em consideração a distinção entre AIE e Aparelho (repressivo) do Estado. O Aparelho repressivo funciona a partir da violência enquanto o Aparelho Ideológico do Estado pela concepção da ideologia, mas este pode funcionar também por meio da violência e da ideologia ao mesmo tempo. Para tanto, ainda nessa abordagem, o Aparelho repressivo tem como ponto de partida — o uso da força física (utilizada para manter a ordem, quando necessário) e posteriormente utiliza a ideologia — podendo também usá-la em primeiro plano — impondo a repressão simbólica como suporte da materialidade ideológica do Aparelho do Estado.

Convivemos diariamente com os dois tipos desse Aparelho, aonde a ideologia vai se materializando a partir dos seus funcionamentos impostos pela classe que domina, ou seja, dominante. Como detentora do Estado e das suas diversas formas de repressão que lhe são instituídas: *nenhuma classe pode, de forma duradoura, deter o poder do Estado sem exercer ao mesmo tempo sua hegemonia sobre e nos Aparelhos Ideológicos do Estado* (ALTHUSSER, 1985, p. 71). Disso resulta um lugar em especial: o da luta de classes — que determinará uma posição desses corpos e seus fundamentos na estrutura social da consciência dessas classes e suas necessidades e suas condições de produção, bem como das suas formas ideológicas do poder.

Da divisão desse Aparelho do Estado a *Polícia Administrativa* tem como base a prevenção dos crimes — proteger os cidadãos do perigo, bem como assegurar a ordem e o bem-estar público segundo (SILVA, 1996, 49), precedendo também a infração da lei, por isso é chamada de Polícia Preventiva.

Além dessa perspectiva acima, a polícia pode ser caracterizada como *Polícia Judiciária* que se objetiva nas práticas e saberes assumindo um

papel fundamental na autoridade policial, ou seja, se reveste na *Polícia Repressiva* nessa bipartição atribuída pelo Estado e subordinados a Secretaria de Segurança Pública desse Aparelho que hierarquicamente as divide em Polícia Civil e Militar: a primeira irá exercer a polícia judiciária, administrativa e ao mesmo tempo preventiva; a segunda irá planejar coordenar e executar o policiamento ostensivo com a prevenção social.

A partir das concepções da polícia, utilizaremos a segunda base do Aparelho do Estado, a Polícia Militar —, precisamente algumas Sequências discursivas (Sd) extraídas das enunciações proferidas pelas personagens no filme *Tropa de Elite* (2007), para tentar classificar a consciência de classe (Polícia) e de como ela se diverge dentro do Aparelho repressivo do Estado — e de como as mazelas sociais são pontos de partida para essa mudança de consciência de classe na classe (polícia). Nessa perspectiva Mészáros (2009, p. 17), aponta que [...] *a estrutura social e as formas de consciência é seminalmente importante. [...] a estrutura social efetivamente dada constitui [...] em todos os campos do estudo social e filosófico, estão situados e em relação aos quais têm de definir sua concepção do mundo.* Essas condições históricas são fatores importantes para os indivíduos, pois determinam seus limites estruturais — pelos anseios da moral ao legitimar seus discursos — desses que sejam parte da consciência histórica a partir da estrutura social, podendo ser definido pela história e de suas representações sociais.

A representação da consciência pode, de certa maneira, possibilitar a representação de um objeto materializado ou não sob a forma ideológica — pois a linguagem pode se caracterizar de outra forma, ou seja, como outra maneira de consciência: pela representação dos signos que podem se instituir em um dado discurso — logo, observaremos algumas dessas ancoragens nas sequências enunciativas abaixo:

Interlocação do Capitão Nascimento (BOPE)²⁸

Sd1. 2:16, “[...] Policial tem família amigo, Policial também tem medo de morrer... É por isso que nessa cidade todo Policial tem que escolher: ou se corrompe, ou se omite ou vai pra guerra”. (sic)

Sd2. 3:34, “O Neto e o Matias nunca iam se omitir nem se corromper – eles eram honestos”. (sic)

28 Os recortes aqui instituídos servem como base para tentarmos entender a questão da consciência a partir das interlocações das personagens, de Policiais do BOPE, Policiais convencionais (PM), do traficante Baiano (dono do Morro) e de uma das personagens da ONG que estava instalado na favela comandada pelos traficantes.

Sd3. 4:16, “É verdade que a paz no Rio depende de um equilíbrio delicado: entre a munição dos bandidos e a corrupção dos policiais. Honestidade, não faz parte do jogo. É um equilíbrio instável que pode ser abalado pela menor das brisas e naquela sexta-feira, ventou forte no Babilônia... foi naquela noite que o Neto e o Matias decidiram ir pra guerra”. (sic)

Sd4. 6:35, “Na teoria o BOPE faz parte da Polícia Militar, na prática é uma polícia completamente diferente. O símbolo do BOPE deixa claro o que acontece quando agente entra na favela — e a nossa farda não é azul é preta!” (sic)

Representante da ONG na favela fala para o Matias ao subir no Morro dos Prazeres:

Sd5. 22:55, Pode subir tranquilo, sacou a galera (bandidos armados) daqui do morro tem consciência social, tá em casa... fica tranquilo... (sic)

Debate em classe - Matias responde aos questionamentos sobre a corrupção na polícia numa aula de sociologia:

Sd6. 33:00, Então Gusmão, o que ocorre é o seguinte: eu acho que a galera está tendo uma opinião superficial do que realmente é - vocês estão muito mal informados. Eu até acredito que na polícia tenha corrupção tá, mas em sua grande maioria os policiais querem fazer um trabalho honesto, um trabalho correto. [...] Então Gusmão, o que ocorre é o seguinte: Eu tenho um grande amigo que é policial tá, e, o melhor amigo dele é policial também, os dois são honestíssimos tá, e com relação ao lance de Búzios — eu acho que tem que reprimir mesmo, tem que reprimir mesmo cara, lógico, vocês não tem a menor noção - como que não cara, vocês estavam com beckzinho não tava... Vocês não têm a menor noção de quantas crianças entra pro tráfico e morrem por causa de maconha e pó tá. Do apartamentinho de vocês daqui da zona sul não da pra vê esse tipo de coisa não ta, vocês tão muito mal informados, tão muito mal influenciados por jornalzinho e televisão... (sic)

A indignação do Capitão Nascimento sobre as mazelas do sistema policial: (interlocação)

Sd7. 45:02, Na polícia, quem trabalha direito sempre se fode, de um jeito ou de outro. Matias trabalhou dois meses para fazer a mancha criminal do

bairro, tabulou as ocorrências, fez o mapa do crime — era só o comandante colocar as viaturas nos lugares certo e pronto, os cidadãos ficariam protegidos. Mas não é assim que a polícia funciona. A polícia depende do sistema e o sistema não o trabalha para resolver os problemas da sociedade, o sistema trabalha para resolver os problemas do sistema. (sic)

Baiano (Traficante) ao questionar o reconhecimento de um policial que frequentava o morro, no seu comando na favela:

Sd8. 1:10:20, [...] Tá reconhecendo alguém nessa fotinha ai, tá reconhecendo seu namoradinho de merda aqui... [...] Esse irmão aqui que ele (policial) matou tinha contexto dona, ele era meu camarada, tá ligado? — e ai, qual vai ser agora?... [...] tá de caô com a minha cara dona... tá de caô com a minha cara porra? Vou te dá à explanação: PM aqui no morro é inimigo — é alemão! [...] Quem que tu acha que garante a paz aqui, são os PM, [...] é o Comando e o comando é nós e eu sou o frente tá ligado?! Pra ficar aqui tem que fechar com nós... [...] vou cobrar geral hein! [...] o papo tem que ser reto, se for torto é com vocês mermo, ta ligado?! (sic)

Curso de formação para o BOPE, repreensão e reconhecimento do ser policial do BOPE:

Sd9. 1:15:20, [...] Seu 05, tenha a bondade... (o Capitão Nascimento fala para o aspirante e pega uma granada e retira o pino e pede para que ele segure), seu 05, se o senhor deixar essa granada cair, o senhor vai explodir o turno inteiro. O senhor vai explodir os seus colegas, o senhor vai explodir meus auxiliares, o senhor vai me explodir. O senhor vai dormir seu 05? Estamos todos confiando no senhor... eu vou retomar o raciocínio... (sic)

Interlocução do Capitão Nascimento sobre o fato do assassinato do companheiro Neto:

Sd10. 1:37:17, [...] *só rico com consciência social é que não entende que guerra é guerra.* A partir daí, o traficante sabia que a sentença de morte dele estava anunciada por ter matado um oficial da melhor polícia de elite do Rio de Janeiro, do Brasil – o BOPE.

Matias no hospital ao desabafar com a ex-namorada que trabalhava na ONG onde o baiano era o frente, ou seja, o Comando:

Sd11. 1:38:29, [...] *Fica tranquila que o baiano (traficante) tem consciência social [...] além do mais, nessa altura do campeonato, já mataram seus amigos já...*

Traficante pego pelo BOPE, ao ser interrogado e ameaçado que deixaria de ser “homem” com um cabo de vassoura:

Sd12. 1:49:44, [...] *o que é isso, eu sou sujeito homem, eu sou sujeito homem, [...] para porra, [...] eu conto, eu conto – eu vou dar, eu vou dar, eu falo, eu falo!*

Capitão Nascimento quando captura o baiano – último ato:

Sd13. 1:51:27, [...] *Você já perdeu seu filho da puta, você já perdeu, você vai morrer!*

Baiano retruca ao perceber que naquele momento o seu reinado perdera o sentido e a vida:

Sd14. 1:51:31, *Na cara não chefe, na cara não pra não estragar o velório, porra na cara não!*

Os primeiros 10 minutos, iniciais que servem de suporte para que o leitor situe algumas amarras que se justificarão ao longo da narrativa do filme com 1:54:00 de Frame — onde são revestidas pela *contraconsciência* que se diverge a partir do processo da reprodução do capital, criando assim uma forma de consciência que se desligue e, ao mesmo tempo, se estabeleça no controle desse processo em/na sociedade. Tomar decisões conscientes como as personagens aqui abordam nessas perspectivas, faz com que o controle consciente dos seus processos sociais supere formas que são alienadas na/em sociedade, pois apreender a atividade do homem é por si mesmo, compreender a sua prática.

Assim, os fatores que se estabelecem na consciência são essenciais e podem se desvincular pelas representações que dependem de certa forma, das associações linguísticas que podem também ser rememoradas dessas associações com a linguagem — constituindo assim as representações das palavras, ou seja, é uma maneira de a consciência depender das representações do signo a partir das representações do objeto para que se torne consciente. Para Marx e Engels (2007, p. 539) A vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que induzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática. Podemos observar nessa perspectiva que as representações sociais a partir da prática e da linguagem permitem a rememoração da consciência. Dela, as representações do objeto (não se torna consciente), mas quando se trata da representação da palavra como suporte, possibilitará uma (diferente forma de consciência) por ser intermediada pelos signos linguísticos. Notamos também que essa forma de representação pode e deve ser entendida a partir da (memória), independente da consciência e também das suas condições (percepção) da consciência — incorporadas na percepção da consciência — dela, pela “tomada da consciência” partir de uma representação posterior à memória e suas condições com a prática. Se reportarmos a questão da polícia e as sequencias acima, observaremos que o Aparelho repressivo do Estado está assegurado por sua organização centralizada, unificada sob a direção dos representantes das classes no poder (ALTHUSSER, 1985, p. 74), onde ao representar a reprodução das relações de produção, nesse caso a do policial — o Aparelho repressivo do Estado garantirá pela força física ou não nessas relações.

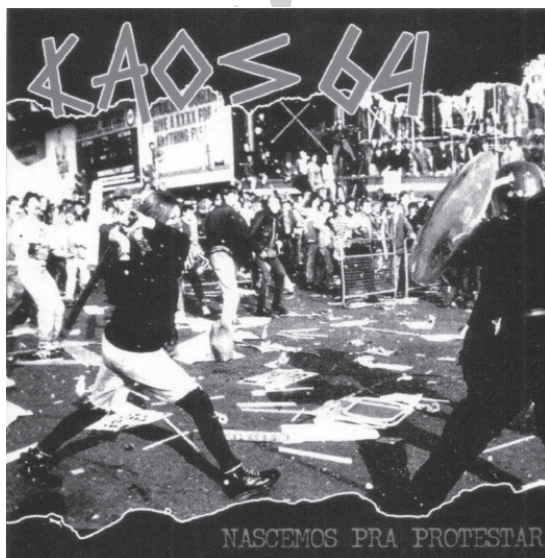
A polícia judiciária, para Faustin Hélie — é o olho da justiça. É preciso uma atenção maior e especializada para que seus objetivos sejam cumpridos e que suas decisões sejam designadas a partir da *natureza dos fatos* investidos pela própria polícia. Onde segundo as perspectivas de Mészáros (2009, p. 51):

A projeção do modelo individualista/antropológico sobre o complexo social como um todo “transcende” conceitualmente os antagonismos inerentes à ordem estabelecida e os substitui pelo mero postulado de um “*ser moral*”, o qual, por definição (e apenas por uma definição insustentável), “tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte”, e assim decide legitimamente “o que é justo ou injusto”.

A autoridade privada instituída pela polícia dentro do Aparelho repressivo do Estado se constitui de maneira servil a sua posição de classe, por outro lado a polícia trabalha com um imaginário institucionalizado — dela por práticas ideológicas que se manifestam na própria ideologia dominante do Aparelho repressivo do Estado, a saber: [...] “a nossa farda não é azul é preta!” Observamos assim o reconhecimento da consciência da classe pela classe da polícia — onde a polícia convencional tem a “farda azul” e que não tem os princípios da consciência social de quem faz parte do BOPE (farda preta).

Numa das Teses de Althusser (1985, p. 85), ela justifica que A ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência. Logo, ao se reconhecer diferente, mesmo sendo policial militar, essas condições reais serão representadas como uma ilusão do mundo policial, pois é a partir da natureza social que deve se sustentar a deformação imaginária da ideologia — afirma Althusser.

O fato é que, pouco importa se a repressão é exercida ou não pela polícia como Aparelho repressivo do Estado — a questão é, como já foi exposto acima, o propósito é manter a ordem: mesmo que a força física (como limite repressivo) seja efetivada como mostra a figura abaixo:



Capa do Disco da banda Punk de São Paulo, Kaos 64, 1980. Foto da Repressão Militar da década de 1960.

Antes de tentar a questão repressiva imposta pela polícia como “polícia repressiva” a partir da imagem — é preciso entender a historicização social que dela compete uma consciência de classe: a do nascimento do Rock.

É importante ressaltar nessa perspectiva uma pequena a abordagem proferida por Jean-Luc Godard, no filme “A Chinesa”: *Eu pensava ter dado um grande salto para frente e percebo que na verdade apenas ensaiei os tímidos primeiros passos de uma longa marcha*. Essas palavras demonstraram essencialmente a longeva filosofia que estava por vir tanto na tendência social como cultural do nascimento de uma virtude que, de início chocou a geração não resignada de seus pensamentos que a sociedade acreditava ser “atrofiado”.

A partir do fim da segunda Guerra Mundial, nos idos de 1945, teve início o Movimento de protesto contra a Discriminação Racial nos Estados Unidos da América, liderado por Martin Luther King em 1955. Além disso, bombardeios norte-americanos sobre o Vietnã do Norte em 1964 foram deflagrados. Tais momentos na história também afetaram o Brasil com a posse do general Ernesto Geisel na Presidência da República em 1977, até o massacre dos estudantes chineses na Praça da Paz Celestial (no centro de Pequim, capital da China) — todos esses fatos permearam reformas políticas e econômicas que, aos poucos afetam a política interna em cada país.

Para Marx e Engels (2007, p. 44) [...] A “imaginação”, a “representação” desses homens determinados sobre a sua práxis do real é transformada na única força determinante e ativa que domina e determina a prática desses homens.

Para tanto, as bases de sustentação da rebeldia começa a aparecer entre essa evolução caótica da política sócio-cultural em cada um desses países. Pois, desse real transformador proferido por Marx e Engels irá ser transformado como advento das dimensões culturais — o Renascimento por sua vez, deixou uma dessas parcelas de contribuição à população da Europa nos séculos XIV e XV, estendendo como agia a burguesia da época.

Os séculos XVI e XVII dividiram o poder no Teocentrismo e Antropocentrismo abrindo o fator racional e cientificista na industrialização da cultura a partir dos séculos XVIII e XIX, generalizando e, ao mesmo tempo, diferenciando as camadas sócio-econômicas oferecidas pela indústria cultural, constituindo na verdade, a chamada “sociedade de consumo”. Mas, o grande desenvolvimento americano desde as *teneagers colônias inglesas*, durante e após a segunda Guerra Mundial, criou um considerável aumento da população jovem daquele país.

Nesse sentido, houve uma apreensão digamos que ideológica nesses jovens, onde para cada um deles: situar fora daqueles eventos e situassem em outros foi uma espécie de materialização dos “gritos” diante a situação que se formara.

Dentro dessa visão surge uma *cultura própria da juventude, sendo esta o reflexo de suas tendências comportamentais de revolta*, deixando a centelha que chamariam conseqüentemente *Rock and Roll* (ou seja, as pedras que rolam). Com o advento do Rock, em meados de 1950, alguns estilos compostos de elementos de origem diversa: música negra e música branca foram encarnadas na racista sociedade norte-americana a *race music* (música de negro). Onde a incorporada por diversos grupos: começava ali os primeiros manifestos no cenário da sociedade no grito de: a juventude.

O Rock, segundo estudiosos no assunto, funcionou como uma invenção psicológica na relação dominadora (branco) e do dominado (negro) que prevalecia na sociedade norte-americana. Segundo Bakhtin (2001, p. 87) [...] a *autoconsciência* acaba sempre nos levando à *consciência de classe*, de quem ela é reflexa e especificação em todos os seus momentos essenciais, basilares. Implica dizer a partir da perspectiva que há uma espécie de construção ideológica pela moral e os princípios que levam ao indivíduo se reconhecer no seu processo de mudança na/para/em sociedade.

Nos idos dos anos 50, o cenário da música (negra), ou seja, o *Rock* começa a invadir as rádios fazendo com que as gravadoras rapidamente e ascendente no mercado comercial desse oportunidade aos primeiros ícones desse estilo musical: *Bill Halley, Elvis Presley, Chuck Berry, Little Richard, Fats Domino, Carl Perkins, Jerry Lee Lewis* e a brilhante figura lendária de *Buddy Holly* entre outros. Daí em diante, tudo passa a ser um motivo para se “questionar”, principalmente os padrões políticos, sociais e culturais que eram reprimidos à minoria social. Entretanto, nessa época algumas figuras do mercado cinematográfico, oferecendo assim uma espécie de mito — um modelo visual ideológico para a *massa rebelde* dessa época pudesse “imitar”; nasce à figura do famoso *James Dean*, heteronimizado não só entre os norte-americanos, como também os jovens do mundo inteiro. Surgindo logo em seguida outros que ficaram famosos pelo mesmo engajamento ideológico: *Bob Dylan, John Lennon* e *Jim Morrison* nos anos 60.

No Brasil, o processo da massificação é visto em meio a uma ideologia influenciada pela cultura estrangeira, sendo esta a mesma investida pela indústria cultural norte-americana. Observa-se então, o *Tio Sam*, detentor do poder sócio-econômico-cultural-político no mundo, onde tudo terá uma base nele e para ele. Diversas figuras do cenário nacional tornam-se visíveis tanto na música como nos quadrinhos é o caso de Carmem Miranda e Zé Carioca, esse ultimo, personagem criado por Walt Disney; corrompendo cada vez mais o cenário econômico nacional. Todavia, pode-se observar também que, no aspecto literário a poesia de vanguarda ou chamada poesia concreta; na música a Bossa Nova para “salvaguardar” alguns preceitos morais. Essas perspectivas

culturais aqui no Brasil foram quebradas com a entrada do Rock, diferente do que já se tinha visto nos Estados Unidos. Teve a primeira gravação no país interpretada por *Nora Ney* (Rock around the Clock) em 1955.

Nos anos 60, Celly Campello, grava (Estúpido Cupido) que em seguida, o rock nacional vai tomando forma; e agora, pela influência do final da década de 60 com o *Festival de Woodstock*, o ponto mais importante dessas manifestações políticas e culturais foi também o *Movimento Hippie*; que refletiu aqui no Brasil com a posse do *General Emilio Garrastazu Médici* na Presidência da República. Na mesma época a morte de *Jimi Hendrix* e *Jamie Joplin* — dará início ao prenúncio do que se reconhecera mais tarde como o “Movimento Punk” — dele estreado no início da década de 70 com o filme *Laranja Mecânica*. Depois daí, grandes nomes apareceriam no cenário internacional a partir da dissidência ideológica-social-punk: *Sex Pistols*, *The Doors*, *Ramones*, *Led Zeppelin*, *The Birds*, *Creedence*, *James Taylor*, *Yes*, *Rolling Stones*, *Pink Floyd*, *Beatles*, *The Animals*, *The Yardbirds*, *The Mamas and The Papas*, *Frank Zappa* e outros.

No Brasil, o Rock esteve na vanguarda e, só nos idos da década de 80 que as vertentes passam a ter nomenclaturas diferentes em formas e estilos com *Raul Seixas*, *Inocentes*, *Camisa de Vênus*, *Garotos Podres*, *Histeria*, *Ratos de Porão*, *Vírus 27*, *Aborto Elétrico (atual Legião Urbana)*, *Plebe Rude*, *Ira!*, *Capital Inicial*, *Barão Vermelho*, *RPM*, *Ultraje a Rigor*, *Capital Inicial*, *Titãs*, *Paralamas do Sucesso*, *Biquíni Cavado* e *Mamonas Assassinas* — que deixou um legado de irreverência inigualável e precocemente imbatível até hoje...

Dessa maneira, para que possamos entender a imagem acima que agora — torna-se mais palpável pelos acontecimentos na/para a histórica social e cultural — precisamos retomar os idos do final da década de 1970, precisamente, 1975, quando influenciados ideologicamente pela música “punk” das bandas: *Sex Pistols*, na Inglaterra e *Ramones*, Americana — as primeiras bandas surgiram também aqui no Brasil, entre elas a banda *Cólera* e *Kaos 64*. Tinham como propósitos “questionar sempre”, ou seja, como vemos no título do disco: *Nascemos para protestar*. Esse protesto foi um dos grandes *chamaris* para grupos que eram criados — todos com os mesmos objetivos ou por assim dizer: *formas ideológicas*.

Para tanto, “o Sistema”, ou o Estado como Aparelho Ideológico, esteve presente “na mira” desses jovens que faziam da arte musical uma forma de “gritar” por mudanças que eram enfrentadas até o final dos anos 1980. Logo, a foto da capa, na época, foi censurada como muitas outras — porém, como proibir uma geração que da efervescência punk — surgiu letras que, além de proibidas, impulsionava mais adeptos na época.

O Aparelho repressivo do Estado revestido pela polícia sempre era designado para coibir de maneira em que o uso da força deveria ser usado para manter a ordem como é demonstrado na capa do disco da banda do grande ABC paulista, Kaos 64. Se fizéssemos uma abordagem mais minuciosa, poderíamos observar que além da imagem: o nome da banda, bem como o título da divulgação do disco, tem também fatores contundentes que colocam a “materialização da ideologia” como ponto base de diferentes momentos ideológicos que podem ser revistos e constituídos para uma análise a partir da existência material que possui a ideologia. A sua prática perpassa não só as décadas de 1960, 1970 e 1980 que se prevaleceram com esse movimento não só aqui no Brasil, mas também na Inglaterra, Estados Unidos e parte da Europa — na França e também na Alemanha — palcos de outra vertente musical: o punk oi! — nascimento da intolerância racial, ou seja, a criação dos *Skins Heads*, que embora suas indumentárias sejam idênticas dos punks nas décadas expostas acima — são adeptos da visão separatista. Um idealismo hitlerista que exclui as minorias e tenta prevalecer uma concepção ideológica burguesa como foi veemente combatida em a Ideologia Alemã por Marx e Engels na introdução a Feuerbach e história (2007).

Daí a importância de se conhecer esses domínios ideológicos, bem como as representações que o imaginário repressivo e as dissidências construíram e constroem na atualidade, pois ainda vemos nascer “ideais e idealismos” que não conseguem justificar de maneira condizente tais fatores e que deles possam ser aceitos socialmente. Desses podemos rememorar nos idos da década de 1930-1945 que no Brasil, na Itália e na Alemanha — veremos instituídos por esses países sob formas ideológicas impostas por “ditadores” que acreditavam em suas práticas institucionalizadas e que poderiam ser representadas por Getúlio Vargas no Brasil, (Integralismo, de extrema-direita, criado por Plínio Salgado) foi criado para controlar todas as atividades internas na nação; na Itália por Mussolini (Fascismo, regime totalitário de direita) e na Alemanha por Hitler (Nazismo, regime totalitário e racista), esse último que teve como simpatizantes, os *Skins Heads* comentado acima como um dos piores grupos de intolerância, na época e hoje, na atualidade.

Esse sujeito que faz parte tanto do Aparelho repressivo do Estado (a Polícia repressiva) como das dissidências sociais (grupos diversos) ao logo da história da consciência social do homem faz parte de um ritual que sempre irá perpetuar nas consciências de classe, pois para Mészáros (2007, p. 54) [...] uma *necessidade sócio-histórica* determinada — em conjunção com uma temporalidade a ela apropriada — é transmutada em uma *necessidade natural e condição absoluta* da vida social enquanto tal.

REFERÊNCIAS

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. **Dicionário escolar da língua portuguesa**. 2. ed. Companhia Editorial Nacional, 2008.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de estado**: nota sobre aparelhos ideológicos de Estado (AIE). 3. ed. Tradução Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. (Biblioteca de ciências sociais; v. n. 25)

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 8. ed. Tradução Michel Lahud e Yara Frateshi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1997a.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. 2. ed. Tradução Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997b.

BAKHTIN, Mikhail. **O freudismo**: um esboço crítico. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Perspectiva, 2001.

CHARAUDEAU, Patrick e MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. Coordenação da Tradução Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2004.

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do discurso**: reflexões introdutórias. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2005. (Coleção Sala de Aula)

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Tradução Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Tópicos)

MARX, Karl. e ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Tradução Rubens Enderle *et al.* São Paulo: Boitempo, 2007.

MAZIÈRE, Francine. **A análise do discurso**: história e práticas. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2007. (Na ponta da língua; 14)

MÉSZÁROS, István. **Estrutura social e formas de consciência**: a determinação social do método. Tradução Luciana Pudenzi *et al.* São Paulo: Boitempo, 2009. (Mundo do trabalho; v. 2)

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. 3. ed. Tradução Eni Pulcinelli Orlandi. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 1997. (Coleção Repertórios).

STAN, Robert. **Bakhtin**: da teoria literária à cultura de massa. Tradução He-loísa Jahn. São Paulo: Ática, 1992. (Série Temas, V. 20, literatura e sociedade)

TROPA DE ELITE. Marcos Prado e José Padilha. Universal Studio. Brasil, 2007. Rio de Janeiro: DVD (1:54 min) colorido.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

A FRONTEIRA ENTRE DOIS MUNDOS: uma história dos índios Arara de Rondônia dos tempos imemoriais ao contato na década de 1940

Lourival Inácio Filho

1. Índios Arara de Rondônia

Os índios Arara vivem atualmente no estado de *Rondônia*²⁹, no Brasil, este estado foi criado em 1981³⁰, local considerado estratégico pelos militares que chegaram ao poder em 1964³¹, por fazer fronteira com a Bolívia e por ser usado na tentativa de resolver problemas fundiários de outras regiões do país a partir da década de 1970. As fronteiras espaciais deste estado já estavam demarcadas desde a criação do *Território Federal do Guaporé* (primeiro nome de Rondônia) na década de 1940³², com terras que pertenciam ao estado do *Mato Grosso* e ao estado do *Amazonas*. Nesta construção histórica fronteiriça, vários povos indígenas ficaram oficialmente

29 Nome dado em 1956, em homenagem ao Marechal Cândido Mariano Rondon, mitificado já aquela época como o "*pacificador*" e "*pai dos índios*". O que merece uma atenção especial de nossa parte. "Nos relatos do povo Arara, a imagem de Marechal Rondon pouco tem a ver com o clássico perfil de herói encontrado na literatura. Segundo ele, Rondon amansava os indígenas para que estes o servissem: "Marechal Rondon diz que queria salvar os índios, mas ele também fazia os índios trabalhar pra ele, minha mãe contava" (RONDÔNIA, SEDUC, 2004 Apud, Isidoro, Edineia Aparecida. "*Situação sociolinguística do povo Arara: uma história de luta e resistência*". Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Goiás. 2006. pp.18) Sobre Rondon e a Linha telegráfica construída em Rondônia há interessante livro revisionista do pesquisador Todd A. Diacon, onde o mesmo fala que "quem se propõe a estudar as políticas indigenistas de Cândido Mariano da Silva Rondon imediatamente se depara com uma divisão — um abismo, melhor dizendo — entre uma vasta literatura hagiográfica e uma obra revisionista em rápida expansão. Oposto binário como humano/explorador e esclarecido/bárbaro confrontando-se como peças de xadrez [...] Uma reavalia nesses moldes identifica a suprema e meais danosa contradição no pensamento indigenista de Rondon: sua crença de que ele era capaz de "proteger" os índios e ao mesmo tempo promover o desenvolvimento nas terras que eles ocupavam no noroeste do Brasil". TODD, 2006. p. 121-122.

30 Em 22 de dezembro pela Lei Complementar número 41, mas sua instalação só se deu em 4 de janeiro de 1982. Através de um golpe de Estado

32 A criação do Território Federal do Guaporé estava diretamente ligada a Segunda Guerra Mundial e a necessidade dos Aliados de reativar a extração da borracha na América do Sul uma vez que suas reservas da Malásia haviam sido atacadas pelos Japoneses.

inseridos nas terras *rondonienses*, que fazem parte da Amazônia Legal³³.

Rondônia possui atualmente 36 etnias indígenas que habitam em 19 Terras Indígenas, ocupando 20,15% da área total do estado³⁴. Os Arara vivem atualmente na municipalidade de *Ji-Paraná*³⁵, próximo a fronteira com o estado do Mato Grosso. Estão divididos ali em duas aldeias: *Iterap* e *Paygap*, na parte sul da Terra Indígena conhecida como *Igarapé Lourdes* onde também vivem os *Ikolen*, também conhecidos como *Gavião*³⁶.

2. Fronteira: um tema polissêmico

A história das chamadas *frentes de expansão*, *frentes pioneiras*, *frentes de penetração* ou no jargão histórico dos mais populares a chamada *colonização recente* faz parte de uma contemporaneidade que ainda está em movimento na Amazônia brasileira. O problema epistemológico, social e, por que não diz *ético* está justamente nas produções historiográficas darem poucas linhas e pouca importância a figura do nativo, que estavam aqui antes do avanço das *fronteiras*.

Perceber o papel daquele personagem mais histórico – uma vez que sua historicidade e territorialidade remontam ao Brasil antes da chegada dos europeus –, os “atores” mais antigos e por isso mesmo a personagem mais original desde contínuo histórico. Razões que nos leva a buscar a história dos povos indígenas de Rondônia – no nosso caso específico dos índios *Arara de Rondônia* – é ao mesmo tempo uma questão teórico-metodológica no campo historiográfico – fazermos uma história vista por “baixo” da ótica dos “vencidos” que nos dá um ângulo mais rico e interessante do que aquela mera hagiografia dos desbravadores pioneiros que chegaram depois, como também é uma questão Ética de Direitos Humanos, Neste sentido não podemos deixar de ser consoantes com as palavras de Aílton

33 A Amazônia Legal compreende os estados do Amazonas, Acre, Amapá, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins, Mato Grosso e parte oeste do Maranhão.

34 Segundo dados do ano de 2002, da Secretaria de Estado do Desenvolvimento Ambiental (SEDAM).

35 Rondônia possui 1.453 756 habitantes, com 107.679, Ji-Paraná é a segunda maior cidade do estado, perdendo apenas para a capital, Porto Velho com seus 382.829 habitantes (IBGE, 2007).

36 O povo Gavião está fora de sua área dita “tradicional” (local onde as frentes de expansão os encontrou no século XX) que eram as margens do rio Branco, ao norte da terra dos *Zoró*. Por volta da década de 1940, pressionados pelos *fazendeiros*, vieram para a Serra da Providência. Apesar de serem maioria no Igarapé Lourdes, e mesmo tendo relações amistosas – com casamentos inclusive com os *Arara* — são considerados “*invasores*” pelos *Araras* (trabalhamos esta questão no item 1.2 deste capítulo). Falam uma língua diferente dos *Arara* da família Tupi-Mondé (Panewa Especial, 2002, p. 27 — O Panewa é um periódico do Conselho Indigenista Missionário, ligado a Igreja Católica que trabalha com a questão indígena).

Krenak, ativista da causa indígena brasileira, quando fala de tolerância.

Primeiramente, é preciso registrar a dificuldade que é alguém sentar nalgum lugar neste continente americano para falar sobre relações humanas, sem sentir um desconforto muito grande de estar vivendo num território ainda em processo de usurpação e de assalto. Também é preciso reconhecer que os sobreviventes das populações originárias daqui vão estar sempre na situação difícil de testemunhas de um processo de invasão, de ocupação de seus territórios (2001, p.71-72).

Antes de buscarmos entender a mobilidade e impactos das *fronteiras* sobre os índios Arara de Rondônia é importante buscarmos alguns entendimentos a cerca da construção histórica da *fronteira* ³⁷.

A *fronteira* é um tema complexo para as ciências sociais, polissêmico por natureza controverso por vezes, exige um esforço interdisciplinar de diferentes campos do saber que buscam dar conta de sua multiplicidade geográfica, política, econômica, social e cultural. Sem perder de vista três aspectos — extremamente essenciais — A construção ideológica, a representação intelectual e a situação de conflitos sociais.

A Construção ideológica está ligada muitas vezes a um discurso dominante e dominador. Muitos Governos de posições político-ideológicas divergentes e épocas diferentes tentaram, no Brasil, estabelecer a ampliação do domínio do Estado-Nação, através da organização político-administrativa, sobre as regiões de fronteira — por vezes capitaneada por grandes planos ³⁸. Em consonância com a tradição histórica dos *bandeirantes* da época colonial — com suas fronteiras em movimento — o *mito do desbravador* renasce ou se perpetua no discurso desenvolvimentista centrado geralmente em fatores econômicos, camuflados por outro discurso dominante, o *civilizatório*. Este etnocentrismo é centrado na ideia de modernidade sobre a selva — local a ser estruturado — para tal intento se utilizam da máquina estatal, apoiada muitas vezes pela força do *capital* (nacional ou internacional) para desbravar os rincões do Brasil³⁹.

37 Para entendimento dos múltiplos significados históricos da *fronteira* ver SANTOS;SANTOS, 2008.

38 No caso específico da região Amazônica podemos citar entre os principais planos: "Plano de Valorização da Amazônia", "Plano de Integração Nacional", "Brasil em Ação", "Avança Brasil" e o "Plano Amazônia Sustentável — PAS". Para aprofundamento desta questão ver: LOCATELLI, 2009. p.107.

39 No século XX, esta "marcha para o oeste" vai ser retomada pelo Governo de Getúlio Vargas, continuando com o processo de expansão e dominação territorial dos governos da Ditadura Militar nas décadas de 1960 e 1980, na região Amazônica. Num período de forte e sistemático processo de contato, integração, morticínio e etnocídio.

É justamente esta construção ideológica da *fronteira* que capitaneia o discurso que vai transformar o antigo *Território Federal de Rondônia* a Estado no início da década de 1980. Muitas falas oficiais trabalharam neste sentido. No dia 13 de setembro de 1981 (aniversário da fundação do antigo Território), o então governador nomeado pela ditadura, o militar Jorge Teixeira, apoiou — como faria em várias outras oportunidades — a construção ideológica do discurso dominante sobre a *fronteira*.

Vejamos um trecho daquele discurso:

A medida que o nome de Rondônia começou a surgir no noticiário nacional, particularmente por sua próxima ascensão à categoria de Estado, brasileiros de todos os quadrantes sentiram-se despertados para uma realidade até então ignorada: **a longínqua, misteriosa e semi-desconhecida Amazônia era palco de um fenômeno quase sem similar em nossa história.** Sua porta de entrada, justamente o atual Território, apresentava o mais alto índice de crescimento demográfico do país, muito superior ao da natalidade, da expansão do PIB ou quaisquer outros com os que se possa compará-lo.

O governo Federal, entretanto, já percebera em tempo a necessidade de voltar suas atenções para aquela que despontava como a mais nova, mais dinâmica e — com certeza — **mais promissora fronteira agrícola do país.** Ao ser designado para governar Rondônia, já recebi do Exmo. Sr. Presidente da República e de nosso Ministro do Interior a expressa missão de viabilizar a transformação do Território em Estado, como forma de realmente fazer valer o potencial regional em sua autodeterminação social, política e econômica (grifo meu)⁴⁰.

Há, junto à fala de Teixeira, uma construção mitológica de um imaginário muito forte sobre a fronteira em Rondônia aquela época, a ideia promissora de um território, um local, uma terra que recebe que acolhe e que é “*a mais promissora fronteira agrícola do país*” com “*potencial regional*”. Brasileiros de várias partes se dirigiam para Rondônia em busca de terras e prosperidade econômica, capitaneados pela propaganda oficial que lhes assegurava as duas coisas. Que se mostraria enganosa, principalmente para os pequenos agricultores utilizados na “abertura” de terras na floresta que muitas vezes seriam griladas e também utilizadas em especulações imobiliárias.

As representações intelectuais apontam para aspectos críticos sobre a *fronteira*, tida tanto como um local de conflitos e tensões sociais ou como um local

de mobilidade e múltiplos interesses envolvidos. As pesquisadoras *Halline Mariana Santos Silva* e *Suely dos Santos Silva* expõem nestes termos a questão:

A fronteira é dinâmica, pode estar ocupada e, pouco tempo depois, não mais o está. A ideia de fronteira é uma construção histórica, e como tal, está relacionada a situações determinadas, por exemplo, ela tem atualmente servido como ampliação da agricultura de exportação [...]

No caso brasileiro a expansão da fronteira teve muito mais um sentido econômico, do que de expansão humana, como tem pregado o discurso político ideológico. Portanto, ao invés de incluir acabou por excluir os que não estavam ligados ao capital, uma vez que seu principal objetivo foi ampliar o mercado e incorporar novos espaços de produção capitalista⁴¹.

As representações intelectuais que se desenvolveram no Brasil, nas últimas décadas⁴², colocam a fronteira como espaço de conflitos e litígios, um lugar onde as relações de poder ficam mais explicitadas. Para *José de Souza Martins* (2009) há dois *modos de ver* a fronteira – que possuem forte ideologia – a do pioneiro empreendedor, ligado as chamadas *frentes pioneiras* e a do antropólogo preocupado com o impacto da expansão sobre as populações tradicionais, ligado as chamadas *frentes de expansão*. Falar do avanço das *frentes de expansão* sobre os nativos da Amazônia, em especial, dos índios Arara de Rondônia é entender um complexo contexto de *situação de fronteira* que o processo de globalização tenta diluir. Qualquer discussão acadêmica ou ação governamental deve levar em consideração as pessoas historicamente constituídas e constituintes da região de fronteira. Pois são elas que sofrem com as mudanças que o capitalismo impõe à constituição da mesma⁴³.

Discursos antagonicos ou no mínimo crítico aos oficiais como o de Jorge Teixeira, que foi o primeiro governador do estado de Rondônia, existiram a época dos fatos — apesar da pouca circulação — o Grupo de Trabalho Missionário Evangélico era um desses, com plataforma de ação centrada na defesa dos índios e pequenos agricultores, o GTME já criticava

41 SANTOS; SANTOS, 2008, p 7 – 8.

42 “Otávio Guilherme Velho (1979) foi pioneiro na discussão acadêmica a respeito da fronteira na formação histórico-espacial do Brasil. O autor adota a formulação de Cassiano Ricardo segundo a qual as bandeiras – atuando como fronteira em movimento – deram início à conformação da nação e à gestão do autoritarismo brasileiro. Percebe-se, com acuidade, a analogia que Cassiano Ricardo estabelece entre bandeira e Estado Novo, no processo de ocupação territorial, sugerindo estar em jogo na fronteira uma carga simbólica muito densa na construção do drama do encontro da nação com seu destino”. (Borges, Barsanufu Gomes. *A fronteira na formação do espaço brasileiro (1930-1980)*. In *Escritas da história: intelectuais e poder*, Élio Cantalício Serpa et al. (Orgs.). Goiânia: UCG, 2004 2004, p.229, Aput SANTOS, 2008, p 2).

43 Cf. SANTOS, SANTOS, 2008, p 9.

o ufanismo oficia que contagiava os que aqui chegavam: “Observamos que Rondônia vive uma grande euforia de novo estado. Tudo é novo, é grande, e deve se moderno! É um ufanismo que parece ser muito artificial e muito em breve o povo acordará do sonho e voltará à realidade”.⁴⁴

De fato no campo simbólico com seu espaço ainda não plenamente estruturado a Amazônia — em especial Rondônia — foi palco por muitas vezes do “mito do eldorado”. Local de riquezas naturais ou potenciais, produtor de matéria-prima e alimentos para um mundo que cada vez mais ia ficando menor: drogas do sertão, mineração, borracha, agropecuária, madeira, produtos e atividades (“fronteiras em expansão” que atraíam e atraem a “modernização” e a “civilização” para a selva: fortificação, telégrafo e ferrovia no passado urbanismo, indústria e hidrelétricas no presente numa perspectiva de tempo histórico onde as estruturas sociais de exploração e expropriação da mão-de-obra e das terras indígenas continuam semelhantes em contextos diferenciados no tempo e no espaço.

A cerca desta temática expansionista mercantil, vista pela lente da “modernidade” — em brilhante estudo sobre a Ferrovia Madeira-Mamoré — Hardman nos dá uma boa dimensão da questão.

Desde pelo menos a *Viagem filosófica* do naturalista e escritor Alexandre Rodrigues Ferreira, no final do século XVIII, a Amazônia vinha sendo construída como um *mundo inacabado*, aquém da temporalidade histórica e da razão iluminista, imerso na força bruta dos elementos e nos sonhos indecifráveis de *raças esquisitas*. Estilos variam, mas essa clivagem persiste, atravessando toda a literatura de viajantes do século passado. Bem próximo da região que servirá de cenário ao drama ferroviário, na margem direita do rio Guaporé, ergueu-se, a partir de 1776, o forte do Príncipe da Beira. Num ponto terminal da fronteira oeste, cravava-se, assim, um símbolo do poder político-militar de um Estado moderno. Cerca de um século mais tarde, aquele forte já em ruínas testemunhava às gerações dos construtores da estrada de ferro que outros homens e poderes, bem antes, tinham desafiado a natureza, haviam desejado assinalar os domínios da política, da administração estatal e dos apetrechos marciais, por percíveis que fossem, até as distâncias máximas permitidas pelas técnicas de exploração dos territórios, aí incluídas as artimanhas da cartografia; haviam tentado, em fim, reconhecer, alargar e definir os limites da sociedade produzida sob os aspectos da civilização e das formas centralizadas de governo.

(grifo meu) (2005, p.120-121).

De fato a Amazônia como um todo sempre despertou fascínio sobre escritores, aventureiros e pesquisadores. As visões que se formaram sobre a região vão da clássica idílica a de inferno verde passando pelo já mencionada local da modernidade. Talvez o que espante tanto em tal “modernidade” no caso específico de Rondônia seja o fato de a mesma ter ocorrido e continuar a ocorrer entre a selva e com suas “*raças esquisitas*”.

Esta selva que precisava ser desbravada trouxe muita gente de vários lugares do Brasil para Rondônia, pessoas que a partir da década de 1960 chegariam cada vez em maior número se constituindo nos pioneiros da “conquista” tardia do oeste brasileiro. Quem era estes pioneiros que vinham em busca das terras de Rondônia sem levar em conta que o vazio não era assim tão vazio, vista que várias etnias indígenas aqui já estavam? Em qual campo simbólico se formou suas bases ideológicas?

3. Quem são os *pioneiros* nas Frentes de Expansão?

Em verdade, todas as esperanças deste rincão que já se depende do passado e tem os olhos voltados para o futuro, estão depositadas no mesmo setor que lhe permitiu dar saldo qualitativo que hoje empreende. Foi a agricultura, e – mais do que ela – o **pequeno produtor rural, migrante de outras terras, o elemento fundamental** para que se desse nossa efetiva emancipação.

Aliás, esses **heróis anônimos**, tolhidos em outros Estados em sua justa reivindicação por terra e trabalho, sempre forma os **construtores da verdadeira riqueza do Brasil**. O progresso, e a ambição, é que fazem com que eles sejam depois esquecidos, quase sempre abandonados, e provocam sua migração.

Rondônia está sendo construída por eles. Estamos passando a Estado porque nossa realidade agrícola superou todas as expectativas, e nos permite caminhar por nossas próprias pernas. Este é um fato que não deve ser esquecido, e por isso mesmo estamos lembrando-o hoje, numa data que certamente será olvidada no futuro (Luiz Carlos C. Menezes, *Secretário de Agricultura de Rondônia*, 1981)⁴⁵.(grifo meu).

O discurso político, publicado em jornal, as vésperas de Rondônia tornar-se estado da federação, faz parte de uma visão que entrou para a his-

tória como *Frente Pioneira*, o palco específico aqui é Rondônia, os atores principais: “*o pequeno produtor rural*”, “*o migrante*”, “*heróis anônimos*” que foram e são — segundo o discurso oficial reproduzido — “*o elemento fundamental*”, “*os construtores da verdadeira riqueza do Brasil*”, homens e mulheres que estavam construindo Rondônia⁴⁶. Um discurso bonito para um estado que estava se formando na época da abertura política do início dos anos 1960 no Brasil com a Ditadura Militar chegando ao fim, gerava novas demandas e agendas políticas. O Jornal *O Parceleiro* de 24 de janeiro de 1981, apontava interesses políticos imediatistas como um dos objetivos por trás da criação de Rondônia em Estado.

Depois de 37 anos de existência, o que há por trás dessa repentina transformação? [o Território de Rondônia passar a Estado] — Há quem diga que o mais extenso Território esteja sendo vítima de manobras políticas emanadas de um grupo palaciano, buscando garantir a maioria do PDS na Câmara e no Senado (...). Até o governador paulista, Paulo Salim Maluf tem indispensável participação na histórica transformação. Na ânsia de fortalecer o número de simpatizantes (?) à sua candidatura para presidência da República (...).

De fato naquela eleição o governador Jorge Teixeira se empenhou pessoalmente na campanha do PDS, buscando eleger o máximo possível de candidatos de sua legenda. Para além das críticas a este oportunismo eleitoral voltemos às críticas as já explícitas nas representações intelectuais sobre a fronteira, cabe-nos aprofundarmos um pouco mais nas *frentes* que avançaram sobre a *fronteira Rondônia*.

Frente Pioneira ou *Frentes de expansão*? Há uma clara diferença entre estes dois termos muito utilizados por pesquisadores sociais referentes ao deslocamento da população “civilizada” com suas atividades econômicas reguladas pelo mercado sobre os povos nativos do interior do Brasil.⁴⁷ Ambas falam de um mesmo fenômeno: *A Fronteira*, porém, com enfoques diferentes.

O primeiro é um conceito importado por nossos geógrafos nos anos 1940, muito valorizado em vasta bibliografia rondoniense⁴⁸, onde se bus-

46 Aliás, não era essa a grandiosa contradição do Marechal Rondon: ao mesmo tempo em que dizia proteger os povos indígenas, queria vê-los transformados em camponeses úteis a nação dentro da ideia de progresso positivista?

47 Sobre esta temática e algumas ideias que abordaremos neste subtítulo Cf. MARTINS, 2009.

48 Principalmente alguns “livros” de pesquisa duvidosa feita com patrocínio de algumas empresas ou prefeituras que na angústia de criação ou manutenção de uma identidade forjada do que sobrou do *boom* migratório de décadas precedentes criam uma *memória dos pioneiros*, em cima de um silêncio escandaloso sobre as demais personagens históricas da região: caboclos, seringueiros, quilombolas e índios questão esta já

cam a voz dos grandes pioneiros empreendedores, numa história geralmente *factual, cronológica* e pautada em *grandes homens*, que geralmente são exemplos de persistência, coragem e espíritos audaciosos que enfrentaram a *zona pioneira*. Grandes agricultores, empreendedores, comerciantes que vão formar cidades, participar de instituições políticas e jurídicas.

Frente de expansão por sua vez é um conceito gerido primordialmente por antropólogos. Que fazem análises mais verticais da *fronteira* para além dos aspectos meramente econômicos e geográficos. Há uma mudança focal que vai ao encontro da preocupação do impacto da expansão sobre as populações indígenas e faz algo extremamente importante, não só caracteriza e hierarquiza a *fronteira*, como também a humaniza para além da mundialização da economia. Visão inclui nas suas preocupações os que chegam de forma mais ou menos desprovida: “populações pobres, rotineiras, não-indígenas ou mestiços, como os garimpeiros, os vaqueiros, os seringueiros, castanheiros, pequenos agricultores que praticam uma agricultura de roça antiquada e no limite do mercado”⁴⁹.

4. As fronteiras da civilização sobre Rondônia

O Brasil é um país de enorme extensão territorial e de profunda desigualdade de desenvolvimento regional. Em consequência destes contrastes temos povos indígenas vivendo em grandes metrópoles modernas e outros, com pouco contato com a *modernidade*⁵⁰. Mais que um mote introdutório para o seu clássico “*Os índios e a civilização...*” as observações de Darcy Ribeiro apontavam – décadas atrás – para o avanço dos não-índios sobre os índios, chamados por vários nomes: silvícolas, selvagens, primitivos, nativos, ameríndios ou quais sejam as formas faladas, escritas ou perpetradas no imaginário coletivo de forma mais ou menos etnocêntrica e/ou preconceituosa pelo outro que não os compreendiam. E, constata, “*Aquilo que para o Brasil litorâneo é a história mais remota, só registrada nos documentos da colonização, para o Brasil interior é crônica atual*”⁵¹. De fato massacres, epidemias e invasões ocorriam no interior do país com pouca repercussão da grande mídia nos grandes centros localizados próximos ou

comentada na nota 22.

49 MARTINS, 2009, p. 136. A propósito deste autor ele é muito feliz ao observar que “os antropólogos, quando falam de frente de expansão, fazem-no basicamente para poupar palavras na definição daquilo com que se defronta o índio” (id. lb.).

50 Cf. RIBEIRO, 1979, p. 7.

51 id. ib.

no litoral do Brasil.

Em contexto histórico atualizado Rondônia ainda se insere, em partes, nesta “crônica atual”. De fato a *fronteira* — ou *fronteiras* — continua móvel e dinâmica na região. Um dos dados mais concreto e palpável é o *crescimento demográfico* das últimas décadas. Uma simples observação no crescimento populacional de Rondônia entre a década de 1970 e o ano 2000 nos coloca, sem medo de equívocos, em consonância com as observações do ilustre antropólogo.

Tabela 1 - Crescimento Demográfico

Censos Demográficos	População Absoluta
1970	111.064
1980	503.070
1991	1.130.874
2000	1.379.787

Fonte: IBGE

O fator *desenvolvimentista* mais visível neste íterim foi a construção da *BR-364*⁵², construída na década de 1960, seria pavimentada em meados dos anos 1980. Que sem dúvidas acelerou, não só a migração, mais intensificou, acelerou e ampliou ainda mais a *fronteira* em Rondônia, pois se apresentava como um forte fator de atração naquela migração, dinamizando ainda mais o contato e os conflitos entre índios com *não-índios*.

Ciclos econômicos e grandes obras e inserções humanas na região remontam a um tempo histórico de séculos atrás que nos ajuda a entender a dinâmica da ampliação das fronteiras ditas *civilizatórias* sobre os povos da floresta que não é algo recente mesmo para Rondônia. A ocupação europeia — ou como dizem *ocupação humana* — da Amazônia⁵³ tem sua gênese entre outros aspectos no apresamento e/ou catequese indígena a partir de fins do século XVII, capitaneada pela procura por *drogas do sertão* e *mi-*

52 Em 1960, o Governo Federal deu início à construção da rodovia BR-029, hoje BR-364, objetivando viabilizar a exploração e a comercialização da cassiterita, o escoamento da produção e interligar Rondônia com os grandes centros, ampliando suas relações comerciais, antes vinculadas quase que exclusivamente a Manaus. Nesse período, a exploração de cassiterita nem tirou Rondônia do extrativismo, nem enriqueceu a região [...] as principais usinas de redução e refino localizavam-se em São Paulo, Minas Gerais e Manaus. (Relatório da Comissão Parlamentar de Inquérito – *Ocupação de Terras Públicas na Região Amazônica*, Brasília, 2002, p. 409).

53 Visão eurocêntrica que retoricamente desumaniza os povos originários da América.

neração que levaram a formação dos primeiros núcleos populacionais da região. Este primeiro avanço acontecido entre fins do século XVII e início do século XVIII, atingiu as áreas do Alto Madeira e do Vale do Guaporé. A *nação indígena* que mais resistiu aos europeus naquela região — que seriam as bases espaciais das fronteiras de Rondônia — foram os *Mura*⁵⁴.

Lideradas por jesuítas e bandeirantes estas penetrações se ampliaram com a descoberta de ouro — o que levou a construção do *Forte Príncipe da Beira* no século XVIII, trazendo consigo a presença militar lusitana. A conjugação destes fatores proporcionou o surgimento das primeiras povoações, como Pouso Alegre e Casa Redonda e, posteriormente, Santo Antônio.⁵⁵ As principais dificuldades encontradas pelos que chegavam era o transporte fluvial ou monções⁵⁶, a insalubridade, a escassez de alimentos — que os europeus eram acostumados a consumir, não o caboclo que comia caça, pesca e mandioca — e a *resistência indígena* a invasão de seus territórios.

A ocupação se estenderia por outros períodos numa fronteira móvel e dinâmica, passando pelo *Primeiro Ciclo da Borracha*, de meados do século XIX ao início do século XX⁵⁷. Atravessando o efêmero “*Segundo Ciclo da Borracha*” (durante a Segunda Guerra Mundial) ou passando pelos *diamantes* e *cassiterita* das décadas de 1950 a 1960, chegando ao *boom* migratório ocorrido na década de 1970 e anos 1980⁵⁸.

De fato Rondônia manteve o velho mito do *Eldorado* num processo histórico de longa duração. Com um ônus de massacres indígenas e devastação ambiental foi se criando um discurso desenvolvimentista para a região. É justamente neste percurso cronológico que se entende a importância da história em quanto campo de saber desta contextualização e desta pesquisa como um todo, antes de chegarmos na questão central desta pesquisa — os índios Arara — é somente através dela que sentimos uma estranha sensação de *déjà vu*⁵⁹ na atual obra de construção das *Hidrelétricas do Rio Madeira* (2010), prima histórica distante do Forte Príncipe da Beira do século XVIII, da Ferrovia Madeira-Mamoré na passagem do século XIX/XX

54 TEIXEIRA; FONSECA, 2001.

55 Cf. Relatório da Comissão Parlamentar... Op. cit., Brasília, 2002 e TEIXEIRA; FONSECA, 2001.

56 Principalmente o trecho encachoeirado do Rio Madeira que se estende de Porto Velho a Guajará-Mirim, constituindo-se como um dos fatores da construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré no final do século XIX e início do século XX para facilitar o transporte da borracha naquela região.

57 Quando a produção de borracha latino-americana sofreria grave crise, iniciada em 1910/1912, decorrente dos plantios da *Hevea Brasiliensis* (seringueira) na Malásia, fruto do extravio de mudas do Brasil para aquela região do planeta.

58 Com a intervenção estatal da Ditadura Militar.

59 Sensação ou sentimento de já ter visto ou percebido algo anteriormente.

e parente próxima da BR-364 iniciada na segunda metade do século XX e concluída em meados da década de 1980. Épocas anacrônicas com uma singular similitude histórica: o velho discurso da ordem, da civilização, do desenvolvimento e do progresso feitos na selva.

Mas, há outras histórias e outros personagens, pontos de vistas, vidas e vozes — muitas vezes silenciadas — dos que são considerados empecilhos ao progresso e arcaicos a modernidade: índios, caboclos e quilombolas. Aqui, pela especificidade do objeto analítico, optamos em “ouvir” e buscar a história dos primeiros: os índios Arara.

5. Os Arara antes do contato: a longa duração do tempo das malocas⁶⁰

Os povos originários como os Arara, nos dão uma possibilidade comparativa entre sociedades. Para estes povos nativos, a chegada impositiva do mundo dos brancos civilizados não é outra coisa senão a modificação e a aceleração do seu tempo histórico. Suas permanências e estruturas sociais vão se transformar a partir do contato com aquele outro mundo. O que nos leva a máxima de que a principal alteração a se observar a partir do contato é a diametralmente oposta concepção de tempo entre estes dois mundos.

Buscar uma história dos Arara antes do contato é sem dúvida buscar um tempo de longa duração que tem suas origens no imemorial das realidades cronológicas para além do tempo breve e acontecimental da curta duração dos fatos. Como bem frisou Braudel: “o tempo breve é a mais caprichosa, a mais enganadora das durações”⁶¹ daí porque os historiadores devem desconfiar dele. É deste tempo avesso a mudanças abruptas que se configura o chamado *Tempo das Malocas* entre os Arara.

A grande função da história junto a esse tempo de longa duração seria exatamente perceber a mudança — uma das preocupações centrais desta pesquisa — mas para entender o que mudou é preciso que voltemos ao tempo antes da mudança

Apesar de uma movimentação natural aos povos originários da América percebida neste período anterior ao contato com o mundo dos “brancos”, ficavam — os Arara — circunscritos a uma movimentação centrada na região do atual município de Ji-Paraná, numa área que ia da foz do rio

60 Nesta parte da pesquisa e referentes à história colhida na aldeia, nos apoiamos nas seguintes leituras: FREITAS, 2009, p. 8. GABAS JÚNIOR, 2009, p. 58-60; GABAS JÚNIOR, 2002, pp.58. ISIDORO, 2006, pp. 16-41; PANEWA ESPECIAL, Porto Velho, 2002, p. 17-19; PAULA, 2008, p. 26-30.

61 Braudel, 1990, p. 11.

Urupá, passando pelos rios Machado, Riachuelo, Molim e Prainha⁶².

Moravam em malocas feitas de palha de palmeira e tinham uma população maior que a dos índios Gavião, podendo ter sido de milhares em épocas mais remotas. Eram caçadores, pescadores, agricultores e coletores ficando os dois últimos a cargo das mulheres. Caçador e guerreiro se confundiam, para os Arara a dinâmica e os riscos das grandes caçadas se assemelhavam a guerra, onde não diferiam o grande guerreiro do grande caçador.

Domesticavam animais silvestres como jacu, cateto e jacamim entre outros e tinham sua economia baseada entre outras coisas no *escambo*. Apesar de uma forma de vida comunitária nas malocas — pois eram ligados por laços de parentescos — cada família tinha sua própria roça e trabalhavam em forma de mutirão. Os momentos mais festivos eram os ligados aos ciclos da plantação (derrubadas) e colheita — as maiores festas — assim como nos casamentos, grandes caçadas e pescas — esta última feita de duas maneiras: com arpão ou timbó⁶³ — eram motivos de festas também, onde havia comida e bebida (macaloba) em fartura. As caçadas e pescaria podiam durar dias, saiam cedo, podiam percorrer grandes distâncias, sem pressa ou hora de voltar, num tempo desacelerado típico dos povos da floresta.

A percepção de tempo era inteiramente contrária a dos civilizados que vão com o passar das décadas adentram em seus territórios. Era um tempo em que a mudança e o novo não eram percebidos como algo bom, positivo e importante em suas vidas.

Há Tradições festivas que se percebe ainda nos dias atuais, como nos rituais da *feira do jacaré*, quando capturam um jacaré e o deixam preso até o dia da festa, onde dançam com o animal, sacrificando-o ao final e servindo em forma de sopa entre os participantes.

Os casamentos eram acertados pelas famílias, onde o noivo ficava obrigado a trabalhar para o sogro e cuidar da moça até ela chegar com idade de casar. A infidelidade do noivo neste período poderia fracassar suas pretensões junto a família da moça, onde o casamento era cancelado.

O xamanismo Arara — apesar de pouco estudado — é um dos mais temidos e respeitados entre os índios da região. A figura máxima desta tradição cultural é o *pajé* — espécie de líder espiritual e conselheiro. Ser pajé exige atribuições físicas e morais. Não basta ser fisicamente perfeito, um pajé deve ter sensibilidade, senso de justiça, honradez e perspicácia,

62 PANEWA ESPECIAL, Op. Cit., 2002, pp. 17-19; Paula, Jânia Maria de. Op. cit., 2008. pp. 26-30;

63 Cipó colocado em área do rio para atordoar os peixes, ficando fácil sua captura.

qualidades que o leva a ter boa relação e respeito junto a seus pares.

Para ser pajé, a pessoa era colocada em várias situações de testes no mundo dos espíritos. Longe da aldeia e solitário teria que saber se comunicar com aquele mundo imaterial e metafísico dos espíritos que podia se materializar em várias formas da natureza como em animais selvagens.

Vejamos o relato do pajé Cicéro Xia Mot, ainda vivo e importante membro da comunidade Arara, sobre como se tornou pajé entre os *Arara*.

O bicho mesmo me ensinou.
 Ele vinha, vinha, aparecendo como pessoa.
 Eu pensei que era pessoa mesmo quando eu cortava seringá,
 Eu pensava que era mulher quando ele vinha (aparecia).
 Eu não pensava em ser pajé.
 Depois o bicho me fez ser pajé,
 Vindo igual a ele, vindo igual ao finado Peoro.
 Trazia seu arco igual o Peoro, eu estou dizendo.
 Eu me lembro até hoje,
 Quando ele me viu de verdade.
 “Ser pajé é assim”, disse ele para mim, acho que me fazendo ser pajé.
 Então vieram muitas onças me fazendo medo e eu me sentia sozinho,
 sentindo muito medo, tremendo muito, com medo do bicho.
 Eram muitas onças, mexendo o chão, me fazendo medo.
 Cancão também, igual a esse, me olhava.
 Eu aguentei, sentindo muito medo, tremendo muito, estou dizendo isso.
 Eu mesmo não quis ser pajé.
 Ele que falou para mim: “Eu vou fazer você pajé”.⁶⁴

Apesar de ser uma das permanências do *tempo das malocas* há poucos pajés hoje entre o povo Arara. Apesar do grande respeito que ainda exercem sobre a comunidade, até mesmo fora da mesma, possui atualmente uma função mais ligada ao aconselhamento em matérias relacionadas à comunidade e cada vez menos às atividades ligadas a cura e rituais que outrora eram tal exigido de sua condição de xamã da aldeia.

Com as novas doenças surgidas do *contato* com o mundo dos “brancos”, vê-se o advento dos remédios alopáticos e dos *Agentes Indígena de Saúde* que busca conciliar os conhecimentos terapêuticos do pajé, utilizando também ervas medicinais⁶⁵.

64 GABAS JÚNIOR, 2009, pp. 58-60.

65 PANEWA ESPECIAL, Op. Cit., 2002, pp. 17-19.

6. Arara e Gavião: quando os nossos “parentes” são empurrados sobre nós

De forma pragmática e um tanto quanto superficial, o que define a categoria índio é a sua oposição ao mundo dos brancos.⁶⁶ Porém, as oposições entre os próprios índios é menos debatida. O contato interétnico é sempre abordado a partir da fronteira da civilização, por sua vez as disputas – geralmente por territórios — entre os povos originários da América os conflitos são seculares, seria de uma cegueira analítica ou de um romantismo indigenista típico do século XIX, não perceber que as diferenças e as lutas entre os povos indígenas, chamada por muitos de lutas intertribais, foram e são conflitos muito intensos.

Há poucas décadas atrás conflitos entre povos indígenas diferentes geravam rivalidades mortais no Igarapé Lourdes, em Ji-Paraná, como as lembradas pelo sábio e ancião índio, *Moisés Ser ihv Gavião*: “Nesse tempo ninguém preocupava com branco... antigamente não tinha branco perto pra poder estar se preocupando... a gente se preocupava com a gente mesmo...”⁶⁷ O que nos leva a observarmos primeiro nestes contatos entre nações indígenas diferentes — entre “parentes” como eles falam hoje — é que tais conflitos são anteriores a chegada dos brancos, mas que receberam e recebem influências dos mesmos após a chegada das *frentes de expansão*.

Rivalidades étnicas que geraram e ainda podem gerar lutas intertribais na história americana não são recentes e ainda não foram plenamente ultrapassadas. Lembrando que o conceito de índio é europeu num erro histórico de homogeneização de povos diferentes iniciada em Colombo — ao nominar os nativos americanos de “índios” — é uma permanência histórica que mascara as diferentes *fronteiras étnicas* e culturais entre os nativos. Porém, vale ressaltar que a homogeneização sempre foi cômoda quando interessou aos conquistadores, não por acaso foi justamente da percepção da *diferença* entre os nativos e da manipulação das lutas intertribais — mais do que das armas de fogo e metal — que os europeus definiram a história americana entre “vencedores” e “vencidos”. Processo semelhante ao que

66 Como bem frisa Melatti: “mesmo o critério de identificação étnica se reduz a verificar se uma dada população ou pessoa se recusa ou não a ser considerada civilizada e se os brancos se recusam ou não a aceitar esta população ou pessoa se recusa ou não a ser considerada civilizada e se os brancos se recusam ou não a aceitar esta população ou pessoa como se fosse também civilizada”. MELATTI, 1989, p.31.

67 PAULA, 2008. pp. 130.

aconteceu entre os *Zoró* sobre os *Gavião* e estes sobre os *Arara*.

Há união entre estes e vários outros povos indígenas no Brasil, com organizações próprias e lutas em comum consubstanciada pela situação pela qual passaram e passam de expropriação, massacres, perdas e lutas, ficou celebrada pela palavra “parenta”⁶⁸. Conceito criado a partir da lutas em comum dos povos indígenas. Que mesmo com certas “rivalidades” históricas entre as si se uniram.

Sobre os contatos entre os vários mundos: étnicos, econômicos, “civilizatórios” e tantos outros, ocorreram reconstruções e ressignificações nas estruturas identitárias dos povos indígenas brasileiros, uma vez que a *identidade* não é algo cristalizado e estratificado no tempo, muito pelo contrário, é algo dinâmico e intensamente afetado por novas visões de mundo que se aceleraram ao longo do tempo, principalmente, do século XX. Esta ideia de “parentesco” entre etnias diferentes se deve a radical mudança identitária a partir dos anos 1970 no Brasil, onde os índios e suas lideranças passaram a demandar respeito às suas formas de ser — sua identidade e suas culturas tradicionais —, o que não existia antes⁶⁹. Era a estruturação do que se chamou de “Movimento Indígena” que era em escala nacional e criou entidade étnica própria, denominada União das Nações Indígenas — UNI, com ações quase pedagógicas junto aos povos indígenas a UNI recuperou a auto-estima e a dignidade destes povos em uma nova forma de cidadania.⁷⁰

A visão de *vítimas passivas* ou a romantização do “*bom selvagem*” que cristaliza e enraíza identidades indígenas de forma anacrônica ao período colonial de nossa história, ou a velha discussão da tutela do Estado sobre estes povos impedem uma análise mais natural do ser humano índio, povos que assim como outros possuem dignidades, orgulhos, preconceitos e etnocentrismos próprios que foram e são “acelerados”, cooptados e utilizados pelos “brancos” a partir do contato interétnico.

Há, nas palavras do professor Edinaldo Bezerra⁷¹, pesquisador da Universidade Federal de Rondônia, “*um profundo clima de mal estar por parte dos Arara*” na T.I. Igarapé Lourdes, advindo de antiga rivalidade entre *Arara* e *Gavião*, que não foram levadas em conta quando da demarcação da área em 1976.

Fronteira anterior as das frentes de expansão, a fronteira interétnica

68 Parente, neste contexto, é como os índios chamam outros índios de outras etnias.

69 Interessante perceber que foi neste período (anos 1970) que os *Arara* e *Gavião* conseguiram ter suas terras demarcadas.

70 Cf. OLIVEIRA, 2002. pp. 41-42.

71 Freitas, 2009, p. 8.

entre *Arara* e *Gavião* ainda que de forma tímida e camuflada, persiste e gera mal estar ainda hoje pelo fato de a maior parte do território demarcado em Lourdes ficar distribuída entre as aldeias formadas pelos Gavião — tidos como invasores pelos Arara — e sua população ser maior que a dos Arara.⁷² Isso fica muito evidente em alguns depoimentos dos Arara, como no de *Firmino Ot Xãra Arara*:

Depois o nosso outro parente matou nós, eles dizem também, para eles morarem nessa terra [Igarapé Lourdes], para eles dizerem que são os donos da terra. Nós somos os donos da terra, eles [os Gavião] dizem. É mentira, não é a terra deles, antigamente, eles dizem. Dizem que essa terra é nossa antigamente. Depois que outros índios vieram atrás de nós, os índios Gavião, dizem que eles vieram de outro lugar, de longe. Depois que eles mataram a gente, eles dizem que são os donos da terra. Mentira! Não é a terra deles, antigamente.⁷³

7. Os índios Gavião e a “migração” para o Igarapé Lourdes

Os *Gavião* de fato não eram habitantes do *Igarapé Lourdes*, de acordo com a história oral colhida entre a própria comunidade Gavião, suas terras *tradicionais* eram as margens do *Rio Branco*, ao norte da terra indígena ocupada pelos *Zoró*. A língua Gavião foi classificada como pertencente à família *monde* do tronco *tupi* por Aryon Dall’Igna Rodrigues em 1966. Em 1955, Harald Schultz havia, erroneamente, denominada a língua de *Digüt*, hoje se sabe que era apenas o nome de seu informante.⁷⁴ Língua esta não falada pelos *Arara*.

Há memórias muito forte deste período da chegada dos Gavião ao Igarapé Lourdes na fala de uma de suas grandes lideranças que viveu aquela época e já citado nesta pesquisa o senhor *Moisés Ser ihv Gavião*:

Quando me compreendi como gente achava que a floresta sempre ia ficar pra nós... ia ser definitivo... mas só que teve guerra... conflito entre índios mesmo durante esse período... a gente brigava entre a gente... matava um ao outro.

O meu pai que era o cacique na época é que fazia a frente... que andava com o pessoal. O pessoal fazia muita mudança por causa que outro

72 FREITAS, 2009, p. 8.

73 GABAS JÚNIOR, 2002. p. 46.

74 Cf. STUTE, 1987. MINDLIN, 2001.

povo indígena atacava... principalmente o Zoró que atacava os Gavião. Quando nasci... numa região bem longe daqui... no Mato Grosso... na cabeceira do Rio Branco... morava todos lá... depois é que nós mudamos pra cá... no Igarapé Lourde. [...] Os Gavião vivia se mudando por vários lugar até chegar aqui... perto dos Arara. Então... quando chegamos... expulsamos os Arara da região.⁷⁵

A pesar dos pesquisadores do CIMI apontarem a pressão de fazendeiros na década de 1940, como motivo da invasão de Lourdes pelos Gavião, *Moisés Ser íhv Gavião* diz que os mesmos não se preocupava com o “branco” e que o motivo da migração forçada foi o ataque de outros índios que avançavam sobre eles, principalmente os Zoró, e não nega a invasão a terra Arara.

Nesse tempo ninguém preocupava com branco... antigamente não tinha branco **perto** pra poder estar se preocupando... a gente se preocupava com a gente mesmo... era a vida na selva... fugindo do perigo da própria floresta. Mas... só que era muito bom na época... porque o povo Gavião sabia se defender de seu próprio parente... do outro índio. Agora do branco... ninguém preocupava porque não sabia que ele existia.⁷⁶(grifo meu).

É importante o grifo, pois Moisés não nega a existência do “branco”, apenas diz que ele não estava *perto* dos Gavião, mas talvez já pressionasse os Zoró e outros povos indígenas, forçando-os contra os Gavião, que por sua vez avançavam sobre os Arara. Estas lutas faziam parte de algo que para estes povos era natural “era a vida na selva”, onde mesmo “fugindo do perigo da própria floresta [...] era muito bom na época” pois sabiam se defender de seus “parentes”, agora contra o branco era mais complexa as relações, não só pelas novas tecnologias bélicas mais por formas de lutas e interesses econômicos diametralmente opostos aos daqueles povos.

Com a intensificação do contato com o mundo dos “brancos” na década de 1930 a 1950, ocorreu grande decréscimo populacional entre os Gavião em virtude da dramática vida nos seringueiros. Em 1950 uma epidemia de gripe reduziu a população Gavião a menos da metade.⁷⁷ É desta época que *Moisés Ser íhv Gavião* compreende ter sido o primeiro “contato” com o mundo dos “brancos. “O primeiro contato com branco foi quando a gente já tinha saído do Mato Grosso, numa região chamada Santa Maria [...] que era um seringal”.⁷⁸

75 PAULA, 2008. p. 129 - 130.

76 Id.ib., p. 130.

77 Panewa Especial, 2002, p. 27.

78 PAULA, 2008, p. 130. Este Seringal Santa Maria é o mesmo onde os Arara trabalharam de forma semi-

8. Arara, Gavião e “parentes”: conflitos, tréguas e preocupações em comum

Iniciadas na década de 1930 as frentes de expansão se estenderiam sobre os *Gavião* e *Arara* de forma mais intensa até a década de 1980, se prolongando até os dias atuais. Neste contexto ocorreram conflitos sangrentos dos *Arara* com os *Urubu*, *Zoró* e *Gavião*. É curioso notarmos que há um período na história de contato entre estes dois povos — *Arara* e *Gavião* — onde há grandes alternâncias entre períodos de trégua e períodos de lutas sangrentas, geralmente ligadas a disputas territoriais. Os casamentos entre as duas etnias são tão antigos quanto às rivalidades.

Eu me lembro onde nasci, na Serra da Providência, chamada *Botzata-ga-awa*, que quer dizer lugar-de-barro-de-fazer-panela, porque lá há muito barro bom para cerâmica.[...] **minha mãe é Arara, meu pai Gavião** nessa época, os *dzerebãï* [brancos] matavam. Ficamos muito poucos depois que tivemos contato com os “brancos” (grifo meu).⁷⁹

Há no texto baseado na fala da índia *Gavião Raimunda Kariantzap* aspectos significativos: a narradora já nasceu após a “migração” forçada para as terras dos *Arara* é fruto já de uma união interétnica e o inimigo comum é o *dzerebãï* [o “branco”]. O contato — intensificação — com o mundo dos *brancos* teria se dado pela interferência dos *Arara*: “Os *Arara* tinham muito contato com os “brancos”, acompanhavam-nos para matar os *Gavião* com armas de fogo, dando muitos tiros”⁸⁰.

De acordo com os depoimentos colhidos entre os *Gavião* havia em dado momento uma luta desigual com os *Arara*, dado o advento de tecnologia bélica moderna, introduzida pelos “brancos” nas mãos dos *Arara*, que atingiam inclusive outros povos como os *Zoró* e *Urubu*: “muitos *Zoró* morriam na guerra. Os *Arara* viviam atacando os *Gavião* com as armas dos “brancos”. Outro interessante relato bem ao estilo *Arara*, onde participam mais de um narrador, é o de *Peoro Arara* e sua filha *Pêm Arara*, sobre as lutas contra os índios *Urubu* que falavam a mesma língua dos *Arara*, eram da família *Tupi Ramarama* e foram praticamente extintos nas lutas com os *Arara*.

-escrava sob a tutela de José Barros, ou simplesmente, Barro.

79 MINDLIN, 2001. p.215.

80 Idem *Ibidem*, p.216. As armas de fogo, junto com alimentação eram fornecidas aos *Arara* pelos *seringalis-tas* no período de semi-escravidão do contato entre final da década de 1940 e início da 1950.

Peoro: O que a gente vai contar?
 Pêm: Conta que os índios Urubu antigamente matavam a gente.
 Peoro: O quê?
 Pêm: Conta como você matou índio Urubu!
 Peoro: Antigamente nós matávamos o branco lá pra longe.
 Pêm: Fala que você matava índio Urubu antigamente.
 Peoro: Índio Urubu?
 Pêm: Sim.
 Peoro: Eu não matava índio Urubu antigamente, os antepassados que mataram eles.
 Depois que eles me ensinaram, pedindo para eu ajudar eles, matar os índios Urubu, eles pediram, os antepassados.
 Firmino: Diga que vocês mataram eles porque eles estavam matando vocês!
 Pêm: Fala que vocês mataram eles porque eles mataram vocês!
 Peoro: Os antepassados que ficaram bravos e mataram eles [os Urubu].⁸¹

A este respeito podemos ver outro importante relato do cacique Firmino Ot Xáva Arara.

Arara fez guerra mesmo com os outros Arara... os Urubu... aí foi guerra mesmo. Antigamente... Arara era guerreiro... e aconteceu uma guerra de verdade. Eu não era nascido não... a gente sabe pela história dos mais velhos. O velho Peoro contava que é por causa que os Urubu iam acabar com os Arara... com o espírito. Matavam os Arara assim... a pessoa tava sã e morria na mesma hora. Eles matavam com espírito... por exemplo... eu subo numa casa... que tem as coisa lá em cima... assim chego pegar uma banana pendurada... qualquer coisa... de repente me dá um ataque... eu caio de lá na mesma hora. Aí foi a flechada do espírito... e a pessoa já morre. Espírito que matava a gente. Assim... que aconteceu com os Arara... e o pajé não conseguia fazer voltar. Por isso... que foi a guerra... os Arara acabaram com os Urubu... acabaram mesmo. Escapou só uns... diz que tem um restinho por aí.⁸²

A fala do cacique deixa evidente que aquela guerra com os Urubu — “os outros Arara” — foi sangrenta e levou ao extermínio do outro — “Escapou só uns... diz que tem um restinho por aí” — e que envolvia mais que o mundo material das armas tradicionais, havia a utilização dos espíritos

81 GABAS JÚNIOR, 2002, p. 32.

82 PAULA, 2008, p. 180.

contra o inimigo — “a flechada do espírito” — que nem o próprio pajé da aldeia podia vencê-los. Uma justificativa para atacar o outro antes que este os destruísse. Batalhas encaradas como fatais por ambas as partes e que deveria ser levada às últimas consequências: “Por isso... que foi a guerra... os Arara acabaram com os Urubu... acabaram mesmo”.

Havia estratégias de lutas internas entre estes povos que confundiam os índios inimigos, como no caso narrado por *Raimunda Kariantzap*, quando os Arara confundem Gavião com Zoró.

Os Arara viviam matando os Gavião. Mataram minha avó; atiraram nas suas pernas. Os Zoró saíam das suas aldeias. Vinham nos visitar. Passavam pela aldeia dos Arara e os matavam, fugindo em seguida. Passavam pelo nosso caminho, pelas nossas aldeias. Os Arara pensavam que éramos nós os inimigos, vinham se vingar. “Acompanhando o rastro dos Zoró, vinham dá nas nossas casas”.⁸³

Os *Gaviões*, por sua vez, também atacaram por várias vezes os *Arara*, sendo a última investida em 1959, quando os Gavião após cercarem as quatro aldeias dos Arara e Urubu, mataram sete pessoas e levaram algumas mulheres consigo.⁸⁴

Numa das últimas batalhas, os Gavião haviam matado os Arara enquanto dormiam. Katzikaringap Arara era uma das vítimas. Os Gavião o mataram dentro da rede, dormindo. Ninguém o tirou da rede, apodreceu onde morreu [...] ninguém tinha coragem [depois] de passar pela estrada da maloca dos ossos [após o massacre] [...] tínhamos muito medo de ir à aldeia onde tanta gente morreu.⁸⁵

Para o cacique Firmino aquele episódio foi uma covardia e não uma guerra, ele faz a seguinte análise da questão.

Quando o povo tava no Lourde teve a guerra entre Arara e Gavião. O povo que conta... meu pai... meu avô... minha avó conta... avó do Nestor também conta... outros avós aí contam. Diz que não foi guerra... isso foi covardia o que o povo Gavião fizeram com os Arara. Pegaram o povo dormindo... chegaram manso... igual nós estamos aqui... agora. Ninguém tava sabendo que eles iam fazer mal em nós... não foi ataque não... foi covardia. Diz que cada qual chegou assim... vamos supor: aqui é minha casa... ali é a casa do Nestor... lá é a casa de outro... aí vai dormir um pouco em cada casa... então... eles pegaram e mata-

83 MINDLIN, 2001. p.216.

84 LEONEL, 1984. p. 03, Apud ISIDORO, 2006, p. 22. MINDLIN, 2001. p. 215.

85 MINDLIN, 2001. p. 224.

ram os Arara dormindo... não foi guerra.

Ninguém sabe por que foi que eles fizeram isso... até hoje ninguém sabe. Acho que eles fizeram isso pra dizer que tomaram a terra dos Arara. Até hoje eles falam que nós estamos ocupando a terra deles. Mas não é... eles tão reconhecendo agora que não é a terra deles... eles sabem que perderam a terra deles... lá pra banda do Mato Grosso. Não era pra ser assim... não era pra ter acontecido... eles podiam dizer que o povo Arara salvou eles... por causa que outros parente vinham atacando eles de lá pra cá... correram pra cá... entraram aqui dentro da nossa terra... e tão aí até hoje. Quem salvou esses Gavião foi os Arara... e isso podia ser reconhecido. Eram amigos dos Arara... vieram aqui passear. Os Arara foram bom com os Gavião... se fosse outros índios... tinham atacado eles... mandavam eles embora de volta e os outros índios de lá já estavam atacando eles também... os Arara foram muito bom. Até hoje os Arara não são falso... não tem índio falso aqui... nós não temos falsidade... não usa falsidade.⁸⁶

Em relatos mais traumáticos percebemos que houve de fato um período de inimizade muito intenso entre os Gavião e Arara, com situações criadas para amedrontar o inimigo.

Os Gavião pegaram as cabeças, penduraram os crânios num pau. Estávamos andando distraídos pela vereda quando deparamos com o cenário macabro. O susto quase nos matou: crânios na ponta de pedaços de pau. Gritamos apavorados⁸⁷.

Porém, por mais sangrentas que fossem estas lutas eram por posse de terras no sentido de utilidade indígena, para o usufruto das mesmas: caça, pesca, agricultura etc. Diferente dos interesses econômicos envolvidos nas frentes de expansão com outras formas de enxergar o outro e com novas concepções de tempo que não a das velhas lutas indígenas.

É interessante notarmos um aspecto histórico importante daqueles conflitos entre Arara e Gavião, as trocas culturais, que em momentos de conflitos são as paradoxais entre os povos. Foi assim entre gregos e romanos na antiguidade, entre europeus e árabes durante as cruzadas e, não diferente, entre os povos Gavião e Arara.

86 PAULA, 2008, p. 179.

87 Idem.

Os *Gavião* aprenderam com seus vizinhos e antigos inimigos, os Arara, a ouvir e invocar os espíritos *oritxitxia*, que falam outra língua, possivelmente o Arara, e não “têm a voz”, a fala, a língua dos Gavião. Foi o encontro de pajés no além, com almas, ou na convivência cotidiana, que trouxe a incorporação cultural. Os magos dos outros parecem poderosos, admirados: o estrangeiro atemoriza e atrai. O Pajé Arara, Cícero Tiamo, ainda vivo [2001], é famoso entre os Gavião. Como o latim da missa, ou as línguas incompreensíveis de seitas fundamentalistas, o som desconhecido de outro povo parece abrir portas místicas: serve de suporte para novos conteúdos imaginados.⁸⁸

Hoje apesar do mal estar as duas etnias vivem de forma interessante unida, principalmente quando um inimigo externo maior os ameaça, seja contra um projeto antigo de hidrelétrica que inundaria parte da T.I., ou antes quando expulsaram centenas de famílias invasoras na década de 1980. Simbiose deste processo de união entre Gavião e Arara são os casamentos entre as etnias do qual é fruto o jovem professor índio *Sebastião Kara'yã Péw Arara*, filho de pai Gavião e mãe Arara e que, a época da entrevista estava escrevendo junto com Nilson Gabas Júnior um do livro sobre a mitologia dos Arara que faz parte do referencial bibliográfico desta pesquisa⁸⁹.

Hoje... eu estou lutando pra publicar um livro de mitos que a gente colheu com alguns idosos da aldeia... com o pessoal [Nilson gabas Júnior] do Museu... lá de Belém do Pará [Museu Pareense Emílio Goeldi]. Eu já transcrevi... já revi três vezes e agora precisa só publicar. Vai ser escrito na língua e vai ter versão em português também... eu estou trabalhando também para construir um dicionário da língua Karo. Karo quer dizer Arara... porque a gente precisa mostrar a raiz das palavras e como são pronunciadas... é um trabalho muito delicado... complicado e a gente precisa prestar muita atenção pra poder escrever a palavra... depois escrever do jeito que a gente pronuncia... é um trabalho que eu comecei no ano de dois mil e cinco.⁹⁰

Depoimento importante para percebermos que mesmo após o contato, mesmo se utilizando da educação formal do “branco”, a *fronteira ét-*

88 MINDLIN, 2001, p. 19.

89 GABAS JÚNIOR, 2009.

90 PAULA, 2008, p. 168.

nica⁹¹ se mantém, uma vez que o jovem professor Gavião/Arara luta pela manutenção da língua Karo.

9. Os Arara e as Frentes de Expansão: Guerra, borracha e seringais

Na década de 1950, o mundo ocidental, urbano e industrial — capitaneado pelos Estados Unidos e a Europa — vivia o que alguns historiadores chamaram de “*anos dourados*”, uma época de relativa “paz” na *economia mundial* que estava em franca ascensão após o conturbado período que foi de 1914 a 1945 — quando o mundo havia assistido a crises globais e conflitos mundiais no que ficou conhecido como a “*Era dos Extremos*”.

O mundo Ocidental criou padrões de consumo que se espalhariam como necessidades sobre os mais remotos confins do planeta — inclusive no Igarapé Lourdes como veremos — sobre esta explosão do consumismo e da dependência do mundo ao grande capital é que nos fala Hobsbawm (1997), ao afirmar que,

O que antes era um luxo tornou-se o padrão do conforto desejado, pelo menos nos países ricos: a geladeira, a lavadora de roupas automática, o telefone [...] O rádio podia agora, graças ao transistor e à miniaturizada bateria de longa duração, chegar às mais remotas aldeias.⁹²

Armas de fogo e munição, alimentos industrializados entre outras coisas estavam chegando como nunca as mãos de povos indígenas em Rondônia, lançando uns contra os outros, no proveito feito pelos “civilizados” das lutar intertribais.

De fato o mundo “*Civilizado Ocidental*” ampliava sua hegemonia sobre o planeta. Criavam-se novas “necessidades” de consumo no contexto das disputas político-ideológicas da chamada *Guerra Fria*. Este mundo, mesmo que de forma incompleta já havia chegado a Amazônia, a Rondônia e a remota aldeia dos índios Arara nas proximidades do Rio Machado. O ataque japonês aos seringais da Malásia havia acelerado este processo. Eram os anos 1940 e

91 Para Barth o contato entre grupos étnicos diferentes implica persistências das fronteiras étnicas frente ao outro, pois diante do outro é que temos a percepção mais clara das diferenças culturais e ao mesmo tempo a fronteira étnica é um momento de contato que permite articulações em determinados setores ou campos de atividades que, em outras palavras, o jovem professor índio vivencia claramente em sua fala, uma situação de fronteira étnica ao se preocupar em aprender com o mundo dos “brancos” para manter sua língua Karo publicada em um livro. Cf. BARTH, 1998.

92 Cf. HOBSBAWM, 1997, p.256-260.

o governo de Getúlio Vargas já havia, junto ao governo de Washington, reativado a indústria gomífera, no que entrou para a história como *Acordos de Washington* que culminou com o *Segundo Ciclo da Borracha*.

As *Frentes de Expansão* – que de certa forma já estavam lá com seus seringais há algum tempo – agora ganhava fôlego novo durante a *Segunda Grande Guerra*⁹³. A Amazônia era vista como a última *fronteira* a ser conquistada. Num conceito de fronteira que naquela época era mais percebida pela conceituação geográfica para o termo, mais precisamente o conceito de *fronteira Amazônica* um espaço não plenamente estruturado e, por isto mesmo, potencialmente gerador de realidades novas; um espaço cuja especificidade era a sua virtualidade histórica de espaço não plenamente estruturado⁹⁴. O discurso oficial da época a via assim. A propósito da intervenção Estatal sobre a *fronteira Amazônica*, vejamos trecho do famoso *Discurso do Rio Amazonas* proferido por Getúlio Vargas em 10 de novembro de 1940, antes de sua viagem a Porto Velho — atual capital de Rondônia — acerca da “reabertura” da indústria da borracha como parte da estratégia dos *Aliados* para vencer a Guerra.

Nada nos deterá nesta arrancada que é, no século XX, a mais alta tarefa do homem civilizado: *conquistar e dominar* os vales das grandes torrentes equatoriais, *transformando* a sua *força cega* e a sua fertilidade extraordinária em *energia disciplinada*. O Amazonas, sob o impulso fecundo da nossa vontade e do nosso trabalho, deixará de ser, afinal, um simples capítulo da terra, e equiparado aos outros grandes rios tornar-se-á um capítulo da história da *civilização*. [grifo meu].⁹⁵

Obviamente que o elemento indígena neste “*espaço não plenamente estruturado*” era visto como um empecilho. Pois a *conquista* e o *domínio* e a *transformação* caberia ao *homem civilizado*. Ironicamente, a maioria,

93 Época conhecida como “Segundo Ciclo da Borracha”, período muito efêmero para tal título — durou o tempo que durou a Guerra — a Amazônia foi local estratégico de produção de borracha para os Aliados e os nordestinos — principalmente cearenses — foram os “soldados da borracha” mão-de-obra explorada nos seringais.

94 Cf. BECKER, 1990. p. 15-25. Onde a autora faz um longo debate sobre a questão da fronteira amazônica em fins do século XX; Bem como BECKER, Bertha. Amazônia: geopolítica na virada do III milênio. 2 ed. Rio de Janeiro, Garamonde, 2006. Onde a autora atualiza suas reflexões incorporando de forma mais madura a ideia de capital natural onde ela nos diz: “Em nível global, a Amazônia é uma fronteira percebida com espaço a ser preservado para a sobrevivência do planeta. Coexistem nessa percepção interesses ambientalistas legítimos, e também interesses econômicos e geopolíticos, expressos respectivamente num processo de mercantilização da natureza e de apropriação do poder de decisão dos Estados sobre o uso do território.” (Becker, 2006, p. 21).

95 Aput. BENCHIMOL, 1992. p. 70.

homens *civilizados* seriam, também, vítimas desta *frente de expansão*. Assim como os homens-brancos-pobres-livres o foram na época colonial o *seringueiro* era vítima dessas frentes, por ficar preso as dívidas do sistema de barracão do seringalista a dialética era o fato de que o aumento da produção de látex, aumentava a dependência do seringueiro a comprar no barracão do seringalista, uma vez que ficava sem tempo para cuidar de sua agricultura de subsistência⁹⁶. De maioria nordestina (cearenses), de baixa renda, estes seringueiros eram ironicamente denominados de “soldados da borracha”⁹⁷. É neste propósito de reativação da indústria da borracha, visando fornecê-la para os *Aliados* na guerra, que vai ser criado o Território Federal do Guaporé — atual Rondônia.

Seringueiros vão avançar sobre os *Arara*, invadindo suas terras, no interior do então Território Federal do Guaporé, para depois aliciá-los para o trabalho semi-escravo nos seringais, principalmente na aldeia *Santa Maria*⁹⁸. Isso vai se dá entre as décadas de 1930 e, principalmente, - com o Segundo Ciclo da Borracha — na década de 1940, se estendendo pelos anos 1950⁹⁹.

É na década de 1950, que Victor Hugo faz a seguinte descrição dos *Arara* baseado nas falas de José Barros ou simplesmente Barros — o dono do seringal — “Anualmente apresentam-se à margem do Rio Machado, na localidade *Santa Maria*, algumas centenas de índios nus, que desprezavam toda roupa que se lhes dá se dizem *Arara*”¹⁰⁰. A esse respeito faz perspicaz observação a pesquisadora Edinéia Isidoro.

Um outro ponto, até paradoxal, é que os indígenas acabavam procurando proteção nos seringais, junto aos seringalistas, devido aos perigos que representavam alguns não indígenas. Na verdade, os seringalistas, aparentemente, conseguiram o que pretendiam, isto é, conquistar os *Arara*, ensinar-lhes o ofício de seringueiro e, em seguida, submetê-los a um regime semi-escravo, transformando-os em mão-de-obra barata.¹⁰¹

96 Cf. TEIXEIRA, 2001.

97 Morreram, na maioria das vezes, vítimas de doenças tropicais, principalmente a *malária*. As intempéries da floresta foram mais cruéis que a guerra para aqueles que para cá vieram.

98 Os seringueiros já estavam do Rio Machado a muito tempo, com certeza já na década de 1930, conforme este pesquisador pode constatar *in loco* em 2006, na foz do rio Jaru com o rio Machado, onde encontram-se dois túmulos de metal já desgastados pelo tempo com inscrições da década de 1930. onde o mesmo encontrou dois túmulos da época

99 ISIDORO, 2006. p. 25.

100 HUGO, 1959, p. 204.

101 ISIDOR, 2006. p. 27.

Há três nomes de seringalistas citados pelos depoimentos dos Arara: Barros, Barroso e Firmino¹⁰², sendo o primeiro sem sobra de dúvidas o que se fixou de forma mais intensa na memória dos mais velhos da aldeia. Provavelmente é o seringalista informante de Victor Hugo, dono do lugar, à margem direita do Rio Machado e que já havia sido informante do Padre Pucci em 1945, para quem descreveu uma população de índios *Arara* que girava em torno de 200 a 300 pessoas¹⁰³. O José Barros, Barros ou simplesmente Barro — é assim que ele aparece nas falas dos índios — tem grande intensidade e influência nas narrativas como um dos primeiros colonizadores a cooptá-los (“amansá-los”) para a extração da seringa. Vejamos algumas falas de índios Arara a esse respeito. “Faz tempo os pais souberam conhecer o branco, amansar os brancos [...] amansando os brancos, antigamente. A gente conheceu o Barro” (Maria ‘Ora Yö)¹⁰⁴. “O Barro que nos amansou e nos viu pela primeira vez [...]” (Firmino Xit Xabat)¹⁰⁵. “Meu pai viu os brancos faz tempo, e andava amansando eles, andava amansado o Barro” (Yari Arara)¹⁰⁶. “Conheceram o branco lá na Santa Maria, conheceram o Barro” (Procópio Na’axot Wët)¹⁰⁷.

É interessante perceber a conotação da palavra “amansar”, na visão indígena há um paradoxo interessante, eles se colocam ao mesmo tempo como os que “amansam” e são “amansados” pelos brancos, como que numa via de mão dupla. Esta questão tem interessante análise, centrada no imaginário indígena, feita pelo professor Edinaldo Bezerra, amparado pelas narrativas colhidas na aldeia.

Para compreendermos as representações do imaginário indígena sobre o próprio processo de envolvimento com a colonização, suas contradições e perplexidades, será interessante observar a forma de como se apresentam em suas narrativas o conceito bastante presente de “amansamento”. De um lado temos a tradicional versão de que a chegada do colonizador corresponde ao “amansar” dos índios. Ou seja, o contato sendo descrito como a saída de um estágio de “selva” ou de “ser brabo, rústico” dos índios, para um estágio de ser manso como típico dos brancos: “primeiro nós anda e o gado não tem, num tem nada, anda nu... meu pai num tinha facão, tinha arco, num tinha espingarda, num

102 PAULA, 2008. p. 28.

103 HUGO, 1959. p. 204.

104 GABAS JÚNIOR, 2002. p. 11.

105 Id.ib. p. 14.

106 Idem, p. 17.

107 Idem, p. 21.

tem nada, nós anda tudo por aí na beira do rio pescando, matando bicho... E a parte do branco fica chamando, mandando o branco na beira do rio pra amansar nós” (Benedito Nhombeu). Ou seja, o amansamento como o acesso aos bens materiais do colonizador. Ou ainda a descrição do primeiro contato, onde o sentido do amansar se iguala a conhecer e a se utilizar do trabalho dos índios: “o velho Barro que amansou e conheceu nós primeiro... depois de manso tudo que levaro daqui é pra eles trabalhar, pra eles sem troco de nada” (Firmino Hotxana). Mas a utilização do amansamento se presta também para descrever a atitude indígena para com o colonizador: “nós andávamos procurando o branco, amansando o branco” (Firmino Xit Xabat) e, portanto um processo de via dupla onde de certa maneira duas culturas passam a se conhecer e a se influenciar “Faz tempo os pais souberam conhecer o branco, amansar o branco” (Maria Ora Yô). Ou a mesma utilização do termo para descrever o contato com o Barros, primeiro seringalista conhecido: “meu pai viu os branco faz tempo, ele andava amansando eles, amansando o Barro” (Cida Yary). E ainda nessa dimensão: “a gente morando com a nossa mãe amansando o branco antigamente” (Vitória Arara). Portanto a compreensão dinâmica de um “encontro” complexo entre duas culturas, que ao não se conhecer, teriam diante de si o desafio da alteridade, ou quem sabe o sonho de uma civilização que procura pela outra para tão somente apenas “se saber”.¹⁰⁸

Outra ambiguidade nas memórias dos Arara sobre a época do contato é a de sua relação com o seringalista Barros. Personagem que ora aparece como um homem explorador, cruel e matador de índios ora como o protetor, chegando a ganhar a alcunha de pai. Vejamos algumas falas a este respeito. “Só o Barro que defendeu nós quando nós matamos um deles [um “branco”] defendeu a gente dos parentes deles”. (Procópio Na’xot Wêt)¹⁰⁹, “O barro trouxe doença para nós, matando nós todos [...] acabando de matar o resto de nós” (Firmino Xit Xabat)¹¹⁰, “o Barro andou nas mata, antigamente para acabar o nosso rastro” (Cida Yary), “o Barro que era chefe e mandava matar índio” (Pedro Agamenon)¹¹¹.

Para a pesquisadora Edinéia Isidoro, este posicionamento devia-se ao fato de que os seringalistas supriam as novas necessidades — e doenças

108 FREITAS, 2009. p. 6-7.

109 GABAS JÚNIOR, 2002. p. 21.

110 Id.ib., pp. 14.

111 FREITAS, 2009. p. 4.

— que eles adquiriam após o contato, como por exemplo, o uso de remédios e alimentos como café, açúcar e arroz.¹¹²

A visão otimista em relação ao colonizador está atrelada as novas necessidades de consumo e o contato com algumas tecnologias do mundo dos “brancos”. Os Arara foram atraídos para os seringais com a mesma estratégia utilizada pelo SPI em suas incursões pelos sertões do oeste brasileiro, distribuindo presentes como forma de atração evidenciada em falas pontuais. “Dizem que os brancos antigamente não se mostravam para nossos parentes. O vovô velho que conheceu primeiro as coisas do branco, trazendo os facões para os seus parentes [...] Depois os parentes que não são pajés contactaram os brancos. O pajé trazia as coisas para a gente escondido [...]” (Procópio Na’xot Wět).¹¹³

Estes “presentes” com tempo cooptaram os Arara, levando muitos a se mudarem das malocas em busca dos seringais. Com — ironia do destino — o Barros é o informante de Victor Hugo e narra este episódio assim: “Anualmente apresentam-se [os índios] à margem do Rio Machado, na localidade *Santa Maria*, algumas centenas de índios nus, que desprezavam toda roupa que se lhes dá se dizem *Arara*. Procuram trabalho no sobredito local”, quando na verdade eram atraídos como mão-de-obra barata a ser explorada e colocados como reféns de uma situação de semi-escravidão, onde trabalhavam em troca de comida, armas e munição, alguns ainda ficaram nas malocas e muitas crianças fora “adotadas” por seringueiros e seringalistas num processo de desestruturação étnica e familiar intenso.¹¹⁴

10. O SPI e os Arara

A intervenção estatal a época do trabalho semi-escravo nos seringais se dava — quando se dava — por via do SPI, órgão idealizado por Rondon, que originalmente surgiu com o nome de Serviço de Proteção Indígena e Localização de Trabalhadores Nacionais — SPILTN, o LTN estaria ligado a salvação de “mestiços” e “descendentes de africanos” ali colocados como “trabalhadores”, pois a proteção só se daria visando o “progresso” maior da nação através do trabalho. Como bem coloca *Antônio Carlos de Souza Lima*,

112 ISIDORO, 2006. pp. 25.

113 GABAS JÚNIOR, 2002. pp. 21.

114 PAULA, 2008. p. 28.

O SPI fica, então, como a empresa de salvação dos povos indígenas em território, salvação que, se resgatado o LTN, seria também para os “mestiços” e “descendentes de africanos”. Ao fim, a salvação para a própria nação: presidida pela “raça branca”, a empresa reverteria sob a forma de trabalho potencial (dos povos indígenas) ou imediato (dos negros). A empresa tinha como diretor a prova viva de que os inferiores poderiam evoluir: então não tinha Rondon sangue indígena?¹¹⁵

A preocupação original do indigenismo brasileiro ligado ao SPI criado em 1910 era com a preservação física do índio que a época era tomada como preservação étnica. O que de fato não era o objetivo final, já que a assimilação seria o caminho inevitável para as nações indígenas. O próprio Darcy Ribeiro — ex-funcionário do SPI — no início de seus escritos sobre a questão chegou a advogar a causa da assimilação e da integração como inevitáveis e necessárias.

Em 1954 ele [Darcy Ribeiro] era favorável à integração gradual na sociedade como um todo, vendo isto como um resultado inevitável do contato interétnico. Propunha, então, o estabelecimento de reservas indígenas como o ambiente adequado à vagarosa assimilação da cultura branca pelos índios. Em 1957, Ribeiro declarava que sua principal preocupação não era com a manutenção de formas de vida tribais, mas apenas com salvar vidas indígenas.¹¹⁶

Dentro deste contexto de prática e discurso protecionista na perspectiva de salvação física do índio, com pouca preocupação com questões étnico-culturais, é que o SPI vai interferir naquela situação de trabalho semi-escravo, retirando os seringueiros de dentro da área indígena, realdeando os Arara em 1966. Há neste sentido a fala de um índio Arara não identificado que havia sido criado por um seringueiro.

Polícia chegou lá, tirou o pessoal da nossa área, na época do Apoena, tirou todo mundo, chamou todo mundo para fora [os seringueiros], vocês têm que desocupar aqui, que aqui é área indígena, o branco saiu, todo mundo mesmo. Só tinha nós dois, eu mais o meu sogro ali, o Manuel. A Polícia perguntou: vocês quer ser índio ou quer ser branco? Genésio (chefe de Posto) disse: não, já conversei com eles, falaram

115 LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Sobre Indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: Considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil*. In: OLIVEIRA FILHO, 1987. p. 161.

116 Mariza Gomes e Souza Peirano. *The anthropology of anthropology. The Brazilian case*. Tese de Doutorado. Harvard University, 1981. Apud. LIMA, 1987. p. 157.

que vão ficar aqui. Ficamos. Brancos saíram todos. Nós ficamos no depósito. Queimaram as outras casas, os Gavião queimaram, ficou só essa casa e os Gavião falaram “quando vocês saírem, queimem, não deixem essa casa aqui não”. Fizemos, queimamos a casa e fomos para o centro, onde nós trabalhávamos. Ficamos uns três dias e falei para o meu sogro “não fico aqui, não, se você quiser ficar você fica” Meu sogro falou “para onde você for, eu vou com você”. Meu parente foi lá, buscar minhas coisas, e vim para cá (na aldeia aberta pelo SPI) . Até a Polícia falou para mim, “se vocês não acostumarem junto com eles, podem ir embora...” “Está bom... se não acostumarmos, vamos procurar nosso destino”.

Barroso, antes de a Polícia chegar, vendeu a terra para a Triangulina. A Triangulina vendeu para o Mário Piloto. Naquele tempo que era SPI, deu para o seringalista. Era o Firmino e a Miúda que foram expulsos, quando fiquei lá.¹¹⁷

É interessante perceber que a questão étnico-cultural é tratada pela autoridade como uma mera questão de escolha: “A Polícia perguntou: vocês quer ser índio ou quer ser branco? Genésio (chefe de Posto) disse: não, já conversei com eles, falaram que vão ficar aqui. Ficamos. Brancos saíram todos”. Este relato evidencia a constatação exata da ideia há muito proposta por Darcy Ribeiro para identificar povos indígenas: a auto-identificação étnica. Onde não basta o índio se achar índio, mas o outro — o branco, a sociedade que o cerca — vê-lo como tal.¹¹⁸

117 ISIDORO, 2006. pp. 27-28.

118 RIBEIRO, 1979.

REFERÊNCIAS

- BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. São Paulo: UNESP, 1998.
- BENCHIMOL, Samuel. “*Romanceiro da Batalha da Borracha*”, Manaus: Imprensa Oficial, 1992.
- BLOCH, March. *Apologia da História ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001.
- BORGES, Barsanufio Gomides. A fronteira na formação do espaço brasileiro (1930-1980). In *Escritas da história: intelectuais e poder*, Élio Cantalício Serpa et al. (Orgs.). Goiânia: UCG, 2004.
- BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*, 6 ed., Lisboa: Presença, 1990.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*, São Paulo: Pioneira, 1981.
- _____, *A crise do indigenismo*, Campinas: UNICAMP, 1988.
- FREITAS, Edinaldo Bezerra de. *Índios de Rondônia. Vozes da (des) integração e Imaginário da sobrevivência*, XXV Simpósio Nacional de História, Simpósio Temático 36: *Os Índios na História*, on-line, Fortaleza, 13-17 julho de 2009. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Trabalhos/ST36Edinaldo.pdf> acessado em 10 de abril de 2010.
- GABAS JÚNIOR, Nilson. *Estudo fonológico da língua Karo (Arara de Rondônia)*. Campinas, 1989. 85 p. Dissertação (Mestrado em Linguística), Programa de Pós-Graduação em Linguística, UNICAMP.
- _____; ARARA, Rute et al. *História dos Arara no tempo do contato com os brancos : May yamat kana'xet peg xawero ma'i kanay 'mam*, Belém: MPEG, 2002.
- _____; ARARA, Sebatião Kara'ayã Péw. *Mitos Arara*, Belém: MPEG, 2009.
- GEERTZ, Cliffford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1989.
- HALBAWSCHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- HOBSBAWM, E. *A Era dos Extremos: o breve século XX*, São Paulo, Companhia das Letras. 1997.
- HUGO, Vitor. *Desbravadores*, 2 v. Amazonas: Missão Salesiana de Humaitá, 1959.
- INSTITUTO DE GEOGRAFIA E MEIO AMBIENTE. Disponível em: www.ibge.gov.br acesso em:

INSTITUTO SÓCIOAMBIENTAL. **Povos indígenas no Brasil**. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pib/index.html>>. Acesso em: 07 de abril de 2007.

ISIDORO, Edineia Aparecida. *Situação sociolinguística do povo Arara: uma história de luta e resistência*. Goiânia, 2006.p.138. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal de Goiás.

LOCATELLI, Selecina Henrique. *Plano Amazônia Sustentável: Uma nova concepção estatal de desenvolvimento para a Amazônia?* Brasília, 2009. p.107. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de Brasília.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*, São Paulo: Contexto, 2009.

MINDLIN, Betty, TSORABÁ, Digüt, CATARINO, Sebirop et al. *Couro dos espíritos, Namoro, pajés e cura entre os índios Gavião-Ikolen de Rondônia*. São Paulo: Senac/Terceiro Nome, 2001.

_____. *Diários da Floresta*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*, São Paulo: Unespe, Brasília: Paralelo 15, 2002.

Panewa Especial: Conselho Indigenista Missionário, 2002.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

RONDÔNIA. *Atlas Geoambiental de Rondônia*. 2. ed. Porto Velho, RO: SEDAM, 2002.

PAULA, Jania Maria de. *KARO e IKÓLÓÉHJ: escola e seus modos de vida*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Rondônia, Poro Velho, 2008.

SANTOS, Halline Mariana. e SANTOS, Suely dos Santos. *Fronteira: uma categoria histórica*, Revista Intinerarius Reflectionis (Revista eletrônica do Departamento de Pedagogia do campus Jataí – Universidade Federal de Goiás), vol. II, nº. 5, Jul/Dez de 2008.

SCHULTZ, Harald. *Vocabulo Urukú e Digüt*. *Journal de La société des Américanistes de Paris* 44: 81-87, Paris.

STUTE, Horst. "A ordem, a coerência e a encenação nas orações em gavião." 1987, Série Linguística 9(1): 71-103.

TEIXEIRA, Marcos Antônio Domingues & FONSECA, Dante Ribeiro da. *História Regional (Rondônia)*. 2. ed. Porto Velho: Rondoniana, 2001.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

IMPLICAÇÕES FISIOLÓGICAS DO TREINAMENTO FÍSICO DE ALTO NÍVEL PARA A MULHER ATLETA — A SÍNDROME DA TRÍADE DA MULHER ATLETA (TMA)

Talita Adão Perini
Glauber Lameira de Oliveira

Observa-se na sociedade moderna, que o número de pessoas predispostas à prática da atividade física tem sido crescente, decorrente da conscientização de sua importância na promoção de um estilo de vida saudável (RASTMANESH *et al*, 2007; BICH, 2005; PERINI *et al*, 2009). Este contexto favoreceu o aval para difusão de toda e qualquer prática de exercícios físicos. Com isso, surgiram os nichos de práticas sistemáticas, e culto ao ideal de saúde preconizado pela atividade física. Haja vista que na última década, o número de mulheres atletas federadas aumentou de forma exponencial (VARDAR *et al*, 2005). Porém, em contraponto a todos os benefícios resultantes da atividade física, verifica-se um crescente número de indivíduos que utilizam deste método de forma inadequada e excessiva, capaz de provocar riscos a saúde (RAYMOND-BARKER, 2007). Concomitante ao aumento da participação de mulheres nos esportes, é crescente o número de mulheres suscetíveis ao desenvolvimento da Tríade da Mulher Atleta (TMA), definida pelo American College of Sports Medicine (ACSM) em 1992, em uma conferência de consenso, como uma síndrome caracterizada pela presença simultânea de três componentes: *Transtornos Alimentares (TA)*, *amenorreia* e *osteoporose* (AMERICAN COLLEGE OF SPORTS MEDICINE, 1992). Cinco anos depois, o ACSM fez um novo posicionamento oficial, não somente documentando a prevalência e consequências da tríade, mas alertando as possíveis causas, prevenção, e tratamento da tríade de modo geral. (OTIS, 1997).

Em 2003, o ACSM, em uma assembléia, formada por pesquisadores e médicos especializados no tratamento da tríade, atualizou o último posi-

cionamento oficial de 1997, com o propósito de enfatizar algumas novas concepções relacionadas aos componentes da tríade, ressaltando a importância de considerar os fatores percussores no desenvolvimento, capaz de classificar a mulher como “*em risco*”, sem que preencha necessariamente os critérios do diagnóstico clínico da TMA. (BEALS & MEYER, 2007). Ressaltamos que a patogênese dos componentes da tríade, estaria relacionada a uma baixa ingestão calórica (abaixo de 30 kcal/kg de peso corporal diário). Esta poderia desenvolver os transtornos alimentares e, subsequente amenorreia, que desencadearia a osteoporose (LEBRUN, 2007). A presença de um ou mais componentes da tríade pode diminuir a *performance* atlética e causar morbidades ou até mesmo a morte (AMERICAN COLLEGE OF SPORTS MEDICINE, 2007). Porém, juntos estes potencializam os malefícios à saúde da atleta em um curto período de tempo. (WARREN & SANTHA, 2000; PERINI, 2008).

Estudos destacam (RAYMOND-BARKER, 2007; OLIVEIRA et al, 2003) que é comum o desenvolvimento desta síndrome na atleta que participa de esportes em que o desempenho ótimo é dependente, fisiológica e /ou esteticamente, de um baixo percentual de gordura corporal (TORSVEIT & SUNDGOT-BORGEN, 2005). A mulher atleta obtém diversos benefícios da prática do exercício físico, mas em alguns casos pode provocar um efeito negativo para sua saúde, principalmente no sistema reprodutor e esquelético. Segundo Warren e Shantha (2000) severas formas de irregularidades menstruais têm sido descritas na mulher atleta: amenorreia secundária, oligomenorreia, fase lútea curta e anovulação, porém estas podem variar de acordo com o nível de atividade, treinamento, performance e modalidade esportiva (WARREN e SHANTHA, 2000).

Alguns estudos têm enfatizado que, modalidades caracterizadas pela leveza dos movimentos, flexibilidade, arte do equilíbrio e domínio do corpo (Ginásticas Artística e Rítmica, Patinação artística...), esportes que preconizam baixo percentagem de gordura corporal para o desempenho ótimo (Corrida de fundo, natação...) e esportes de classificação do peso (remo, artes marciais,...) apresentam maior incidência de restrição alimentar por parte de seus praticantes (VARDAR et al, 2005, OLIVEIRA et al, 2003; PERINI et al, 2009). Os níveis relativos de gordura corporal tendem a ser mais baixos entre atletas que participam de esportes individuais do que esportes de equipe, e mais baixos ainda em esportes que requerem o movimento ou levantamento da massa do corpo (SUNDGOT BONGEN, 2004).

Por se tratarem de modalidades que reforçam a demanda por um corpo magro alguns autores caracterizam estas modalidades como as de risco para o desenvolvimento e instalação da TMA (SUNDGOT BONGEN, 2004). Há, portanto, um quadro contraditório em que o meio esportivo pode ser reconhecido também como um ambiente ampliador das pressões socio-culturais motivadas pelo ideal do corpo magro (OLIVEIRA & PERINI, 2009), já que é verificada em grupos de atletas femininas de alto nível, uma estreita relação entre imagem corporal e desempenho físico, além das atletas serem constantemente submetidas ao treinamento e controle do seu percentual de gordura corporal.

No esporte competitivo a busca pela vitória, tem sido expressa por pressões externas por partes de técnicos, treinadores, patrocinadores, administradores e familiares no anseio por melhores resultados, acarretando um estresse físico e mental na atleta pelo seu melhor rendimento, que de uma forma inadequada têm sido associado a uma modificação na conduta alimentar, com uma restrição alimentar severa, capaz de desenvolver um dos componentes da tríade, os transtornos alimentares. Porém, a etiologia de um outro componente, a disfunção menstrual, embora seja de causa multifatorial, está estritamente relacionado a uma ingestão calórica restrita, o balanço energético negativo, início súbito de exercícios vigorosos, e outros (WARREN & SANTHA 2000; LEITÃO, 2000), desencadeando distúrbios menstruais e ósseos. Logo, a mulher atleta poderia desenvolver a Tríade em completo, ou seja, a presença simultânea dos três componentes que caracterizam esta síndrome.

Composição corporal

É consenso que a composição corporal é fundamental na realização de diversas atividades (FERNADES FILHO, 2003). Leitão et al. (2000) têm destacado os efeitos negativos para a saúde, referente a manutenção de uma composição corporal anormal, com elevado peso corporal, e possível desencadeamento de doenças cardiovasculares. Porém, o contrário é igualmente prejudicial, ou seja, a manutenção de um reduzido peso corporal, aquém da média padrão para o grupo e faixa etária, oferece risco a saúde do indivíduo (BEALS & MEYER, 2007). Em se tratando de atletas, o desempenho de habilidades, sem considerar o fator estético, depende essencialmente de uma composição corporal específica. Dependendo da moda-

lidade esportiva, há a necessidade de desenvolvimento de massa muscular e considerável força, por exemplo. Logo, no âmbito esportivo, é claro o papel fundamental da composição corporal. Porém, têm se questionado na literatura, até que ponto é possível alterar a composição corporal para auxiliar a *performance*, sem provocar danos à saúde do atleta (DEUTZ *et al.*, 2000). Sabe-se que a perda de peso, não resulta necessariamente da melhora do desempenho esportivo, e pode, de fato, levar à piora e/ou resultados negativos para a saúde. Esta última questão é cada vez mais preocupante, no que se refere à atleta feminina, pois o número de mulheres que participam de competições esportivas tem crescido consideravelmente, no âmbito nacional e internacional.

De acordo com Kohrt (2004), o desejo de atingir a composição corporal ideal, é provavelmente, um dos iniciadores do desenvolvimento da tríade da mulher atleta. Este desejo pode ser incentivado e/ou iniciado por pressões externas de padrões de beleza pré-determinados sócio-culturalmente, ou de pais e/ou técnicos, que almejam um melhor desempenho em populações de atletas. Embora, nenhum dado científico aponta que em mulheres com peso corporal ótimo, a perda de peso auxiliará no desempenho atlético (BONCI *et al.*, 2008). Estudos comprovam que a perda de peso em um indivíduo já magro, pode resultar em efeitos negativos à saúde (DEUTZ *et al.*, 2000). Já foi notificado que, indivíduos que apresentam baixo peso e percentual de gordura corporal apresentam riscos elevados, igualmente ao sobrepeso ou obeso, no desenvolvimento de morbidades (BRUNET, 2005; BEALS & MEYER, 2007). Estes riscos estão relacionados ao desenvolvimento de Transtornos alimentares, disfunções menstruais, aumentado risco de fraturas por estresse pela presença de osteoporose precoce, componentes da tríade da mulher atleta. (WARREN e SHANTHA, 2000).

Distúrbios menstruais

Ciclos menstruais regulares, em mulheres normais e sadias consideradas eumenorréicas, ocorrem em intervalos de 21 a 35 dias, com a duração da menstruação de até 7 dias (COBB, 2003). A anormalidade a esta função do ciclo menstrual é considerada um distúrbio ou disfunção, de causa multifatorial, sendo a mulher reconhecida como amenorreica (LEBRUN, 2007). Dentre as principais causas, destacam-se: pré-disposição genética, privação alimentar, a presença de transtornos do alimentares, perda

rápida de peso corporal, baixo percentual de gordura corporal, estresse psicológico, rotinas vigorosas de treinamento (quando atletas), supressão de hormônios reprodutivos (estrogênio e progesterona) e outras (WARREN & SANTHA, 2000; PARDINI et al., 2001). Os distúrbios ou disfunções menstruais têm sido cada vez mais crescentes entre adolescentes, principalmente no âmbito esportivo (RAYMOND-BARKER et al., 2007). Estes se encontram entre as principais consequências negativas relacionadas ao treinamento, compreendendo: *atraso da idade menarca, primária, secundária e oligomenorreia* (WARREN & SANTHA, 2000).

A oligomenorreia refere-se a ciclos menstruais mais longos que 35 dias, e pode estar relacionada a níveis normais e altos de estrógeno, porém não de progesterona. Ao ainda a níveis baixos tanto de estrógenos quanto progesterona. (DRINKWATER, 2004). Estudos afirmam que a oligomenorreia é a disfunção menstrual mais comum na mulher atleta (BEALS & MEYER, 2007).

Existem dois tipos de amenorreia: a primária e a secundária. A amenorreia primária é caracterizada pela ausência de períodos menstruais até os 16 anos. (PUTUKIAN, 1994). Já a amenorreia secundária corresponde à cessação de 3 ou mais ciclos menstruais consecutivos após a ocorrência normal de menarca (PARDINI, 2001).

Algumas tentativas foram feitas com o intuito de se determinar o percentual mínimo de gordura corporal no qual ainda estaria presente a regularidade do ciclo menstrual. Drinkwater, em 2005, propôs que para a manutenção da função menstrual normal era necessário que a mulher possuísse um percentual de gordura corporal de pelo menos 22%. Porém, há controvérsias, pois estudos (FISHER et al, 1986; RUTHERFORD, 1993) têm demonstrado que muitas atletas eumenorreicas apresentam níveis de gordura corporal abaixo de 22% de gordura corporal. Por isso, estes estudos não conseguiram determinar este limite, o que é justificado por KOHRT (2004) pela presença de variedade deste limite entre os indivíduos. Talvez outros mecanismos possam estar relacionados a esta condição.

Para Cordás (1994), a amenorreia é atribuída à desnutrição associados a um consumo inadequado de alimentos, aumentando sua prevalência nos grupos que têm sua alimentação comprometida, porém, em uma pequena porcentagem, cerca de 20% dos casos, ela precede o aparecimento da perda de peso corporal. Em atletas, a prevalência de amenorreia tem sido estimada entre 3,4% a 66% (WARREN, 1992), dependendo da modalidade e do nível de treinamento, enquanto que na população geral do

sexo feminino não-atleta é de 2% a 5% , e até 8,5% entre adolescentes. (COSTILL e WILMORE, 2001). Para a oligomenorreia entre atletas a prevalência é de 5% a 40%.

Os distúrbios menstruais estão diretamente relacionados com a perda da densidade mineral óssea, a qual acarreta quadros precoces osteoporose aumentando o risco de fraturas por estresse (NICHOLS et al, 2006). Estudos afirmam que estes distúrbios têm sido mais frequentes no âmbito esportivo e entre atletas que competem em esportes que preconizam um baixo percentual de gordura corporal. (TORSVEIT E SUNDGOT-BORGEN, 2005). Embora já existam estudos notificando uma alta prevalência também em outras populações, como em adolescentes não-atletas (LEBRUN,2007).

Distúrbios ósseos

O posicionamento oficial do American College of the Sports Medicine, em 1992, definiu a osteoporose como uma doença caracterizada por uma deteriorização da microarquitetura do tecido ósseo, levando a crescente fragilidade óssea e aumento no risco de fraturas. Portanto, a incidência de fraturas ósseas por estresse poderia ser indicadora e preditora da presença de osteoporose. (MUDD *et al*, 2007).

Segundo a *World Health Organization*, indivíduos que possuem osteoporose apresentam uma densidade mineral óssea entre 1 e 2.5 desvios padrão abaixo da média da populacional (KANIS et al, 1994).

Sabe-se que o pico de massa óssea (50%-63%) é obtido durante a infância e adolescência (37% -50%). No entanto, após este período, inicia-se uma depleção, ou seja, a perda da densidade mineral óssea de 0,8% por ano (DRINKWATER et al,2004;LOUD & GORDON,2006). Após a menopausa, essa taxa aumenta para 3% ao ano, permanecendo, estável, durante uma década. Em seguida, o ritmo declina para aproximadamente 1% ao ano (LEITE *et al*, 2007). Em algumas mulheres, é observada uma perda de até 30% da densidade mineral óssea total por volta dos 70 anos(DRINKWATER,2004)

Para a manutenção da integridade óssea é necessária uma produção adequada de estrógeno e progesterona (MANTOANELLI et al,2002). Os estrógenos agem de forma benéfica no osso através de vários mecanismos que resultam em uma ação anti-reabsorviva (PARDINI, 2001). A progesterona tem ação protetora sobre os ossos, aumentando a absorção de cálcio e sua deposição no

tecido ósseo, influenciando a atividade osteoblástica. (FREDERICSON *et al*, 2007). Logo, as alterações na densidade mineral óssea têm sido relacionadas à deficiência da produção de estrogênio e progesterona, mas a restrição energética, incluindo ingestão inadequada de cálcio, também podem comprometer a saúde óssea. Segundo Manotoanelli et al, (2002) é importante considerar que o osso é um tecido vivo, o qual se encontra em constantes ciclos de mineralização e reabsorção e qualquer intervenção nesse balanço pode causar perdas ou ganhos de massa óssea. (MANTOANELLI et al, 2002).

Segundo o American College Of Sport Medicine (1997), uma baixa ingestão calórica (ou uma nutrição pobre em cálcio) favorece a disfunção menstrual, potencializa a perda da massa óssea, e é uma das principais causas de fraturas por estresse. Portanto, é de fundamental importância que a mulher tenha condições favoráveis a maximização da obtenção de massa óssea durante o período da infância e adolescência.

Transtornos Alimentares

A evolução histórica do homem expressa uma modificação no pensamento social, onde o TER passa a ser substituído pelo SER, valorizando o homem pelo que possui e não mais pelo que representam na sociedade (GOLDEN , 2003). Esta conjuntura fez com que a visão de homem e de mundo se transformasse, de modo que a aparência passou a ter uma importância cada vez maior.

Na atual sociedade moderna, observa-se uma crescente preocupação com a estética do corpo, resultado da imposição da mídia quanto a uma imagem corporal estereotipada, correspondente a uma aparência irreal de magreza, sem, contudo considerar aspectos relacionados à saúde e às diferentes constituições físicas da população brasileira (NICHOLS *et al*, 2006).

A insatisfação com a imagem e forma corporal decorrente da tentativa de se ajustar a padrões estabelecidos, leva um número cada vez maior de jovens a adotarem medidas extremas e nocivas à saúde, decorrentes do controle do seu peso corporal (HOGLUND & NORMAN, 2002). Sem uma orientação profissional estas jovens tendem a adotar práticas alimentares inadequadas, como restrição alimentar severa (dietas), compulsão extrema aos exercícios físicos associados ou não ao uso indiscriminado de laxante e diurético, que são considerados comportamentos precursores dos Transtornos Alimentares (SUNDGOT-BORGEN,2004).

Estudos afirmam (SUNDGOT-BORGEN, 2004; MORGAN *et al*, 2002; PHILIPPI e ALVARENGA, 2004; APPOLINÁRIO e CLAUDINO, 2000), que o modelo multifatorial é o modelo etiológico mais aceito atualmente para explicação da gênese dos TA. Este modelo se baseia na hipótese de que há a contribuição de fatores biológicos, genéticos, psicológicos, socioculturais e familiares para desenvolvimento e manutenção dos TA (MORGAN *et al*,2002). Embora haja a interação entre estes fatores, alguns autores têm destacado, os fatores socioculturais como os que exercem maior influência na etiogênese desta síndrome (PHILIPPI e ALVARENGA, 2004; NUNES *et al*,1998).

Os TA referem-se a uma perturbação persistente da alimentação ou comportamento relacionado a esta, que provoca uma alteração do consumo de alimentos e que prejudica de modo significativo à saúde física a estabilidade psicossocial do indivíduo (PERINI, 2008)

Segundo Nakamura (2004) a anorexia nervosa e a bulimia nervosa são as patologias mais evidentes desta alteração do comportamento alimentar e estão intimamente relacionadas por apresentarem como sintomas comuns representação alterada da forma corporal, medo patológico de engordar e preocupação excessiva com o peso. Indivíduos que desenvolvem os TA utilizam-se de um arsenal de métodos para o controle de peso, incluindo a atividade física excessiva resultando em prejuízos físicos, sociais e psiquiátricos. A faixa de idade de maior risco para anorexia nervosa tem sido relatada entre 13 e 15 anos e para bulimia em torno de 17 e 25 anos (GOLDEN *et al*, 2003).

Anorexia

A palavra anorexia origina-se do grego (ann = sem; orexis = desejo ou apetite), porém na verdade não há perda de apetite nas fases iniciais, apenas no decurso da morbidade que as anorexias conseguem aboli-lo, por isso, vários autores consideram o termo *anorexia* impróprio. (PHILIPPI & ALVARENGA,2004).

Na população de atletas, tem sido utilizado o termo “anorexia atlética” para o distúrbio subclínico, pois acredita-se que considerações especiais de diagnóstico devem ser levadas em conta por se tratar de grupo diferenciado, com necessidades específicas (SUNDGOT-BORGEN,1993). Este foi declarado pela primeira vez em 1983, nos estudos realizados por Pugliese e colaboradores.

Considera-se como quadro subclínico aquele em que há um comportamento alimentar inadequado, mas a sintomatologia não preenche os critérios necessários para o diagnóstico clínico, de anorexia e bulimia nervosa, realizados por profissionais especializados (DSM-IV ou CID-10). Esses podem retratar indivíduos com início de um transtorno alimentar, denominados de “*transtornos alimentares não especificados*” (eating disorders not otherwise specified- EDNOS)(BRUNET,2005), nos quais uma intervenção preventiva pode evitar a evolução para transtornos alimentares típicos: anorexia e bulimia nervosa.

Destaca-se como característica principal da anorexia atléctica, o medo exagerado de ganhar peso ou tornar-se gordo, embora a atleta seja magra (SUNDGOT-BORGEN,2004). Porém, a agravante é que a perda do peso corporal é acompanhada por uma redução na ingestão calórica, frequentemente associada com exercício compulsivo do treinamento atléctico. Atletas que assumem esta conduta têm uma ingestão calórica abaixo dos níveis necessários para manter as demandas energéticas do alto volume de treinamento as quais são submetidas. Além disso, adicionalmente ao treinamento que já são submetidas, atletas com estes transtornos se exercitam excessivamente a fim de eximir seus corpos dos efeitos da alimentação. Essas atletas relatam compulsão alimentar e fazem uso de laxantes, diuréticos e métodos purgativos para atingir a magreza (SUNDOGOT-BORGEN, 2004).

De acordo com o American College of Sports Science (2007) uma significativa restrição energética, e pronunciada perda de peso em um período curto de tempo, parecem produzir uma queda na taxa metabólica basal e prejuízos nas funções músculos-esqueléticos, cardiovascular, endócrina e outros. Entre os sintomas psicológicos destacam-se a depressão, a irritabilidade, o mau humor, gerando como consequência o desgaste das relações sociais (WALSH et al, 2000).

Bulimia

A palavra bulimia origina-se do grego (bous =bois; limos = fome), referindo-se, portanto, a fome tão grande quanto à de um boi ou capaz de levar alguém a comer um boi, que justifica os episódios exagerados de ingestão alimentar (BUSSE,2004).

A bulimia nervosa caracteriza-se por grande e rápida ingestão de alimentos com sensação de perda de controle, acompanhados de métodos compensa-

tórios inadequados para o controle de peso, como vômitos autoinduzidos, uso de medicamentos (diuréticos, inibidores de apetite, laxantes), dietas severas e exercícios físicos extenuantes (PHILIPPI e ALVARENGA, 2004).

Estudos epidemiológicos têm demonstrado que as taxas de prevalência de TA giram em torno de 0,5% a 1% para a população geral, podendo elevar-se ao considerar-se as síndromes chamadas EDNOS (PHILIPPI e ALVARENGA, 2004). Estes estudos também fornecem informações relevantes sobre a distribuição dos TA, mostrando que estes são claramente mais prevalentes em mulheres do que em homens, numa proporção de 10:1 (NUNES, 1998; HSU, 1996). Na população atlética a incidência geral destes transtornos varia entre 1% até 62% (SUNDGOT-BORGEN & TORS- TVEIT, 2003; OLIVEIRA *et al*, 2003).

Alguns autores consideram que as modalidades esportivas que preconizam baixo percentual de gordura corporal, seja pela performance ou estética, tem sido as mais vulneráveis ao desenvolvimento de TA. (SUN- DOGOT-BORGEN, 2004; OLIVEIRA *et al*, 2003). Porém, com base nas evidências científicas disponíveis na literatura no que tange a TA (COR- DÁS *et al*, 1994), pode-se dizer que esta tem sido apresentada também em grupos de adolescentes não-atletas, embora menos prevalente.

Tem sido crescente o número de estudos tem utilizado diferentes instrumentos de investigação de anorexia e bulimia nervosa, dentre eles, há a aplicabilidade de questionários de auto-relato, validados para fim de identificação de sintomas percussores destes distúrbios (LEBRUN, 2007). Porém, ressalta-se que o diagnóstico clínico final, somente poderá ser aplicado por profissionais especializados, segundo os critérios previamente adotados para esta análise.

No Brasil, desde 1º de janeiro de 1996 utiliza-se oficialmente para diagnóstico clínico de transtornos alimentares, os critérios da *Classificação Internacional de Doenças (CID-10)* elaborados pela Organização Mundial de Saúde, 1993). Este é aplicado em diversos países, com exceção dos Estados Unidos cujo critério esta relacionado ao *Diagnostic and Statistical Manual, edição IV(DSM IV)*, desenvolvido pela American Psychiatric Association, 1994.(Quadro 1 e Quadro 2).).(BRUNET, 2005).

**Quadro 1- Critérios para o diagnóstico clínico de Anorexia nervosa
CID-10 - Organização Mundial de Saúde,
1993/ DSM - IV - Diagnostic and Statistical Manual,
edição IV - American Psychiatric Association, 1994**

DSM-IV	CID -10
<p>(a) Recusa a manter o peso em nível igual ou acima do mínimo normal adequado à idade e à altura</p> <p>(b) Medo intenso de ganhar peso ou de torna-se gordo, mesmo estando com peso abaixo do normal.</p> <p>(c) Perturbação no modo de vivenciar o peso ou a forma do corpo, influência indevida do peso ou forma do corpo sobre a autoavaliação, ou negação do baixo peso corporal atual.</p> <p>(d) Nas mulheres pós-menarca, a , isto é, ausência de pelo menos três ciclos menstruais consecutivos.</p> <p>Especificar o tipo:</p> <p>Tipo Restritivo: Durante o episódio atual de anorexia nervosa, o indivíduo não se envolveu regularmente em um comportamento de comer compulsivamente ou de purgação.</p> <p>Tipo Compulsão Periódica/Purgativa: Durante o episódio atual de anorexia nervosa, o indivíduo envolveu-se regularmente em um comportamento de de comer compulsivamente ou de purgação</p>	<p>(a) Peso corporal é mantido em pelo menos 15% abaixo do esperado ou índice de massa corporal é em Quetelet é menos de 17,5.</p> <p>(b) A perda de peso é induzida por abstenção de “alimentos que engordam” em um ou mais que se segue: vômitos autoinduzidos; purgação auto-induzida; exercício excessivo; uso de anorexígenos e ou diuréticos.</p> <p>(c) Há distorção da imagem corporal na forma de uma psicopatologia específica, por meio da qual um pavor de engordar persiste como ideia intrusiva e sobrevalorada, e o paciente impõe um baixo limiar de peso a si próprio.</p> <p>(d) Um transtorno endócrino generalizado envolvendo o eixo-hipotalâmico-hipofisário-gonadal é manifestado, em mulheres, côm e, em homens como uma perda de interesse potência sexuais.</p> <p>(e) Se o início é pré-puberal, a sequência de eventos da puberdade é demorada ou mesmo detida. Com a recuperação da puberdade é com frequência completada normalmente, porém a menarca é tardia.</p>

**Quadro 2- Critérios para o diagnóstico clínico de Bulimia nervosa
CID-10 - Organização Mundial de Saúde,
1993/ DSM-IV -Diagnostic and Statistical Manual,
edição IV - American Psychiatric Association, 1994**

DSM-IV	CID -10
<p>(a) Episódios recorrentes de compulsão periódica. Um episódio de compulsão periódica é caracterizado por ambos os seguintes aspectos:</p> <p>(1) Ingestão, em um período limitado de tempo (2 horas) de uma grande quantidade de alimentos definitivamente maior que a maioria das pessoas consumiria durante um período similar sob circunstâncias similares; e</p> <p>(2) um sentimento de falta de controle sobre o comportamento alimentar durante o episódio; p.ex, um sentimento de incapacidade de parar de comer ou de controlar o que ou quanto está comendo.</p> <p>(b) Comportamento compensatório inadequado e recorrente, com o fim de prevenir o aumento de peso, como autoindução de vômitos, uso de laxantes, diuréticos e outros medicamentos, jejuns ou exercícios excessivos.</p> <p>(c) A compulsão periódica e os comportamentos compensatórios inadequados ocorrem, em média, pelo menos duas vezes por semana, por três meses.</p> <p>(d) A autoindução é indevidamente influenciada pela forma e peso do corpo.</p> <p>(e) O distúrbio não ocorre exclusivamente durante episódios de anorexia nervosa.</p> <p>Especificar tipo:</p> <p>Tipo purgativo: Durante o episódio atual de bulimia nervosa, o indivíduo envolveu-se regularmente na auto-indução de vômitos ou no uso indevido de laxantes e diuréticos.</p> <p>Tipo Restritivo: Durante o episódio atual de bulimia nervosa, o indivíduo usou outros comportamentos compensatórios inadequados, tais como jejuns ou exercícios excessivos, mas não se envolveu regularmente na auto-indução de vômitos ou no uso indevido de laxantes e diuréticos.</p>	<p>(a) Há preocupação persistente com o comer e um desejo irresistível por comida; o paciente sucumbe a episódios de hiperfagia, nos quais grandes quantidades de alimento são consumidas em um curto período de tempo.</p> <p>(b) O paciente tenta neutralizar os efeitos “de engordar” dos alimentos através de uma ao mais que se segue: vômitos autoinduzidos, abuso de purgantes, períodos alternados de inanição, uso de drogas tais como anorexígenos, ou diuréticos. Quando a bulimia ocorre em pacientes diabéticos, podem escolher negligenciar seu tratamento insulínico.</p> <p>(c) a psicopatologia consistem= em um pavor mórbido de engordar e o paciente coloca para si mesmo uma limiar de peso nitidamente definido, bem abaixo de seu peso pré-mórbido que constitui o peso ótimo ou saudável na opinião do médico. Há, frequentemente, mas não sempre, uma história de episódio prévio de anorexia nervosa, o intervalo entre dois transtornos variando de poucos meses a vários anos.</p>

Atualmente profissionais especializados têm optado, por sua simplicidade e confiabilidade, por utilizar três diferentes instrumentos existentes na literatura atual, validados em suas versões traduzidas para o português (NUNES *et al*, 1998).), listados a seguir:

Instrumentos de auto-relato

EAT-26 -Eating Attitudes Test

O Teste de Atitudes Alimentares (*Eating Attitudes Test-26* – EAT-26) foi criado por Garner e Garfinkel em (1979) traduzido e validado nacionalmente por Bighetti (2003), trata-se de um instrumento utilizado para avaliar comportamentos alimentares de risco para o desenvolvimento de Transtornos Alimentares e o índice de gravidade de suas preocupações. O EAT-26 é assim denominado por ser composto de 26 itens avaliados em escala com seis opções de resposta, variando do “sempre” ao “nunca”: Resposta 1 (Sempre), 2 (muito frequentemente), 3 (frequentemente), 4 (algumas vezes), 5 (raramente) e 6 (Nunca), distribuídas em três diferentes aspectos. São eles: *Fator 1: Dieta* — os primeiros 13 itens, que refletem recusa patológica às comidas de alto teor calórico e preocupações com a forma física; *Fator 2: Bulimia nervosa* — os seis itens seguintes, que refletem pensamentos sobre comida e atitudes bulímicas; e *Fator 3: Controle oral* — os últimos sete itens, que refletem o autocontrole em relação à comida e reconhecem pressões sociais no ambiente para ganhar peso. (NUNES, 1994).

Atribui-se o *escore 3* para a resposta 1 (sempre) , o *escore 2* para a resposta 2 (muito frequentemente), o *escore 1* para a resposta 3 (frequentemente) e o *escore 0* para as *respostas 4* (às vezes), *5* (raramente) e *6* (nunca), em todos os itens do questionário, com exceção do item de número 4, onde se atribui o *escore inverso*, ou seja, *escore 3* para a resposta 6 (nunca), o *escore 2* para resposta 5 (raramente), o *escore 1* para a resposta 4 (algumas vezes) e *escore 0* para as respostas 3 (frequentemente), 2 (muito frequentemente) e 1 (sempre).

A análise para este instrumento é feita somando-se todos os escores obtidos das respostas dos 26 itens do questionário. Se o total de *escore* encontrado for igual ao maior que 21, o EAT-26 é considerado positivo (EAT-26+) e confirmado a presença de atitudes alimentares de risco para o desenvolvimento de TA.

Os autores que desenvolveram o EAT-26 utilizaram um ponto de corte (*cut-off*) de 20 escores. Porém, atualmente adota-se o *cut-off* de 21 pontos, pois este apresenta sensibilidade e especificidade altamente satisfatórias para atletas e adolescentes (PERINI et al, 2009). Segue abaixo, o instrumento EAT-26:

Assinale a frequência que melhor representa suas atitudes nos últimos quatro meses nas afirmativas abaixo. Utilize a legenda apresentada abaixo.

- | | |
|--------------|-------------------------|
| 6. Nunca | 3. Frequentemente |
| 5. Raramente | 2. Muito frequentemente |
| 4. Às vezes | 1. Sempre |

1. Costumo fazer dieta.
1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

2. Como alimentos dietéticos.
1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

3. Sinto-me mal após comer doces.
1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

4. Gosto de experimentar novas comidas engordantes.
1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

5. Evito alimentos que contenham açúcar.
1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

6. Evito particularmente alimentos com alto teor de carboidratos (pão, batata, arroz, etc.).
1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

7. Estou preocupado (a) com o desejo de ser mais magro (a).

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

8. Gosto de estar com o estômago vazio.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

9. Quando faço exercício penso em queimar calorias.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

10. Sinto-me extremamente culpado (a) depois de comer.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

11. Fico apavorado (a) com o excesso de peso.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

12. Preocupa-me a possibilidade de ter gordura no meu corpo.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

13. Sei quantas calorias têm os alimentos que como.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

14. Tenho vontade de vomitar após as refeições.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

15. Vômito depois de comer.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

16. Já passei por situações em que comi demais achando que não ia conseguir parar.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

17. Passo muito tempo pensando em comida.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

18. Acho-me uma pessoa preocupada com comida.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

19. Sinto que a comida controla a minha vida.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

20. Corto minha comida em pedaços pequenos.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

21. Levo mais tempo que os outros para comer.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

22. As outras pessoas acham que sou magro (a) demais.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

23. Sinto que os outros prefeririam que eu comesse mais.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

24. Sinto que os outros me pressionam a comer.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

25. Evito comer quando estou com fome.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

26. Demonstro autocontrole em relação à comida.

1 2 3 4 5 6
() () () () () ()

BITE - *Bulimic Investigatory Test Edinburgh*

O *Bulimic Investigatory Test Edinburgh* (BITE) foi desenvolvido por Henderson e Freeman em 1987. O BITE, como é conhecido atualmente permite, identificar comportamento alimentar inadequado, de comedores compulsivos, típicos de quem possui o distúrbio da bulimia.

Este questionário apresenta a primeira parte constituída de 12 perguntas gerais para introduzir o tema. A segunda parte possui 33 questões com duas sub-escalas, escala de *sintomas* e de *gravidade* dos mesmos. (CORDÁS, 1994).

A escala de *sintomas* oferece três grupos de escores:

I - Alto (20 pontos ou mais): é considerado um escore elevado com presença de comportamento alimentar compulsivo e grande possibilidade de preencher critérios diagnósticos clínicos para bulimia nervosa pelo DSM-IV.

II- Médio (10 a 19 pontos): sugere padrão alimentar não usual e, em geral, não estão presentes todos os critérios para bulimia. Pessoas com resultados entre 15 e 19 podem representar tanto um grupo subclínico de indivíduos com alimentação compulsiva, bulímicos em estágio inicial ou bulímicos em recuperação — devem ser seguidos de entrevista clínica para diagnóstico com especialistas.

III- Baixo (até 9 pontos): dentro de limites de normalidade.

A escala de *gravidade* é constituída pelos itens 6, 7 e 27 do instrumento e mede a severidade do comportamento compulsivo pela frequência de atitudes, sendo analisada para os casos em que a pontuação na escala de sintomas é igual superior a 10, ramificando-se em três estágios:

I- Alto (escore 10 pontos): indicam alto grau de severidade, podendo apontar a presença de vômito psicogênico ou abuso de laxante sem comportamento compulsivo, e devem ser seguidos de entrevista diagnóstica com especialistas.

II- Moderado (entre 6 e 9 pontos): são considerados clinicamente significativos, e devem ser seguidos de entrevista diagnóstica com especialistas.

III- Baixo (até 5 pontos): resultado clinicamente não significativo.

Segue abaixo, o instrumento BITE:

Por favor, responda as perguntas abaixo:

1- Qual é a sua altura? _____

2- Qual é o seu peso atual? _____

3- Qual é o peso máximo que você já apresentou? _____

4- Qual é o peso mínimo que você já apresentou? _____

5- Qual é, no seu entender, seu peso ideal? _____

6- Você sente-se em relação ao seu peso:

muito gordo(a)

abaixo do peso

gordo(a)

muito abaixo do peso

médio(a)

7- Você tem períodos menstruais regulares?

sim

não

8- Com que frequência você, em média, faz as seguintes refeições?

	Todos os dias	5 dias/ sem.	3 dias/ sem.	1 dias/ sem.	Nunca
Café da manhã	1	2	3	4	5
Almoço	1	2	3	4	5
Jantar	1	2	3	4	5
Lanches entre as refeições	1	2	3	4	5

9- Você alguma vez teve uma orientação profissional com a finalidade de fazer regime ou ser orientado (a) quanto à sua alimentação?

sim

não

10- Alguma vez foi membro de alguma sociedade ou clube para emagrecimento?

sim

não

11- Você alguma vez teve algum tipo de problema alimentar?

sim

não

12- Caso sim, descreva com detalhes:

1-Você tem um padrão de alimentação diário regular?

sim não

2-Você segue uma dieta rígida?

sim não

3- Você sente-se fracassando quando quebra sua dieta uma vez?

sim não

4-Você conta as calorias de tudo o que come, mesmo quando não está de dieta?

sim não

5- Você já jejuou um dia inteiro?

sim não

6- Se sim, qual a frequência?

dias alternados de vez em quando

2 a 3 vezes por semana somente 1 vez

1 vez por semana

7-Você usa alguma das seguintes estratégias para auxiliar na sua perda de peso?

	nunca	de vez em quando	1x/sem.	2 a 3x/sem.	diariamente	2 a 3x/dia	5 ou + x/ dia
Tomar comprimidos	0	2	3	4	5	6	7
Tomar diuréticos	0	2	3	4	5	6	7
Tomar laxantes	0	2	3	4	5	6	7
Vômitos	0	2	3	4	5	6	7

8-O seu padrão de alimentação prejudica severamente sua vida?

sim não

9-Você poderia dizer que a comida dominou sua vida?

sim não

10-Você come sem parar até ser obrigado (a) a parar por sentir-se mal fisicamente?

sim não

11-Há momentos em que você só consegue pensar em comida?

sim não

12-Você come moderadamente na frente dos outros e depois exagera em particular?

sim não

13-Você sempre pode parar de comer quando quer?

sim não

14-Você já sentiu incontrolável desejo para comer e comer sem parar?

sim não

15-Quando você sente-se ansioso (a), você tende a comer muito?

sim não

16-O pensamento de tornar-se gordo (a) o(a) apavora?

sim não

17-Você já comeu grandes quantidades de comida muito rapidamente (não uma refeição)?

sim não

18-Você envergonha-se de seus hábitos alimentares?

sim não

19-Você preocupa-se com o fato de não ter controle sobre o quanto você come?

sim não

20- Você volta-se para a comida para aliviar algum tipo de desconforto?

sim não

21-Você é capaz de deixar comida no prato ao final de uma refeição?

sim não

22-Você engana os outros sobre quanto come?

sim não

23-O quanto você come é determinado pela fome que você sente?

sim não

24-Você já teve episódios exagerados de alimentação?

sim não

25-Se sim, estes episódios deixaram você sentindo-se mal?

sim não

26- Se você tem esses episódios, eles ocorrem só quando você está sozinho(a)?

sim não

27-Se você tem estes episódios, qual a frequência?

quase nunca 1 vez por mês

1 vez por semana 2 a 3 vezes por semana

diariamente 2 a 3 vezes por dia

28-Você iria até as últimas consequências para satisfazer um desejo de alimentação exagerado?

sim não

29-Se você come demais, você sente-se muito culpado (a)?

sim não

30-Você já comeu escondido (a)?

sim não

31-Seus hábitos alimentares são o que você poderia considerar normais?

sim não

32-Você considera-se alguém que come compulsivamente?

() sim () não

33-Seu peso flutua mais que 2,5 quilogramas em uma semana?

() sim () não

BSQ- Body Shape Questionnaire

O instrumento *Body Shape Questionnaire* (BSQ) foi desenvolvido por Cooper *et al.* em 1987 e validado no Brasil por Di Pietro (2002). O BSQ é uma medida auto-aplicável, que avalia o grau de distorção da imagem corporal. É um instrumento autoaplicativo composto de 34 questões apresentando 6 possibilidades de respostas variando de "sempre" a "nunca": Resposta 1 (nunca), 2 (raramente), 3 (às vezes), 4 (frequentemente), 5 (muito frequente) e 6 (sempre). De acordo com a resposta marcada, o valor do número correspondente à opção feita no item é computado como escore para a questão, logo os escores são: nunca =1, raramente =2, às vezes=3, frequentemente=4, muito frequentemente = 5 e sempre = 6. O total de escore do instrumento BSQ é obtido a partir do somatório escores de todos os 36 itens, respondidos.

A classificação dos resultados é feita pelo total de escores obtidos, e reflete os níveis de preocupação com a imagem corporal. Obtendo resultado menor ou igual a 80 pontos é constatado um padrão de normalidade e tido como ***ausência*** de distorção da imagem corporal. Resultado entre 81 e 110 pontos é classificado como grau ***leve*** de distorção da imagem corporal, entre 111 e 140 é classificado como grau ***moderado*** distorção da imagem corporal e acima de 140 pontos a classificação é de presença de ***grave*** grau de distorção da imagem corporal. (CORDÁS & NEVES, 1999). Segue abaixo, o instrumento BSQ:

Gostaríamos de saber como você vem se sentindo em relação à sua aparência nas últimas quatro semanas. Por favor leia cada questão e faça um círculo apropriado. Use a legenda abaixo:

- | | |
|--------------|-------------------------|
| 1. Nunca | 4. Frequentemente |
| 2. Raramente | 5. Muito frequentemente |
| 3. Às vezes | 6. Sempre |

Por favor, responda todas as questões abaixo, conforme as últimas quatro semanas:

1. Sentir-se entediada faz você se preocupar com sua forma física?

1 2 3 4 5 6

2. Você tem estado tão preocupada com sua forma física a ponto de sentir que deveria fazer dieta?

1 2 3 4 5 6

3. Você acha que suas coxas, quadril ou nádegas são grandes demais para o restante de seu corpo?

1 2 3 4 5 6

4. Você tem sentido medo de ficar gorda (ou mais gorda)?

1 2 3 4 5 6

5. Você se preocupa com o fato de seu corpo não ser suficientemente firme?

1 2 3 4 5 6

6. Sentir-se satisfeita (por exemplo após ingerir uma grande refeição) faz você sentir-se gorda?

1 2 3 4 5 6

7. Você já se sentiu tão mal a respeito do seu corpo que chegou a chorar?

1 2 3 4 5 6

8. Você já evitou correr pelo fato de que seu corpo poderia balançar?

1 2 3 4 5 6

9. Estar com mulheres magras faz você se sentir preocupada em relação ao seu físico?

1 2 3 4 5 6

10. Você já se preocupou com o fato de suas coxas poderem espalhar-se quando se senta?

1 2 3 4 5 6

11. Você já se sentiu gorda, mesmo comendo uma quantidade menor de comida?

1 2 3 4 5 6

12. Você tem reparado no físico de outras mulheres e, ao se comparar, sente-se em desvantagem?

1 2 3 4 5 6

13. Pensar no seu físico interfere em sua capacidade de se concentrar em outras atividades (como por exemplo, enquanto assiste à televisão, lê ou participa de uma conversa)?

1 2 3 4 5 6

14. Estar nua, por exemplo, durante o banho, faz você se sentir gorda?

1 2 3 4 5 6

15. Você tem evitado usar roupas que fazem notar as formas do seu corpo?

1 2 3 4 5 6

16. Você se imagina cortando fora porções de seu corpo?

1 2 3 4 5 6

17. Comer doce, bolos ou outros alimentos ricos em calorias faz você se sentir gorda?

1 2 3 4 5 6

18. Você deixou de participar de eventos sociais (como, por exemplo, festas) por sentir-se mal em relação ao seu físico?

1 2 3 4 5 6

19. Você se sente excessivamente grande e arredondada?

1 2 3 4 5 6

20. Você já teve vergonha do seu corpo?

1 2 3 4 5 6

21. A preocupação diante do seu físico leva-lhe a fazer dieta?

1 2 3 4 5 6

22. Você se sente mais contente em relação ao seu físico quando de estômago vazio (por exemplo pela manhã)?

1 2 3 4 5 6

23. Você acha que seu físico atual decorre de uma falta de autocontrole?

1 2 3 4 5 6

24. Você se preocupa que outras pessoas possam estar vendo dobras na sua cintura ou estômago?

1 2 3 4 5 6

25. Você acha justo que as outras mulheres sejam mais magras que você?

1 2 3 4 5 6

26. Você já vomitou para se sentir mais magra?

1 2 3 4 5 6

27. Quando acompanhada, você fica preocupada em estar ocupando muito espaço (por exemplo, sentado num sofá ou no banco de um ônibus)?

1 2 3 4 5 6

28. Você se preocupa com o fato de estarem surgindo dobrinhas em seu corpo?

1 2 3 4 5 6

29. Ver seu reflexo (por exemplo, num espelho ou na vitrine de uma loja) faz você sentir-se mal em relação ao seu físico?

1 2 3 4 5 6

30. Você belisca áreas de seu corpo para ver o quanto há de gordura?

1 2 3 4 5 6

31. Você evita situações nas quais as pessoas possam ver seu corpo (por exemplo, vestiários ou banhos de piscina)?

1 2 3 4 5 6

32. Você toma laxantes para se sentir magra?

1 2 3 4 5 6

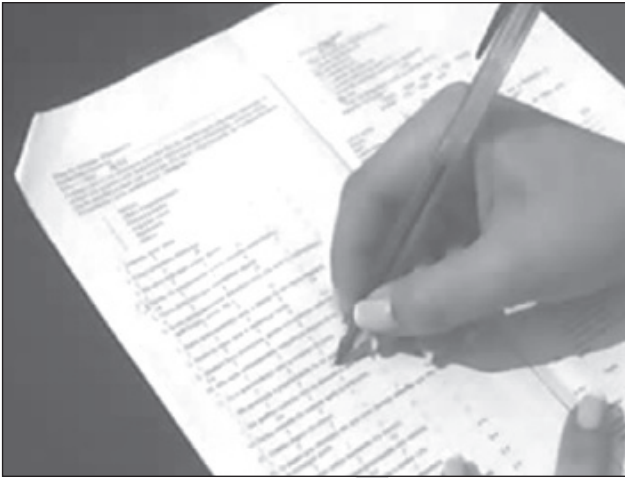
33. Você fica particularmente consciente do seu físico quando em companhia de outras pessoas?

1 2 3 4 5 6

34. A preocupação com seu físico faz-lhe sentir que deveria fazer exercícios?

1 2 3 4 5 6

Figura 1 : Coletânea de questionários: EAT-26, BITE, BSQ.



Fonte: PERINI, 2008

Recomendações

Diante da gravidade da síndrome da Tríade da Mulher Atleta, sugere-se que programas preventivos sejam estruturados, de modo que os diferentes instrumentos para investigação desta síndrome (EAT-26, BITE e BSQ), tenham aplicabilidade permanente em escolas e clubes, precisamente onde há grupos “em risco”, auxiliando no pré-diagnóstico.

Recomenda-se aos técnicos e preparadores físicos e familiares que atuam com equipes esportivas, que não exerçam pressões junto às atletas quanto a busca do peso ideal para o desporto. Estas jovens atletas não têm informações nem estrutura emocional para gerenciar estas alterações morfofuncionais que, na verdade, devem ser consequência de uma proposta de treinamento ajustada à idade, sexo e nível de desenvolvimento e condicionamento físico em que se encontram. Ressalta-se a importância da presença de um profissional de nutrição, atuando periodicamente em equipes esportivas, proporcionando orientação e acompanhamento à atleta, de todas as categorias esportivas, primordialmente nas modalidades que preconizam um baixo percentual de gordura corporal, o que trará como consequência um melhor desempenho e uma vida atlética mais longa e produtiva.

Acredita-se que o pleno conhecimento da tríade da mulher atleta, seja fundamental, possibilitando gerar novos horizontes na compreensão desta síndrome, identificando os grupos de risco, com a finalidade de diminuir, e possivelmente eliminar a atual incidência dos componentes ou da síndrome propriamente dita do âmbito nacional e internacional.

REFERÊNCIAS

- AMERICAN COLLEGE OF SPORT MEDICINE. Position stand. The female athlete triad. **Med Sci Sports Exerc.**v.39, n. 10, P.1867-82, 2007.
- AMERICAN COLLEGE OF SPORTS MEDICINE. Position stand. The female athlete triad. **Medicine and Science in Sports and Exercise**, v.29, n.5, p.1-9, 1997.
- APPOLINÁRIO, J.C; CLAUDINO, A.M. Transtornos alimentares. **Rev Bras Psiquiatr.**, n. 22 (Supl. II), p. 28-31, 2000.
- BEALS, K.A; MEYER, N.L. Female athlete triad update. **Clin Sports Med.**v 26, p.69-89, 2007.
- BIGHETTI, F. **Tradução e validação do Eating feminino na cidade de Ribeirão Preto SP.** 2003. Dissertação e (Mestrado)-Escola de Enfermagem de Ribeirão preto, Ribeirão preto, 2003.
- BIRCH, K. Female athlete triad. **BMJ**, v.330, n.1, p.244-246, 2005.
- BRUNET, M. Female athlete triad. **Clin Sports Med.** v. 24, p. 623- 636, 2005.
- BUSSE, S.R. Anorexia , Bulimia e Obesidade. Manole. São Paulo, 2004
- COBB, K.L; BACHRACH, L.K.; GREENDALE, G. Disorders esting, menstrual irregularity, and bone mineral density in female runners.**Medicine & Science in Sports & Exercise.** v 1 n.1, p. 711-719, 2003.
- COOPER, P.J; TAYLOR, M.; COOPER, Z.; FAIRBUN, C.G. The development and validation of the Body Shape Questionnaire. **Int J Eat Disord**,v. 6, p. 485-94, 1987.
- CORDÁS, T.A.; CASTILHO, S. Imagem corporal nos transtornos alimentares. Instrumento de avaliação: Body Shape Questionnaire. **Psiquiatria Biológica.**v. 2, n. 1, p. 17-21, 1994.
- CORDÁS, T.A.; NEVES, J.E.P. Escalas de avaliação de transtornos alimentares. **Revista de Psiquiatria Clínica**, v.26, n.1, p. 41-47, 1999.
- COSTILL, D.L.; WILMORE, J.H. **Fisiologia do esporte e do exercício**, 1ª ed., São Paulo: Manole, 2001.
- DEUTZ, R.C.; BENARDOT, D; MARTIN, D.E.; CODY, M.M. Relationship between energy deficits and body composition in elite female gymnasts and runners. **Medicine and Science in Sports and Exercise**, v.32, n. 3, p. 659-668, 2000.
- DI PIETRO, M.C. **Validade interna, dimensionalidade e desempenho da escala BSQ-“Body Shape Questionnaire” em uma população de estudantes universitários.** Dissertação (Mestrado)-Escola Paulista de medicina da Universidade Federal de São Paulo, 2002.

- DRINKWATER, B.L. **Mulheres no esporte**, 1ª ed., Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A., 2004.
- FERNANDES FILHO, J. **A Prática da Avaliação Física**. Rio de Janeiro. Shape, 2003.
- FREDERICSON, M; CHEW K; NGO, J; CLEEK, T.; KIRATLI, J.; COBB, K. Regional bone density in male athletes: a comparison of soccer players, runners and controls. **Br J Sports Med**. V.41, n.10, p. 664-8, 2007.
- GARNER DM, GARFINKEL PE. Eating attitudes test: an index of the symptoms of anorexia nervosa. **Psychol Med**, v. 9, n1, p. 273-9, 1979.
- GOLDEN, N.H. Eating disorders in adolescence and their sequelae. **Best Practice & Research Clinical Obstetrics & Gynaecology**, v17n. 1,p. 57-73, 2003.
- HENDERSON, M; FREEMAN, C.P.L. A self-rating scale for bulimia - The BITE, **Br J Psychiatry**, v.50, n1, p.18-24, 1987.
- HOGLUND, K.; NORMAN, L. A high exercise load is linked to pathological weight control behavior and eating disorders in female fitness instructors. **Scand J Med Sci Sports**, v.12, p. 262-275,2002.
- KANIS, J.A.; MELTON, L.J.; CHRISTIANSEN, C.C. The diagnosis of osteoporosis. **J Bone Miner Res**.v. 9, p.1137-1141,1994.
- KOHRT, W.M. Composição do corpo. In: DRINKWATER, B.L. (ed.). **Mulheres no esporte**, 1ª ed., Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A., 526 p. 2004.
- LEITE, M; PADRÃO, P; MOREIRA, P. Ingestão nutricional e estimativa da densidade mineral óssea em adolescentes do sexo feminino. **Acta Med Port**.v. 20, n.1, p. 299-305, 2007.
- LOUD, K.J, GORDON, C.M. Adolescent Bone. Health . **Arch Pediatr Adolesc Med**, v. 160, n.1, p. 1026- 32, 2006.
- LEBRUN, C.M. The Female Athlete Triad: What's a doctor to Do? **Current Sports Medicine Reports**. v.6, p. 397-404, 2007.
- LEITÃO, M.B.; LAZZOLI, J.K.; OLIVEIRA, M.B.; NÓBREGA, A.C.; SILVEIRA, G.G.; CARVALHO T. Posicionamento oficial da sociedade brasileira de medicina do esporte: atividade física e saúde da mulher. **Rev Bras Med Esporte**, v.6, n.6, p.215-219, 2000.
- MANTOANELLI, G; VITALLI, M.S.S.; AMANCIO, O.M.S. e osteoporose em adolescentes atletas. **Rev Nutr**. v.15, n.3, p. 319-332, 2002.
- MUDD, L.M.; FORNETTI, W.;PIVARNIK, J.M. Bone mineral density in collegiate female athletes: comparisons among sports. **J Athl Train**. v. 42, n. 3, p. 403-8, 2007.
- NAKAMURA E. **Representações sobre o corpo e hábitos alimentares: o olhar antropológico sobre os aspectos relacionados aos transtornos alimentares**. In: Busse, S. R.(editor). Anorexia, Bulimia e Obesidade. Manole, São Paulo, 2004.

- NICHOLS, J.F.; MICHELL, J; MANDRA, J; LAWSON, M.S.; MING. Prevalence of female athlete triad syndrome among high school athletes. **Arch Prediatr adolesc med**, v 160, p.137-42, 2006.
- NUNES, M.A.A; APPOLINÁRIO, J.C.; ABUCHAIN, A.L.G; COUTINHO, W; MORGAN, C.M.; AZEVEDO, A.M.C. **Transtornos alimentares e obesidade**. Porto Alegre: Artmed, 1998.
- OLIVEIRA; F.P.; BOSI, M.L; VIGÁRIO, P.S.; VIEIRA, R,S. Comportamento alimentar e imagem corporal em atletas. **Rev Bras Med Esporte**, v.9, n. 6, p. 348-56, 2003.
- OLIVEIRA FP, PERINI TA. **The Female triad in brazilian different sport modalities**. In: Columbus AM, editor. *Advances in Psychology research*: Nova Science Publishers, New York, 119-139; 2009.
- OTIS, C.L. Exercise associated amenorrhea. **Clin Sports Med.**, v.11,p. 351-62, 1992.
- PARDINI, D.P. Alterações hormonais da mulher atleta. **Arq Bras Endocrinol Metab**,v. 45 n. 4, p. 343-51, 2001.
- PERINI TA, OLIVEIRA GL, DANTAS PMS, FERNANDES PR, FERNANDES FILHO J. Investigação dos componentes da Triade da Mulher Atleta em ginastas. **Rev Educ Fis**. V.2, n.1,p.225-233, 2009.
- PERINI TA, OLIVEIRA GL, VIEIRA RS, VIGÁRIO PS, OLIVEIRA FP. Transtorno do comportamento alimentar em atletas de elite de nado sincronizado.**Rev Bras Med Esporte**.v.15, n.1, p.54-57,2009.
- PERINI, T.A. **Triade da mulher atleta em diferentes modalidades esportivas**. 2008. Dissertação de Pós-Graduação (Curso de Educação Física), Universidade Castelo Branco, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- PHILIPPI, S.T.; ALVARENGA, M. **Transtornos alimentares: uma visão nutricional**. São Paulo: Manole, 2004.
- PUGLIESE, M.T.; LIFSHITZ, F.; GRAD, G.; FORT, P.; MARKSKATZ M. Fear of obesity. A cause of short stature and delayed puberty. **New England Journal of Medicine**. 309: 513-518, 1983.
- PUTUKIAN, M. The female triad. Eating disorders, amenorrhea and osteoporosis.**The Medical Clinics of North America**, v.78, p. 345, 1994.
- RASTMANESH, R.; TALEFAN, F.A.; KIMIAGAR, M; MEHRABI, Y.; SALEHI, M. Knowledge and Attitudes in Athletes With Physical Disabilities. **Journal of Athletic Training**, n.42, v.1, p.99-105, 2007.
- RAYMOND-BARKER, P; PETROCZI, A; QUESTED, E. Assessment of nutritional knowledge in female athletes susceptible to the female athlete triad syndrome, **Journal of occupational Medicine and Toxicology**, v2,

n. 10, p.1-11, 2007.

SUNDGOT-BORGEN, J. Prevalence of eating disorders in elite athletes is higher than in the general population, **Clin J Sport Med**, v.14, n.1, p. 25-32, 2004.

SUNDGOT-BORGEN, J. Prevalence of eating disorders in female elite athletes. **Int J Sports Nutr**. v. 3. p.29-40, 1993.

TORSTVEIT, M.K.; SUNDGOT-BORGEN, J. The female athlete triad exists in elite athletes and controls. **Med Sci Sports Exerc**, v. 37, n.9, p. 1449-59, 2005.

VARDAR, A.S.; VARDAR, E; ALTUN, G.D.; KURT, C.; OZTURK, L. Prevalence of the female athlete triad in edirne, Turkey. **Journal of sports Science and Medicine**, v.4, p.550-555, 2005.

WALSH, J.M.E.; WHEAT, M.E; FREUND, K. Detection, evaluation, and treatment of eating disorders. **J Gen Intern Med**, v.15 n. 1, p. 577-590, 2000.

WARREN, M.P; SHANTHA, S.S. The female athlete. **Baillière's Clinical Endocrinology and Metabolism**, v.14, n.1, p. 37-53, 2000.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

REPRESENTAÇÕES DO SAGRADO NA *CASA DO SER*

Tatiana Fantinatti

Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem.

Clifford Geertz

O homem interpreta e compreende a natureza, criando o mundo, por meio de seu modo de pensar, o qual tem as ferramentas para desvelar ou ao menos construir uma realidade, um ponto de vista. Cada singular maneira de pensar constitui a linguagem de cada indivíduo. E, se a linguagem é o que lhe permite *ver* também é o que lhe permite *participar*. Portanto, a linguagem é a forma de vida do homem. Talvez por isso Heidegger tenha afirmado que “A linguagem é a casa do Ser” (Heidegger, 1967:24). Isto é, a apreensão da realidade se dá por meio da nossa linguagem. Ela será responsável pela nossa integração com o entorno e, portanto, o nosso modo de vida. Heidegger completa “Em sua habitação mora o homem” (idem).

“*Lógos e verbum* fundam o homem em sua singularidade. Fazem seu mundo e criam o saber e a poesia.” (BOTELHO, 1970:12). Assim, a linguagem de um indivíduo, constituída de todas as concepções que ele tece a respeito da natureza, lhe desvela um mundo a partir do ângulo em que se posiciona. Na reflexão de Cassirer, “Language and science are abbreviations of reality; art is an intensification of reality” (BOTELHO, 1970:07) percebemos que a linguagem nos proporciona parte da realidade.

A linguagem também constitui modo de desvelar a si mesmo. Pela morada se conhece o morador. A morada revela como ele interpreta o mundo, ao refazer a natureza. Estamos falando em uma morada primeiramente da mente, da alma, que se flete posteriormente no *modus vivendi* e na morada material do

indivíduo. Essa mente, ao vivenciar determinadas crenças e mitos, determinará a forma de o homem “cultivar, habitar e cultivar” (CASTRO, 1982: 25) a natureza – “êste estranho antropóide criador de símbolos produz mitos e tem como mansão a linguagem” (BOTELHO, 1970:41). A partir da forma como as ideias dele se constroem – esta é a verdadeira morada, posto que se trata da morada do *Ser* – veremos mudanças na edificação físico-material, morada do *Ente*.

Queremos abordar um aspecto dessa linguagem-casa-do-ser como influência nos *fazeres* do homem, que refletirão os seus *saberes*. Especificamente mostraremos algumas representações do sagrado na vida do homem por meio dos esclarecimentos de Mircea Eliade a respeito da comparação que ele estabelece entre o sagrado e o profano e como ambos são vistos pelo homem religioso e pelo homem não-religioso ou profano (ELIADE, 2001). O autor nos mostra que é possível habitar fisicamente o mesmo território e mentalmente pertencer a diferentes delimitações ou que dois indivíduos coetâneos podem habitar, simultaneamente, tempos diferentes. Ao mesmo tempo, com Hauser (1998) veremos o surgimento da divisão entre arte sagrada e arte profana. Nesse diálogo procuraremos explicar o pensamento de Heidegger sobre linguagem, “pois o horizonte de visão é ao mesmo tempo horizonte e perspectiva” (BOTELHO, 1970: 15).

Para entender como surgiram as primeiras concepções religiosas escolhemos começar pela observação do período Paleolítico ou Idade da Pedra Lascada, em que justamente não havia religião e não se acreditava em entidades superiores; não havia orações e não se concebia um mundo espiritual. Para tal visitaremos a *História social da arte e da literatura* (1998), de Arnold Hauser. Tomemos como ponto de análise a arte paleolítica: os desenhos dos caçadores primitivos não tinham função decorativa — é fácil verificar que eram feitos em cavernas escuras e lugares de difícil acesso. Numa fidelidade linear à natureza — naturalismo —, o artista seguia uma técnica mágica, a qual não tem relação com religião. Ele tinha todos os sentidos aguçados para caçar e era bom observador, o que contribuía para aumentar os detalhes da pintura. Tais desenhos, que mostram animais sendo abatidos, são uma extensão da realidade. Inclusive o homem paleolítico acreditava que o desejo se realizaria somente fazendo esses desenhos, que eram a própria armadilha, a própria posse antecipada. Por isso havia a tentativa de aproximar a gravura da realidade.

No paleolítico — ainda que não se possa estudar o sagrado, mas a ausência dele — é possível analisar parte da *linguagem* do *Ser* paleolítico. Suas únicas preocupações eram satisfazer a fome —caçando e recoletando vegetais— e proteger-se do inimigo. Esses eram os pensamentos em que ele habitava.

É importante observar que o ritmo de modificações varia segundo os povos, e que algumas características neolíticas ainda podem ser vistas em povos atuais. Hauser faz analogias entre o homem pré-histórico e algumas raças primitivas modernas que têm comportamento semelhante, como o caso dos tão estudados bosquímanos, que vivem de forma análoga à dos indivíduos do período paleolítico, até mesmo com uma arte que se lhe aproxima. Os bosquímanos, caçadores e até bem pouco tempo nômades, “se encontram no estágio de evolução a que chamamos de ‘busca individual de alimento’; (...) não acreditam em espíritos ou demônios e se dedicam à magia e feitiçaria rudimentares” (*op. cit.* p. 17). Embora tampouco tenham religião — como os homens do paleolítico —, é interessante citá-los aqui para lhes perscrutar uma forma singular de ver a natureza e captar o mundo. Elias Canetti, em seu livro *Massa e Poder* (1960), relata uma curiosa característica dos bosquímanos, lida, ao que parece, na obra *Espécimes do folclore bosquímano* (1911), de Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek. Trata-se da percepção física, e não só intuitiva, que esses indivíduos possuem. Canetti se refere a tal percepção como *pressentimento*: “os bosquímanos pressentem de longe a chegada de pessoas que não podem ainda ver ou ouvir. Sentem também quando a caça se aproxima” (*op. cit.* p. 337). O pressentimento se estende ao corpo, uma vez que eles sentem fisicamente a aproximação: “parece-me que a gazela vem vindo, pois sinto os pêlos negros” (*op. cit.* p. 339). De fato, não se trata de crença alguma em espíritos, por parte dos bosquímanos, e talvez se assemelhe mais à magia dos paleolíticos. O importante a notar é a forma de apreender a natureza, que também se configura como a *linguagem* desse povo.

Outro exemplo moderno, cuja mentalidade situaríamos entre o Paleolítico e o Neolítico, é a do povo Mandan, de língua sioux, habitante dos estados de Dakota do Norte e Dakota do Sul, que acredita na vida de imagens e desenhos, tal como se fossem continuação da realidade. Lévy Bruhl relata a manifestação de um mandan sobre os desenhos do pintor George Catlin: “Eu sei, diz um deles, que esse homem pôs em seu livro muitos de nossos bisões, pois eu estava lá quando ele o fez, e desde então não tivemos mais bisões para comer” (BRUHL, 1910: 38; traduzi). Acreditavam que o pintor tivesse algum poder :

‘Eles declararam, escreve Catlin, que eu era o maior feiticeiro do mundo, pois eu tinha feito seres vivos. Eles podiam ver seus chefes vivos em dois lugares ao mesmo tempo: os que eu havia feito viviam um pouco’. Também a maior parte dos índios se recusam a serem fotografados; isso

seria confiar uma parte de sua própria substância (...) Eles têm medo também de se encontrarem em presença de um retrato, que, sendo coisa viva, pode exercer uma ação nociva. (*op. cit.* pp. 38-39; traduzi)

Lenta e paulatinamente, aconteceu a passagem para o período Neolítico ou Idade da Pedra Polida, em que houve uma expressiva mudança na concepção espiritual do homem. Surgiam a pecuária e a agricultura, independizando o homem do acaso. Ele começa a organizar seu trabalho, lavrando a terra, domesticando animais e tomando em conta as necessidades futuras. Faz ferramentas, ainda que rudimentares. Com a divisão das funções, nasce a diferenciação das profissões e surgem os exploradores e os explorados, com a consequente divisão em classes. O trabalho também se divide em masculino e feminino. Os indivíduos deixam aos poucos de ser nômades para assumirem a tendência à formação de comunidades sedentárias e organizadas. Compreende-se que a relação desse homem com a natureza havia tomado outra feição. Quando o homem neolítico percebe esse relacionamento com a terra e a sua dependência dos fenômenos da natureza; quando vê que do céu vem a chuva ou o sol, os quais afetarão a sua agricultura, e que a mesma depende da fertilidade do solo, se convence da existência do mistério. Surgem, assim, potências não humanas — boas e más — responsáveis pela sorte de seus plantios. É o começo da fase de animismo, de crença em outra vida após a morte, de cultos e, com isso, o uso de símbolos, amuletos e oferendas sagradas, o que criará a diferença entre objetos sagrados e profanos. A precedente magia paleolítica dava lugar a ritos religiosos. O animismo, desse modo, instaura um dualismo: o homem neolítico é capaz de conceber dois mundos: o da realidade visível e o dos acontecimentos invisíveis. Isso lhe permite fazer abstrações e intelectualizar a arte. Esta, agora dividida em sacra e profana, já não se atém àquilo que se vê, mas ao que se imagina, ao que se cria. Surge um estilo geométrico e formalista, em que símbolos convencionais representavam os actantes da vida: homens, animais, lugares e alimentos. São desenhos simples que não mais procuram imitar a natureza. O estilo geométrico e formalista “domina toda a idade do bronze e do ferro, assim como a Antiguidade grega e oriental, ou seja, um período da história mundial que abrange aproximadamente desde 5000 até 500 a.C.” (Hauser, 1998: 14). Essa longevidade ou manutenção do estilo poderia estar relacionada à estabilidade no modo de viver do homem, o que se refletiu na arte. Contudo, Hauser lembra a cautela que se deve ter ao se fazerem analogias e conexões entre estilos de arte e padrões sociais.

A partir da divisão da arte em sacra e profana, também houve a divisão dessas tarefas entre homens e mulheres.

As tarefas da arte sepulcral e da escultura de ídolos, assim como a execução de danças rituais, as quais (...) tornaram-se agora a arte dominante na era do animismo, eram atribuídas, com toda a probabilidade, exclusivamente a homens, sobretudo aos mágicos e sacerdotes. Por outro lado, a arte profana, agora restrita à categoria de ofício e destinada a solucionar problemas meramente decorativos, talvez tenha ficado nas mãos das mulheres e pode ter formado parte de sua atividade doméstica. (Hauser, 1998: 20)

Terminado o neolítico, assistiu-se, pouco a pouco, ao florescimento das cidades, do comércio e da manufatura. Esta última exigia uma especialização dos artistas, que agora competiam entre si e dependiam de suas atividades para sobreviver, o que modificou severamente o papel dos mágicos que esculpam ídolos e amuletos:

O criador de imagens de espíritos, de deuses e de homens, de utensílios decorativos e de jóias, emerge do meio fechado do lar e torna-se um especialista que faz dessa profissão seu modo de subsistência. Já deixou de ser o inspirado mágico ou o membro expedito do lar para tornar-se o artífice que cinzela esculturas, faz pinturas ou modela vasos, tal como outros fabricam machados e sapatos, e não é tido em muito mais alto apreço que o ferreiro ou o sapateiro. (*op. cit.* p. 26)

Diversos foram os ritmos de mudança dos vários povos e de suas crenças, estudados desde há muitos séculos. Mircea Eliade nos dá uma noção de quão antiga é essa tentativa de compreender outras crenças, culturas e religiões, pois embora a ciência das religiões só tenha se configurado no séc. XIX,

“o interesse pela história das religiões remonta a um passado muito mais distante. Podemos localizar sua primeira manifestação na Grécia clássica, sobretudo a partir do século V. Esse interesse manifesta-se (...) nas descrições dos cultos estrangeiros e nas comparações com os fatos religiosos nacionais” (ELIADE, 2001:03)

No século XX os estudos sobre as religiões se fizeram bastante presentes em diversos campos. Rosendahl (2005) cita, por exemplo, as diversas pesquisas da geografia das religiões, que investigam as relações de pertencimento a determinados territórios e a ligação com a cultura dos po-

vos. A autora igualmente elenca estudos a respeito de peregrinações a santuários, como os de Tanaka (1981), R. King (1972), G. Rinschede (1985) e Wunenburger (1996). (ROSENTHAL, 2005:1)

A busca do entendimento das religiões é acompanhada pelo intento de decifrar os mitos. Cada cultura os entendia de modo particular. Eliade nos dá o exemplo dos estóicos, para os quais

“os mitos revelavam visões filosóficas sobre a natureza profunda das coisas, ou encerravam preceitos morais. Os múltiplos nomes dos deuses designavam uma só divindade, e todas as religiões exprimiam a mesma verdade fundamental; só variava a terminologia. O alegorismo estóico permitiu a tradução, numa linguagem universal e facilmente compreensível, de qualquer tradição antiga ou exótica. O método alegórico alcançou sucesso considerável; desde então passou a ser frequentemente utilizado.” (ELIADE, 2001: 04).

Outras tantas concepções acerca da mitologia e os deuses foram trazidas por estudiosos que os procuravam desvendar. Em nossos dias o estudo persiste, no intento cuidadoso de conhecer e compreender o processo do pensamento a partir das diversas experiências, pois “a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural” (*op. cit.* p. 16). Tais vivências estão atreladas à cultura e à história dos povos, à época e às concepções vigentes. A leitura que homem faz da natureza e sua concepção sobre si mesmo evidenciarão um mundo e um *modus vivendi*. Por exemplo, o homem arcaico – a partir do neolítico – sacralizou grande parte do entorno. “O *sagrado* e o *profano* constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história” (*op. cit.* p.20). Como vimos, povos pré-agrícolas não percebiam a sacralidade da Terra-Mãe da mesma forma com que as sociedades agrícolas o fizeram posteriormente, o que o leva a compreender que as diferentes experiências religiosas têm razão na história, pois o *Cosmos* habitado pelas sociedades modernas é desprovido daquela sacralização.

Há sempre o risco de se recair nos erros do século XIX e, principalmente, de se acreditar, como Tylor ou Frazer, numa reação uniforme do espírito humano diante dos fenômenos naturais (...) ‘as reações do homem diante da Natureza’ são condicionadas muitas vezes pela cultura – portanto, em última instância, pela história” (*op. cit.* p.21)

Contudo, o homem moderno manterá, em diferentes graus, uma ligação, por menor que seja, com o comportamento religioso, haja vista o comportamento “cripto-religioso” do homem profano a que Eliade faz referência. Para este homem não-religioso os lugares são neutros e quase iguais, numa homogeneidade que não diferencia qualidades diferentes nos espaços. Uma única aproximação à sacralidade que o homem profano atribui aos espaços se pode encontrar nos valores (não religiosos, lembremos) que confere a lugares para ele caros. Neles esse homem encontra qualidades diferenciadoras dos outros espaços, e essa é uma atribuição individual que outros homens profanos não reconheceriam.

Um exemplo de sacralização, tanto de povos antigos como dos modernos, é a do limiar (a porta), que pode separar o templo religioso e a rua, digamos, ou então a casa e o lado externo. Muitas crenças se relacionam a ritos sobre o limiar, onde, na maioria das vezes, há guardiões que protegem o local. Mas não se trata somente de guardiões invisíveis. Há figuras que simbolizam a proteção do limiar ao estilo das carrancas (com vários nomes), que protegem não apenas embarcações, como habitações e templos.

No lugar sagrado, por estar o mesmo protegido, há uma abertura maior para a comunicação com as entidades da crença vigente. “Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (ELIADE, 2001: 30). Para erigir tais lugares sagrados, sinais misteriosos revelaram aos povos antigos os pontos de sua fundação. Isso ocorreu com templos, casas, cidades, assentamentos provisórios e toda sorte de ocupação do espaço. Tal espaço, depois da indicação, poderá ser habitado ou ocupado; será o lugar sacro. E o sagrado, como diz Eliade, “é o *real* por excelência” (*op. cit.* p. 31). O sagrado é o mundo em que esse homem pode viver com segurança, o único lugar em que ele vive o *real*, separado daquilo que é profano. Assim, o sagrado delimita, nas sociedades arcaicas, o mundo em que se vive, o *Cosmos*, e o separa do mundo exterior e desconhecido _ o *Caos*. Mas o homem pode transformar o *Caos* em *Cosmos* ocupando-o, estruturando-o, criando-o novamente, tornando-o “nosso mundo”, consagrando-o. “Os conquistadores espanhóis e portugueses tomavam posse, em nome de Jesus Cristo, dos territórios que haviam descoberto e conquistado. A ereção da Cruz equivalia à consagração da região e, portanto, de certo modo, a um ‘novo nascimento’” (*op. cit.* p. 35). Essa cosmização transforma o espaço alheio em espaço próprio e lhe assegura uma abertura de comunicação com os deuses. “Não se pode viver sem uma ‘abertura’ para o transcendente; em outras palavras, não se pode viver no ‘Caos’” (*op. cit.* p. 36).

A cruz que os espanhóis fincavam ao chegarem numa nova terra a colonizar, tinha a função de *Axis mundi*, que pode ser representado por uma escada, uma árvore, uma montanha, pelo pilar cósmico, também denominado coluna universal, poste sagrado ou madeiro sagrado. O *Axis mundi* comunica a Terra e o Céu e se encontra, para os indivíduos daquela crença, no centro do mundo — que para eles é o “nosso mundo” — e por tal razão desejam viver perto dele. Dessa configuração ideológica nasceram inúmeros mitos. Daí que os santuários ocupam o Centro do Mundo ou Umbigo da Terra. Além de comunicarem a Terra ao Céu, esses lugares comunicam com as regiões inferiores.

Na instalação de uma aldeia, por exemplo, seguem como modelo a configuração do Universo, que se expande pelos quatro pontos cardeais. Assim, o novo povoamento costuma se fundar em um cruzamento natural de dois caminhos, que proporcionará a divisão da aldeia em quatro partes. Na fundação da casa cultural os quatro pontos cardeais também são levados em conta. “Em contextos culturais extremamente variados, reencontramos sempre o mesmo esquema cosmológico e a mesma encenação ritual: a *instalação num território equivale à fundação de um mundo*”. (ELIADE, 2001:46).

Em relação a espaços sagrados móveis, Rosendahl nos dá um exemplo da Igreja Católica:

A mobilidade do espaço sagrado no catolicismo popular brasileiro pode ser exemplificada nas festas de São Benedito em Jaraguá, no estado de Goiás. A festa religiosa é a mescla de elementos da Igreja Católica e das tradições populares da cultural local. Na festa verifica-se o “circuito sagrado”. Inicialmente, a casa do festeiro recebe o sagrado, numa comunicação individual do homem com o sagrado. A Imagem do santo — símbolo de poder — é levado em procissão para o altar construído na residência do festeiro, e ali permanece durante a festa. O segundo momento forte verifica-se no final da festa, quando ocorre a saída do sagrado, em procissão, da residência do festeiro, de volta à Igreja, onde permanecerá até a próxima festa, quando se dará a saída da Igreja para a casa do próximo festeiro. (ROSENDAHL, 2009:3)

A mesma autora exemplifica um tipo de sacralização de um mesmo espaço por ritos de religiões diferentes, isto é, o catolicismo e o candomblé:

A filiação religiosa pluralista no consumo de bens simbólicos em espaços sagrados de diferentes sistemas religiosos permite a coexistência na paisagem religiosa de dois ou mais espaços consagrados. O exem-

plo ocorre especialmente no tempo sagrado da festa de 15 de agosto, na Igreja da Real Irmandade Imperial do Outeiro de Nossa Senhora da Glória, na cidade do Rio de Janeiro. No alto da colina, está o espaço sagrado do catolicismo com suas atividades e práticas religiosas dentro da Igreja. Nas alamedas de acesso e próximo às escadarias na parte alta da colina, os devotos do candomblé recriam seus espaços sagrados, pois este tempo sagrado é festejado por ambos os grupos. (*op. cit.* p. 5)

Temos, assim, explicado, por meio dos vários exemplos, de que forma o homem se manifesta no mundo: através de suas concepções — sua *linguagem*. Essa linguagem lhe propicia graus diferentes de fruição, bem como de manifestação, a partir da natureza, embora diferente dela. Arte, concepção de espaço, de habitação, de relações com seus semelhantes e com o mundo imaterial, esse complexo de manifestações se dará como extensão de sua *morada*.

REFERÊNCIAS

- BOTELHO, Pero de. Poética-ontologia da obra de arte. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1970.
- BRUHL, Lévy. Les fonctions mentales des sociétés inférieures. Édition électronique à partir de la première édition (1910), 2002. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/fonctions_mentales/fonctions_mentales_1_2.doc.
- CASTRO, Manuel Antônio de. O acontecer poético. Rio de Janeiro: Antares, 1982.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC Editora, 2002.
- HAUSER, Arnold. História social da arte e da literatura. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. Sobre o humanismo. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- ROSENDAHL, Zeny. . Território e Territorialidade: Uma perspectiva geográfica para o estudo de religião.. In: Zeny Rosendahl; Roberto Lobato Corrêa. (Org.). Geografia: Temas sobre cultura e espaço.. 1 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, v. , p. 7-27.
- ROSENDAHL, Zeny. . A Dimensão do Lugar Sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo. In: Sandra de Sá Carneiro; Maria Josefina Gabriel Sant'Anna. (Org.). Cidades: olhares e trajetórias. 1 ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2009, v. 1, p. 1-477.

META-LINGUAGEM E LIBERDADE: entre physis e logos

Camillo Cavalcanti

1. Miragens Ocidentais

Vicissitudes do Ocidente: os três erros fundamentais de nossa deriva

A Metafísica se constituiu um grande campo do saber de maneira pretensiosa. Em seu termo originário, tinha o objetivo de investigar “para além” (meta) da “natureza” (física). Sua historicidade denuncia a ambição humana em seus projetos audaciosos.

Entretanto, a outra palavra de mesmo nível não foi dada a devida atenção: meta-linguagem. Seguindo o mesmo critério etimológico, metalinguagem seria investigar “para além” (meta) da “potência humana” (linguagem). É desnecessário assinalar que o homem, pela sua historicidade, não priorizou esse significado da palavra, destinando a metalinguagem ao simples “discurso sobre o discurso”, nem ao menos vingou “linguagem sobre a linguagem”.

Sabemos que a palavra “linguagem” não quer dizer discurso. Essa gafe acompanha três erros fundamentais que marcam a história do Ocidente, a saber: a) os poetas devem ser expulsos da república (Platão); b) podemos fazer o que quisermos, menos o mal a nós mesmos (Kant); e c) linguagem é physis (Heidegger). Não cito aqui “Deus morreu” (Nietzsche) porque felizmente ao menos nessa quimera o Ocidente não sucumbiu.

Dentre esses três erros, o desconhecimento sobre o que é linguagem emerge desde a raiz. No fundo da questão, confundem-se o não saber o que são poeta, cidadão, natureza e o não saber o que é linguagem. O poeta faz arte, o cidadão pertence a um pacto social e a natureza acolhe o homem. Ora, arte, pacto social, natureza-homem (relação), todas essas ideias dependem da linguagem, têm nela o fator decisivo.

Quero com este trabalho desarmar esse imbróglio, o qual chamei de “Cilada da Ciência”, pois a Ciência é o nosso método de conhecimento e recebe outro sinônimo metonímico: o Ocidente. Nós, Ciência e Ocidente são palavras que significam o mesmo neste ensaio.

A Cilada da Ciência

Dominar a matéria é o grande objetivo do pensamento ocidental. Em quaisquer setores econômicos, todas as atividades estão direcionadas à finalidade única de garantir o domínio da matéria. A construção domina o espaço, a medicina domina o corpo humano, o direito domina as leis, os professores dominam as crianças, o webdesigner domina a internet. Nossas profissões são conjuntos de tarefas de dominação de uma parte do mundo material.

Acreditamos sinceramente nisso. Até vir um tsunami, um terremoto, uma catástrofe que nos faz desconfiar por poucos minutos sobre nosso real tamanho. Mas logo que tudo “volta ao normal”, esquecemos outra vez. O que é “voltar ao normal”? Seria, por um acaso, quando voltamos a acreditar que dominamos o mundo? Esse “voltar ao normal” é o que o Ocidente chama de “realidade”.

Atualmente, nosso modo de pensar e agir se dá num método científico. O que está errado nisso tudo?

A Ciência é um método de conhecimento. Não é o conhecimento. Através do método científico, dá-se um conhecimento profundamente limitado e arrogante ao mesmo tempo. Limitado, porque encontra no materialismo a condição única e última do ser humano. A Quântica vem a desestabilizar tardiamente essa redução grosseira a partir de uma demonstração calcada na própria Ciência, mas apenas confirmando o que a filosofia já há muito assinalara.

O Ocidente está tão profundamente mergulhado na redução científica que jamais levou a sério os indicativos de dimensões “irreais”, sejam elas suprarreais, ultrarreais ou infrarreais, que os sistemas metafísicos predisseram. Mas a Quântica é a expressão mais sublime da ambição humana em governar o universo. Na verdade, a Quântica quer provar que existem outras dimensões e tornar real o irreal, para que o homem instaure o seu processo de dominação sobre as leis do irreal. Assim como fizeram suas irmãs - física, química, biologia, etc - acerca danossa condicionalidade, a Quântica quer nos pôr no incondicionado enquanto dominadores, exploradores.

Tanto é verdade essa descrença que os Pensadores Ocidentais, neste último século XX, concentraram esforços para articular uma fuga da masmorra científica em direção ao pensamento globalizante e transcendente, vide Heidegger, Sartre, Hurssel, Einstein. A fenomenologia teve papel extremamente relevante no final do segundo milênio, em termos de pensamento. Embora seu nome possa sugerir denso materialismo para os desavisados, pelo contrário indicava uma vontade latente de revisão, de correção:

o fenômeno seria um complexo de interações físicas e não-físicas, envolvendo a cognição humana. Esse fenômeno seria a realidade.

O que há de errado nisso tudo? O problema está, basicamente, na sobreposição dos conceitos de realidade e natureza.

Como fazer para superar esse impasse? Hoje fico pensando se é válido acionar outros métodos de conhecimento para finalmente concluir a reorientação do pensamento ocidental. Constatei que a exclusão da chamada “herança ocidental”, incluindo a filosofia, não ajuda em nada. A razão disso não é a eficiência do método, mas a certeza de que somos reféns dele. As outras formas de pensar, incaracterísticas para o homem ocidental, não se abrem de modo satisfatório às vicissitudes da Ciência ou da Filosofia.

Para além destes métodos, existe por exemplo o sistema mítico. Mas o mito não nos comunica em plenitude a sua verdade, porque não conseguimos enxergá-la devido à nossa limitação gnosiológica na vigência do método científico.

Para ilustrar: o mito é considerado irracional, justamente por não pertencer à dinâmica da Ciência. Por isso, para um ocidental como eu, o mito apenas transmite opacidade, incompletude e loucura, em seu velar o ordinário e desvelar o desconhecido. Ele está longe de “explicar” alguma coisa para mim, néscio pesquisador, como asseguram os manuais sobre o assunto. Eu inevitavelmente, dominado pelo método científico, remeto o mito ao pejorativo de “poesia”, “magia”, “loucura” nas acepções mais reles e preconceituosas. Criou-se a ilusão tecnicista para fugir do medo a respeito de uma natureza encantada, que é seu estado verdadeiro.

Quando quero escapar disso, ou seja, dessas amarras do meu hábito cientificista, consigo, na melhor das hipóteses, “enquadrar” - e isto já indica a permanência do método científico - o mito como narrativa poética de alto valor, mas, como toda a poesia, repleto de fingimentos, mentiras, mimesis.

A partir desta constatação, resta-me perguntar se ainda há outros métodos de conhecimento que, dentro de minhas limitações, sejam válidos. O desafio não pode servir de pretexto para desistirmos do salto qualitativo rumo ao Terceiro Milênio. Assim, é necessário se despojar de algumas velhas companhias, inaugurando um pensar entre Ocidente e não-Ocidente.

Para Sair de Heidegger e seu retorno aos antigos gregos

A filosofia de Heidegger é extasiante. Vive na promessa de nos salvar contra as ciladas do Ocidente.

É precisamente esse meu objetivo. Entretanto, viso a ir além de qualquer manutenção do pensamento ocidental.

Não é este o caminho de Heidegger. Denunciando e criticando a lógica vigente, que ele também chamou muitas vezes de “Ocidente”, Heidegger nos remete à ênfase de todas as ciladas porque sua crença o conduzia cegamente a procurar no pensamento antigo-grego a chave para a alforria da terrível masmorra ocidental.

Ora, a Antiga Grécia, como berço da civilização, não nos cuidará contra as vicissitudes do Ocidente. Heidegger, portanto, é um crítico radical, mas precisa da radice (raiz) ocidental para criticar.

Minha tarefa não é agredir a filosofia de outrem, principalmente de um nome como Heidegger, cuja relevância para a abertura de pensamento além dos moldes racionais é indiscutível – aliás nem eu nem ninguém temos essa autoridade. Mas preciso elucidar meu ponto de vista sobre o pertencimento de Heidegger ao próprio Ocidente do qual ele pretendeu se retirar. Isso implica, inevitavelmente, a demonstração de certa “ineficácia” em sua empresa. Detenho-me a três exemplos apenas.

Em primeiro lugar, a investigação pela qual Heidegger se consagrou: o Ser. Na sua Introdução à metafísica, obra indubitavelmente madura, uma pergunta conduz toda a argumentação: “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?”. Heidegger oscila entre duas interpretações completamente irreconciliáveis: “falar do Nada não só é inteiramente contrário ao pensamento como solapa também toda cultura e qualquer fê” (1966, p. 63) e “as palavras ‘e não antes o Nada’ não são, de forma alguma, um apêndice supérfluo da questão propriamente dita, mas parte constitutiva e essencial de todo o enunciado” (p. 69).

Além disso, a procura pelo Ser é uma tentativa de esclarecer, iluminar o seu significado. Assinala o Ser como categoria tão relevante deste seu livro e outros de sua vasta obra, mas o “localiza”, na atualidade, como “palavra vazia” e “vapor flutuante” (p.94), recuperando Nietzsche, ou então “como um som verbal, como um termo gasto” (p. 126). Mesmo se imbuindo da missão de recuperar o sentido da palavra “Ser”, ele sabe “ser um caráter fundamental do ente o telos, que [...] diz [...] ‘fim’. [...] Fim é conclusão no sentido do grau supremo de plenitude [...]. Pois bem, limite e fim constituem aquilo em que o ente principia a ser. São os princípios do ser de um ente” (p. 110), associando à entelechia de Aristóteles. Ora, então o Ser é isto mesmo que o ente de-limita, “um termo gasto”, “palavra vazia”? Seja em ptosis ou egklisis, Heidegger caiu nessa cilada, esbatendo-se entre um

niilista como Nietzsche e um amante da vida como Aristóteles e a maioria dos antigos-gregos. Assim, o discurso heideggeriano oscila mais uma vez num contrassenso.

Optando por Aristóteles, Heidegger propõe a “Gramática e a Etimologia da palavra Ser”. Nessa escolha, ele se mantém coerente com o programa de recuperação logosófica/gnosiológica a partir de uma hermenêutica da visão de mundo antigo-grega. Mas é aqui o seu contributo à permanência de um pensar ocidental, embora de maneira radical e originária, que efetivamente se diferencia da atual.

O terceiro exemplo que explicita a sustentação do Ocidente em Heidegger é seu antropocentrismo acirrado. É fácil enunciá-lo, principalmente se considerada sua compreensão de Tempo. Ora, no pensamento heideggeriano, o Tempo é manifestação do “essere de volta em volta”. Cito a tradução italiana porque faculta o entendimento de vez e volta simultaneamente. Assim, o tempo, para Heidegger, é exclusivamente da alçada “subjativa”, mas como ele prefere outra categoria definidora do Eu, o subjetivo é expresso no limite entitativo. Não se diga abóbora; diga-se jerimum(!).

Quero, como visto, recusar esse legado julgado pelos intelectuais contemporâneos como “margem”, “diferença”, “alternativa”, porém cujo percurso reacionário se entrevê nas fontes heideggerianas, que assinalam seu pertencimento à voz hegemônica do cânone. Cito, outra vez, três exemplos: os antigos-gregos, Kant, Nietzsche. Ora, todas são, notoriamente, clichês da atual Academia, jamais “contrapontos”, a que devemos acrescer Schiller como seu modelo de esteta.. Foi a duras custas que Heidegger chegou à exceção: Hölderlin, o único outrider. Porém Hölderlin, dos românticos originários, sabidamente rebeldes à lógica ocidental, era o menos característico e ainda aquele ceifado pela loucura, portanto, um projeto inconcluso. Hölderlin é o não-lugar que Heidegger encontrou pensando abraçar o “contra-lugar”, para afirmação de uma rebeldia que lhe era ausente.

É por tudo isto que tenho que superar o pensamento heideggeriano para ousar um experimento contra-ocidental de maneira autêntica, sem naufragar na ilusão de já tê-lo logrado ou no desvio do não-lugar ou qualquer outra miragem que dê cabo à minha busca.

Abandonando a Desconstrução

Em meados do século XX, os intelectuais da Desconstrução, como Roland Barthes, Michel Foucault e Jacques Derrida, lançaram um progra-

ma que basicamente denunciava ou adensava uma crise na linguagem: os conceitos foram fragilizados pela fragmentação do mundo moderno e que-
dam ou desconhecidos ou erroneamente entendidos.

Embora esses autores franceses afirmassem que não objetivavam a destruição dos conceitos, a percepção deles sobre um acontecimento não o poderia mudar a priori, mesmo se quisessem. E foi o caso: pretendiam reformular as ideias e os métodos de conhecimento.

Mas não foi suficiente a proposta de nos devolver à “lógica do perdão”, já criticada por Nietzsche, que escravizava o homem numa ciranda de culpas e dívidas com a força dialética e transcendente. Isso intimida o ser humano a buscar sua liberdade, e sua potência de linguagem é freada e censurada pela opressão do tabu e da obediência ignorante, baseada no medo. Como defesa, alimenta-se a arrogância para disfarçar a vulnerabilidade das incertezas pessoais.

Restou, disso tudo, uma crise dos referenciais, pois a última paragem da trilha desconstrutivista nos remetia à necessidade religiosa, que, se ainda necessidade, está por se fazer.

Além disso, numa dinâmica de indústria cultural que aliena as massas, a opção pela desestruturação dos conceitos prejudicou ainda mais a autodeterminação do indivíduo, quer dizer, a afirmação de si mesmo, pois o poderio do mass media já corroía a linguagem e o pensamento em direção à homogenização acrítica.

Por isso, o salto necessário era solidificar os conceitos para arriscar o debate, ainda que modesto, pelos velhos mecanismos da razão, objetivando o esclarecimento (iluminismo) do ser, para uma futura contestação. Como não se procedeu dessa forma, surgiu uma geração cética, que não acredita em quase nada, mesmo mediante condicionantes factuais, como consequência da carência de referenciais e da segurança ontológica. Sem consciência de seu desespero, a massa se apega a conceitos mais elementares e os transforma em totem, procurando ritualizar e cultuar religiosamente o símbolo. Irrefletidamente, a massa outorga seus parâmetros inflexíveis, que promovem, evidentemente, a exclusão da diferença, isto é, o tabu. A tendência é o renascimento do nazismo em suas premissas de superioridade e de substituição da regra entendida pela norma adorada, quer dizer, da placa de trânsito pela hieráldica das figuras. Mesmo não sabendo o que é a suástica, diz a massa, ela deve ser amada e reverenciada.

Precisamos refazer esse descaminho para tentar um rumo. A tolerância é mais relevante do que o perdão, nessas circunstâncias aliciadas ao to-

tem. Se percebemos o acirramento das divergências, é porque sacralizamos cada vez mais o nosso totem e desprezamos ou maldizemos o totem dos outros, que enxergamos como tabu. Somente o diálogo reverte esse processo, mas entre pessoas melindrosas de suas fragilidades e desconhecimentos internos, haverá diálogo?

Não aos pós-modernos

Não há dúvidas de que setores do pensamento alemão vêm apostando numa modernidade moribunda, que deve ser vivida para evitar fontes e formas de escapismo auto-alienantes. Quando esse ciclo acabará? O que nos faz presos a uma situação histórica purgativa, sem perspectivas de resolução?

A outra opção é o pensamento daqueles que afirmam haver uma pós-modernidade instaurada, desde uma data ainda não muito bem conciliada, mas no último quartel do século XX. Não há “pós” sem o encerramento do antecessor: só há pós-Comunismo porque esse regime caiu; assim como pós-Absolutismo, pós-Modernismo, pós-Colonialismo, pós-Imperialismo. Como, então, resolver aporias qual pós-Humanismo, pós-Industrialismo, pós-Capitalismo, se Humanismo, Industrialismo e Capitalismo ainda acontecem na nossa esfera pública?

A Pós-Modernidade, segundo seus defensores, teria seu início a partir dos anos 1990. A humanidade teria passado por uma onda de transformações radicais retirando o Homem da Modernidade. Até coloração filosófica ganhou essa ideia.

Creu-se que a exponenciação colossal da situação implicaria a geração de uma nova era: a pós-modernidade. Ora, não há nada de “pós” numa fase extremamente adensada; pelo contrário: vejo essa fase como essencial, característica e representativa.

A modernidade vem a lume como projeto explícito, diligente e estruturado com os românticos alemães, depois da Querela dos Antigos e Modernos nos Setecentos. Se recorrermos a ela, veremos que a engrenagem do sistema é a ruptura, daí o novo como valor. Não será com uma ruptura que encerraremos seu mecanismo vital, não é mesmo? Ao contrário, estaremos perpetuando sua lógica, em direção ao revigoramento da modernidade. Deslocando a questão desse eixo teórico para um enorme pragmatismo/empirismo, há quem sustente a pós-modernidade em termos de avanços tão intensos que representariam um salto para outra situação, outra época, tomados como exemplos o computador, a cibernética, clonagem, etc. - os

últimos produtos tecnológicos. Aqui, o critério recai sobre a Tecnologia, isto é, a feição da techné.

Seria possível reconhecer o acerto dessa fundamentação se não olhássemos para trás e percebêssemos grandes saltos dessa qualidade, sem, no entanto, implicar o esgotamento da modernidade. Se da televisão para o computador pessoal, se da maquinaria para a cibernética robótica, se das seleções de Mendel para a clonagem, reconhecemos evidentemente avanços muito, mutíssimo intensos, o que diremos da carroça para o carro, do rádio para a televisão, do quadro para a fotografia? Esquecemos de nos auto-reconhecer na diferença carroça/carro? Claro que não; o que acontece é que essa visão, essa nova proposta, se apegou por demais à aparência.

Não a Guattarri caosmótico

Enquanto alguns procuram descomplicar as reflexões para alcançar o diálogo mais irrestrito, outros submergem nos conceitos estanques. É o exemplo de Félix Guattarri, que terminou desafortunadamente um livro brilhantemente começado: *Caosmose: o novo paradigma estético*.

As primeiras páginas são valiosíssimas porque tentam justificar a permanência do sujeito, embora vertido para o conceito de subjetividade. Aliás, a discussão epistemológica talvez tenha sufocado a mensagem: Guattarri propôs a adoção do conceito de “agenciamentos”, a revisão do conceito de “Universos”, a crítica ao conceito de “território/territorialização/desterritorialização”, um novo uso do conceito de “ritornelo” e um mau entendimento do conceito de poiesis e autopoiesis. Quanto aos primeiros conceitos: não é precisado o que seja “agenciamento”; é confusa a diferença entre “universo” e “território”. Sobre os dois últimos, porém, sinto-me mais à vontade para falar, pois Guattarri os tomou da teoria literária e da filosofia de Heidegger.

O ritornelo é uma repetição estrutural de um(ns) verso(s) no intuito de provocar um efeito significativo a partir das diferenças semânticas intuídas com os conteúdos entre os ritornelos. Em outras palavras, o ritornelo muda de sentido em cada aparição. Não são jamais “territórios existenciais coletivos” onde “um módulo temporal catalisador nos mergulhará na tristeza ou na alegria”. Pelo contrário, os ritornelos são essencialmente subjetivos, implícitos e conotativos, apreensíveis somente pela inteligência individual, e não pela estrutura. Guattarri parece querer categorizar tal feição como “ritornelo complexo”, mas, diferentemente do sintoma originário em poesia, atribui à estrutura o mérito das mudanças, e não às veleidades subjetivas.

Pondo, assim, a subjetividade à mercê do entorno, dos “universos referenciais”, Guatarri conclui que “a enunciação se encontra descentrada em relação à individuação humana. Ela se torna correlativa não somente à emergência de uma lógica de intensidades não-discursivas, mas igualmente a uma incorporação-aglomeração pática, desses vetores de subjetividade parcial [pré-pessoal, polifônica, coletiva e maquínica]”. Se o homem não mais possui linguagem, não lhe resta nada: é um “des-habitante”, não tem casa. Assim, é inevitável chegar ao mau entendimento de poiesis. Atacando Heidegger, Guatarri acredita que “o Ser é como um aprisionamento que nos torna cegos e insensíveis à riqueza e à multivalência dos Universos de valor que, entretanto, proliferam sob nossos olhos.” E continua: “não existe, insisto, um Ser já aí, instalado através da temporalidade”. Se não há Dasein, tudo é, está e está sendo Essência, o que não é verdade: isto é um reducionismo a abstrações, é metafisicizar o pensamento heideggeriano, porque existe a insistência ec-stática no cumprimento do destino, salto instaurador no qual nos apropriamos do que nos é próprio, na e pela nossa linguagem.

É triste ver o pensamento de Guatarri beirando o determinismo: “o ser, por mais longe que se busque sua essência, resulta de sistemas de modelização operando tanto ao nível da alma quanto do socius ou do cosmos”.

Como se pode revitalizar a subjetividade “não mais dada como um em si, mas face a processos de autopoiese”, afirmar que “cada indivíduo, cada grupo social veicula seu próprio sistema de modelização da subjetividade” e depois entregá-la, não em condição circunstancial mas essencial, à reificação, ao reflexo do entorno, ao “agenciamento maquínico”? Como se pode elogiar a ecologia plena (do meio ambiente, do socius e da psique), dita ecosofia, fundamental para “a promoção de uma nova arte de viver em sociedade”, para “uma re-singularização da subjetividade”, para a “promoção da condição feminina” e depois subordiná-la “a uma mesma categoria de máquina abstrata e autopoética que engendra as objetividades-sujeitidades de um tempo que se instaura no cruzamento de componentes engajados em processos de heterogênese”?

Precisamos acreditar que a subjetividade não só persiste, mas resiste diante de um mundo reificador. Precisamos diferenciar a Natureza e o nosso olhar, bem como, principalmente, diferenciar Natureza e Civilização. Com a Natureza, devemos aprender a (con)viver-nos nela; com a Civilização, a preservar-nos nela. O ritornelo poiético muda de sentido.

Parada Obrigatória: Schelling

Para mim, o Romantismo é um movimento diferenciado do Ocidente, embora nele originado.

De fato, penso que o Idealismo Transcendental se constituiu um esforço hercúleo para romper a camisa de força da Razão, isto é, do Esclarecimento (Iluminismo). Pelo menos em sua fase inicial.

É precisamente a fase inicial que pertence à História. O prosseguimento da filosofia de cada integrante do grupo é abordado apenas por estudos estritamente direcionados.

Cabe lembrar que a noção de Romantismo é imensamente controversa. Há o Romantismo Inglês com precursores de 1770, o Romantismo alemão, o Romantismo francês e outros referenciais não tão usuais como estes três.

Por volta de 1770, William Blake, poeta inglês, coligiu escritos de Edward Young sobre *Night Thoughts* (pensamentos noturnos), cuja tradução portuguesa pode ser encontrada na paráfrase de Álvares de Azevedo. Nesse momento, a própria historiografia inglesa reconhece que não havia o Romantismo na acepção pela qual hoje é conhecido. Aqui, sobrevinha o interesse em reforçar uma literatura “popular” (ao menos pretensamente), naquilo que ela trazia de pitoresco.

Foi preciso, então, que a questão do Romantismo passasse pela Alemanha para que o termo mudasse de significado, reformulando o paradigma do exotismo para genial, com uma indiscutível valorização de suas manifestações, não mais curiosas, porém diferenciais e criadoras.

Na Alemanha, recorro novamente à historiografia, pois indica uma peculiaridade nem sempre observada atentamente. Dois grupos literários eclodiram quase simultaneamente: *klassik* de Weimar e *romantik* de Jena, que, como os nomes sugerem, trata-se das correntes “clássica” e romântica que se chocavam no plano das ideias. O primeiro grupo, também conhecido como *Sturm und Drang* (tempestade e ímpeto), consolidou-se como Pré-Romantismo, cujo programa tinha por base entender a arte como expressão do sentimento, enquanto o segundo se constituía o Romantismo autêntico, que, desde o nome da corrente, se interessava em repensar, retrabalhar e reconfigurar o termo “Romântico”, para a exposição de um programa estético ultra-revolucionário, que reconduzia a curiosidade do experimento para a “anomalia”, “perturbação”, “fratura”. O Romantismo francês, bem como os demais se propuseram a desenvolver as bases da *klassik*, quer dizer, do Pré-Romantismo, ao invés do Romantismo mesmo que eclodiu em Jena.

A klassik de Weimar se posicionava na esteira da tradição ocidental. As ideias pré-românticas, por mais que promovessem rupturas, entravam na nova lógica chamada recentemente por Compagnon de “tradição de ruptura”, lógica esta nomeada por ele como “Modernidade”. O Pré-Romantismo é de fato uma espécie de Classicismo — o último —, justamente porque a forma poética ainda apresentava um esquema razoavelmente definido: a noite como espaço, o sofrimento como tempo e o amor como destino. Assim, o Pré-Romantismo se propagou pela Europa e todo o mundo sob o nome de Romantismo.

Assim, a guinada pretendida no embate entre “clássico e romântico”, alardeado como marco da História para um sentido de Liberdade, muito pouco vige.

O que me parece muito claro quanto ao lugar do Romantismo de Jena na cultura ocidental é o desconforto em visitar esse episódio.

Por quê?

Ora, diferentemente do Pré-Romantismo de Weimar, o Romantismo de Jena não se pôs na esteira da tradição ocidental. Pelo contrário, constituiu-se no Idealismo Transcendental, estratégica e convenientemente amalgamado por Heidegger dentro de um genérico “Idealismo alemão”, enquanto período histórico, incluindo no mesmo pacote poetas/pensadores sabidamente intoleráveis uns com os outros: por exemplo, Kant e Fichte; Hegel e Schelling; Goethe e Schlegel; etc.

Agora conhecendo que o Idealismo Transcendental não é uma “escola” onde se podem inserir nomes de Weimar e de Jena indiscriminadamente, a pergunta que faço é: o que é Idealismo Transcendental? Para que visitá-lo?

Visitar o Romantismo de Jena significa dar o primeiro passo para fora do Ocidente. É claro que este não é o único caminho, mas é o que eu escolhi. Pois vejo nele as condições de se pensar a vida por referenciais, talvez não irracionais, porém certamente contra-ocidentais, embora utilizem em grande medida a Razão para explicar os domínios para além da Razão.

Do Romantismo de Jena, o espírito mais completo no âmbito do pensamento é, sem dúvidas, Schelling. Fichte, seu professor, estava preocupado em se fazer entender, em torno de uma metafísica radical em que se misturavam elementos matemáticos (mormente os geométricos), argumentos filosóficos e revisões epistemológicas – tratava-se de um pensamento “puro”. Outras personalidades de Jena, como Schlegel e Novalis eram, além de pensadores, poetas, mas não ofereceram um sistema acabado de filosofia. Schelling pode ter deixado uma grande dívida por não escrever poesia, mas cumpriu a tarefa de um sistema filosófico.

A visita ao Romantismo de Jena será sob a forma de um contorno. Não adentrarei profundamente o cerne porque meu objetivo primordial, como disse é procurar um caminho para explodir a bolha de ilusão dentro da qual me aprisiona a Razão. Os motivos são diferentes dos da minha recusa a Heidegger: enquanto este oferece um habitar profundamente o Ocidente, em sua originariedade, Schelling me convida a entender o ininteligível. Pois minha mente, irreversivelmente mazelada pela Razão, não dará conta de compreender o transcendente, mas isto não quer dizer que Schelling não o tenha feito. Foi precisamente este o erro de Marcuse: acreditando que Razão e Revolução formavam uma pró-dução, considerou Schelling um positivista no fim de carreira. Pois a Razão não autorizou Marcuse a vislumbrar o transcendente, que para Schelling começa do material para o ideal, retorna ao material, mas é transcendência por si mesma.

A filosofia de Schelling se fundamenta no “ideal”. A junção entre material e ideal é o Absoluto – isto se dá a conceber. Entretanto, ele chega a dizer que esse Absoluto integra, como parte, um outro Absoluto, que em verdade é ele mesmo. Tal complexidade é como o julgamento de Heidegger sobre o Nada: “inteiramente contrário ao pensamento”.

2. Linguagem: o Real e o Virtual

Relevância da Linguagem

Atualmente, com a substituição do trabalho humano pela máquina, os valores realmente pertinentes pertencem à Linguagem, essa fascinante manifestação da inteligência.

Os computadores já possuem vários dispositivos capazes de realizar muitas das faculdades humanas. Mas a Inteligência? Será a mesma inteligência do computador e do ser humano? Certamente não.

Nós precisamos cada vez mais nos apropriar da Linguagem, cada vez mais aperfeiçoar o pensamento, cada vez mais intensificar nossa atividade cognitiva.

O computador futuramente ultrapassará o modelo humano de hoje? É possível que sim. Por isso mesmo é necessário lutarmos sempre por nossa dignidade, por nossa conquista de outros horizontes. Novas formas de pensamento, ao lado da forma atual, podem surpreender os parâmetros mais modernos de avaliação cognitiva ou intelectual. Espera-se muito do computador. Falta a mesma ênfase no crescimento humano. Crescer moralmente, exercer a liberdade, romper limites é garantir a dignidade.

Mas é preciso, para tanto, oportunidades. O poder dominante não deve cercear esses avanços. Aliás, por causa da ordem econômica (sempre inevitável), o trabalho, tanto braçal quanto intelectual, termina a serviço das elites. A necessidade de salário faz o trabalhador vender sua produção, para enriquecimento dos empregadores.

Viver

Não vivemos na linguagem; e sim pela linguagem, ou seja, através dela. Somente num uso impróprio do termo, linguagem é *physis*. O homem não habita a linguagem, mas o texto, a “tessitura real”. A Linguagem é produção, e não o produto (língua/discurso). Acontece que vivemos num “produto”, ou melhor, estamos lançados no tempo. A realidade é independentemente de nós: o “produto” (mundo) no qual vivemos está mergulhado na própria produção (terra). Uma das dificuldades do pensamento ocidental é entender que o sujeito é apenas uma passagem do devir, aquele velho antropocentrismo denunciado por Costa Lima como projeto de dominação (1973).

Essa confusão entre linguagem e *physis* é um grave erro que se encaixa perfeitamente na arrogância quimérica do Ocidente. O antropocentrismo radical facilmente quer que dominar a linguagem signifique dominar a natureza: operar códigos, isto é, agir e pensar indiferenciadamente, passa a ser manipular a matéria. Mas a indiferença entre agir e pensar do homem (linguagem) não é a indiferença entre agir e pensar da *physis* (eternidade).

Essas indagações pretendem descobrir o mistério da *physis*, pois são interesses em aclarar o que permanece encoberto. Os filósofos pré-socráticos entendiam a *physis* numa sentença (*physis kriptestai philey*), que põe a dinâmica entre aparecer e ocultar. O que é oculto está além da decifração edipiana da esfinge, ou seja, da ciência ou qualquer outra forma de pensamento. Esse ocultar faz parte da “natureza da natureza”. Não é dado ao homem pôr em risco a essência da *physis*; está fora do seu alcance.

Dimensões

Ora, se virtual fosse o que aparece na tela do computador, então as imagens televisivas também seriam virtuais. Não há nada de virtual naquilo que se realizou, seja no computador ou no liquidificador. Novamente o pensamento ocidental se quer refém do materialismo, único critério de distinção entre matéria e imagens.

Essa é a confusão de Pierre Levy: a virtualização “consiste em uma passagem do atual ao virtual, em uma ‘elevação à potência’ da entidade considerada” (1996: 17). Nesse pensamento, a criação de “avatares” no *Second life* serviria *apenas e necessariamente* de representação do sujeito criador, quando, na verdade, observamos que os internautas usam essas criaturas para elaborar uma ficção, uma vida de realizações ilimitadas. Tal *pró-dução* é operar com Liberdade a criatividade, ou seja, uma forma de arte, embora não muito refletida (ao contrário, casuísta). Mas, ainda assim, a *linguagem* é habitação, à semelhança do Real. Nessa tessitura, o produtor pode ser artista pleno ou simplesmente servir-se da linguagem como *pré-texto* (PORTELLA, 1974) à biografia.

Virtualidade significa, então, o potencial de realização. Em outras palavras, o real em potência. Mas não uma potência do real.

De forma que o virtual está intimamente ligado ao real.

Será legítima a mudança de significação operada na contemporaneidade para a palavra virtual? O uso vulgar desse termo corrobora a significação de Levy: “elevação à potência da entidade considerada”. Tal fenômeno sógnico já aconteceu diversas vezes, e o resultado final foi o dissídio absoluto entre a noção popular e o sentido filosófico: ser, ente, natureza, atributo, aspecto e muitos outros conceitos de filosofia perderam o significado complexo *originário* no uso popular.

Levy sabe da existência do termo “virtual” desde o latim medieval, com sentido de “força, potência” (*op. cit.*, p. 15), mas opta por acompanhar a significação popular contemporânea. No sentido *originário*, portanto, “virtual” era, verdadeiramente, o real em potência, que, como disse Levy, “tende a atualizar-se [... por exemplo,] A árvore está virtualmente presente na semente” (p. 15). O filósofo francês continua: “o virtual não se opõe ao real, mas ao atual” (p.15). Como se vê, trata-se da velha questão da presença: o que é atual se *presentifica* (e alguns vêm nisso o recorte temporal do presente), enquanto o virtual é ausência.

Meta-linguagem: o irreal

O único caminho de acesso ao virtual, no sentido autêntico, parece ser a transcendência. A Metafísica deveria ser sua disciplina derradeira, mas esta se limitou a discutir a matéria, sinonimizando a realidade. O ocidental acha que as coisas são como ele vê, nunca suspeitando que outra pessoa,

bem à sua frente, enxerga um mundo diverso. Permanece no esquecimento de si e das coisas, na ilusão racionalista. O Ocidente agoniza uma alienação muito pior do que a Indústria Cultural: a centralização idólatra e totêmica seria melhor do que uma torre de babel estilhaçada.

É a partir da matéria que transcendemos. Não podemos prescindir do ente, responsável que é pelo contato humano, a esfera pública de Habermas (quando perdemos a presença, moramos no silêncio). Por isso, o ente é o referencial, o *telos*. O meta-linguístico será capaz de rumar ao infinito. Através de sua consciência, conhecerá e reconhecerá estâncias irreais.

3. Dimensão Ecológica: Rumo à Pós-Modernidade

Ecologia, o que é isto?

Ecologia significa eco (do grego oikos, casa) e logia (do grego logos, pensamento): pensar a casa, isto é, pensar onde moramos. Assim como Economia: nomear, descrever, dizer a casa. O pensamento ecológico une o construir e o habitar.

Porque a realidade é uma obra do homem, que deve insinuar o seu pertencimento à natureza que lhe é o originário da vida e da realidade.

Conjunturas

Com nossa herança tecnicista, esgotamos nossos esforços na inútil lista de “isso” e “aquilo”. Tão alienados na quantificação, nós esquecemos que qualquer solução será uma viagem ecológica e estará para além do rol interminável das causas e efeitos: o homem polui, e o planeta agoniza. Embora clichê, a sentença não indica nenhum rumo para uma convivência melhor em nosso planeta.

A tão sonhada Pós-Modernidade pode finalmente ser vivida, quem sabe, nessa nova Era Ecológica por vir, caso não termine em mais um fracasso de utopias. A superação da lógica moderna não acontecerá, como não aconteceu, com as rupturas que alimentam suas engrenagens voltadas ao funcionamento da máquina, do capital e da razão. Ainda que conciliemos desenvolvimento econômico (no sentido originário dessa palavra) e harmonia com a natureza, remediando a catástrofe, permaneceremos amargando a decadência da civilização tecnolóide até, não duvidemos, um apocalipse

previsto em alguma ficção científica hollywoodiana. Somente um abandono contundente das práticas iluministas, positivistas e mercantilistas pode descartar a viciosa Modernidade tardia.

Para a Ecologia de fato vingar, precisamos vivenciá-la — e isso implica mudarmos nosso *modus vivendi*. Interesses, preocupações e atividades devem abandonar a bússola do mercado e da indústria para buscarem como guia a harmonização do homem em seu habitat, e isso só é possível quando entendermos a importância da natureza, como corpo de criação do Criador, portanto, como criatura divina, em eterno diálogo com a transcendência. Afastarmos da natureza é nos alienarmos cada vez mais em nossas engrenagens reificantes.

O grande sinal verdadeiramente contrapósitor desse tempo morreu abortado pelo consumo de drogas: a Contracultura, que surgiu muito incipiente e geniosa em meio a uma ânsia vital e irrefreada por liberdade, contra a opressão generalizada típica desse momento histórico, cujo documento comprobatório são os regimes autoritários espalhados pelo Ocidente e Oriente, sob uma bandeira vermelha - como o sangue dos rebeldes —, ou repressivos e conservadores, sob uma bandeira da águia — como o déspota machiavélico.

Parece que a humanidade ainda não assimilou a bofetada da Dialética do Esclarecimento. Parece que, a partir de 1940, o pensamento humano, de modo geral representado mal ou bem pelas universidades e academias, vem lastimando uma ordem, uma lógica do fracasso. Alarmando os malefícios do Esclarecimento, uma extensa bibliografia foi dedicada à explicação de quão terrível o Ocidente, imbricado com o sistema capitalista, tem sido para os povos, particularmente no nível individual.

Eu insisto na opinião de que a grande questão é (sempre) de linguagem. O próprio Romantismo de Jena, na voz de Schlegel, nos dá as pistas. É a “arte futura”, que chegaria para completar o espírito moderno, levando-o a uma nova experiência existencial, a uma nova conjuntura. Portanto, através dessa categoria, Schlegel vislumbrava um projeto moderno para além da modernidade conhecida e vivida: a pós-Modernidade. Em que consistia esse projeto (permita-me a redundância para clarear), “projeto de futuro”? Schlegel já havia intuído, no começo dos Oitocentos, a estrutura viciada da modernidade na absorção da novidade e da ruptura, já que ela é sempre sinal dos novos tempos e dos tempos recentes. Para evitar o ciclo, Schlegel propõe adotar uma nova linguagem (e logos): a dialética entre o discurso moderno inerente ao homem moderno e a visitação ao pensamen-

to antigo-grego, produzindo uma linguagem autêntica e diferenciada, de-sestabilizando, talvez sem saber, a estrutura moderna de pensamento pela influência antigo-grega, obtida a partir de releituras criativas e criadoras de uma nova mitologia. Que tipo de mitologia seria essa? Ora, é a mitologia pós-moderna, cujos esboços nos foram dados pelo Parnasianismo, mormente do Brasil.

Considero que estamos no ensejo de intensificar esse diálogo entre modernidade e antiguidade (vide o interesse pelos filósofos socráticos e pré-socráticos), originando, inevitavelmente, uma nova e outra linguagem, uma nova e outra mitologia, um novo e outro sistema, uma nova e outra cartografia, um novo e outro discurso, etc., etc., etc. A urgência de nossas necessidades e premências indicam prospectivamente que esse caminho será a Ecologia, trilhada pelo homem como terceira via, o “projeto de futuro”, redimensionando as bases modernas radicalmente (por isso instaurando finalmente a tão falada pós-modernidade).

O apelo veio do seio de Gaia, convocando toda a horda dos “deuses desertores” (para usar a expressão de Hölderlin) a um reclame pela convivência pacífica entre Homem e Natureza. Por isso, o projeto moderno, teorizado por Schlegel, para mim ganha nesse momento a chance de se realizar; ou melhor, nós é que ganhamos, pois poderemos sair da selvageria capitalista e da barbárie das massas. É nesse sentido que posiciono o Brasil como a maior potência (potencial) pós-moderna, por ter a oportunidade de buscar o direcionamento da Ecologia nos seus biomas como Amazônia, Cerrado, Caatinga e Pampa.

4. A Lição Indígena

Os mitos ameríndios dispõem existência e morte num diálogo construtivo do Real. Longe do materialismo ocidental, eles enunciam o rito de passagem integrado ao Ser do homem, na forma de ficção:

Então Yetõn mandou os netos para o meio da coivara e foi ateadando fogo ao redor. Nesse momento, os meninos Diroá ficaram cercados de fogo. O velho queimava os galhos e as folhas com o *turi*, um tipo de pau que queima muito rápido.

Quando muito, o pensamento ocidental abriu a disputa entre *essentia* e *existentia*, na relação entre ser e ente. Mas nao se diz como o Ser permanece fora do projeto entitativo:

Pois como quer que a filosofia determine as relações de *essentia* e *existentia*, seja no sentido das controvérsias da Idade Média, seja no sentido de Leibniz ou de outra maneira qualquer, ela deve primeiro perguntar: a partir de que destino do Ser se chega a pensar no Ser essa distinção de *esse essentiae* e de *esse existentiae*. Resta pensar, por que a questão sobre esse destino do Ser jamais pôde ser pensada. Ou o fato de assim achar-se a distinção de *essentia* e *existentia* não será um sinal de esquecimento do Ser? Podemos supor, que esse destino não se funda numa simples negligência do pensamento humano, menos ainda numa menor capacidade do pensamento ocidental do passado. A distinção – escondida quanto à proveniência de sua Essência – de *essentia* (quididade) e *existentia* (realidade) domina o destino da História ocidental e tôda a História determinada pela Europa. (HEIDEGGER, 1967: 48)

O medo (Horkeimer e Adorno), a segurança (Giddens) e a dúvida (Sócrates, Descartes) existencial são elementos de formação da mentalidade ocidental. Desde seu fundamento judaico-cristão, o messianismo é metáfora ao avesso: as incertezas sobre a vida após a morte erigiram um salvador que *garantisce* a passagem.

A necessidade desse empenho é o *modus vivendi* pelo qual aparece a mentalidade ocidental: pão e circo. Assim, o apego à matéria aprisiona as potencialidades do Ser na limitação do *hic et nuc*, provocando a ilusão demiúrgica calcada numa fantasia: evolucionismo, progressismo, positivismo e determinismo, que nunca sairão da falácia (ismos) para a linguagem (logias).

As religiões modernas encontram, para o sentido dessa ilusão demiúrgica como falaciosa totalidade do Real, uma atualização, com inevitáveis ranhuras sígnicas, da arcaica noção de *dáimon*: demônio.

Daí a recente junção entre mundano e demoníaco, a nortear radicalismos que se julgam superiores a toda raça, porque são santos, separados dessa perdição. O nazifascismo infelizmente ressuscita, sob forma de perseguição a todos os mundanos, estejam nas Torres Gêmeas, estejam num show de rock do “capeta”. Mircea Eliade diz que esse aspecto fálico é presente em todas as religiões: “todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (1992: 30). Entretanto, haverá diferenças sígnicas importantes.

Por exemplo, esse rechaço do humano ocorre, no pensamento ameríndio, a partir de uma relação inversa entre os agentes: como no início do Cristianismo, os iluminados são perseguidos, e não perseguem. Observe-se a estória sobre o pajé A’airide, também chamado Sinukari, que foi humilhado pelo seu povo:

Sinukari chegou ao céu e tirou os corpos dos mortos e os enterrou. Quando acabou de enterrar a sua família, ele pegou o machado e cortou uma pedra. Começou a chover. Tamaku e Kira fizeram a canoa deles de casca de jutáí. Caíram pedras do céu. Tamaku e Kira remaram e as pedras caíram na água. A chuva só parou depois de 27 dias. Só Tamaku e Kira tinham uma canoa. Todos queriam entrar na canoa. As pessoas falavam:

— Nós queremos entrar nessa canoa também.

Mas Tamaku e Kira falaram:

— Vocês xingaram o pajé, por isso aconteceu essa tragédia.

(DENI, 2004: 17)

É vetada a totemização de um poder absoluto, de um Homem Absoluto (super-homem das massas) e, por conseguinte, do totalitarismo arbitrário. O preço a ser pago é a culpa de ter menosprezado o iluminado, como fizeram os fariseus, mas ainda muito melhor que a atuação totêmica cujo reverso é o Holocausto.

O materialismo, lamentável redução ôntica à condicionalidade criticada pelos românticos de Jena, torna-se projeto de dominação da natureza como alívio enganoso para esquecer o medo e se alienar na diversão, no “que fazer”. Por isso, a relação com a natureza é definida apenas pela *natura naturata*, interditando a compreensão da eternidade, isto é, o trânsito entre as formas e o infinito, em patamares imensuráveis (transcendência) do embate entre reunião (*ta onta*) e totalidade (*on*), disputa incessante do Ser (*physis*).

Para os povos ameríndios essa decifração (desvelamento) do mistério (velamento) do Ser é uma *travessia*, imprevisível, mas normalizada *pelo que é*. Nada é absurdo:

As mulheres fizeram um *puçá*, uma rede pequena com a qual se recolhe os peixes mortos ou estoteados pelo timbó, porque elas já sabiam que eles eram gente. [...] Um dos meninos subiu pelo punho da rede do velho e, transformando-se em grilo, sujou-lhe os olhos. (MOREIRA org., 2001: 18)

Foram os homens que se transformaram em peixes e pularam, como tucunarés. (*op. cit.*, p. 91)

A consciência ameríndia é uma autoconsciência (Fichte) que faz seu *dis-pôr* ou *co-incidência* no Real, porque não há anomalia entre as possibilidades do Ser. O apelo por Liberdade sobreleva-se como verdade (*aletheia*), vencendo a opressão.

Então, a cosmogonia permanece no Tempo, diferentemente da mentalidade ocidental que o tomou como duração, isto é, fez da reunião (*ta onta*) uma evolução da totalidade (*on*), seja pelos sete dias da Gênese bíblica, seja pelo Big Bang do racionalismo. O primeiro é sagrado e, portanto, uma possível decifração do mistério, mas o segundo não passa de uma estultice arrogante. Na intermitência do Tempo Absoluto, ou seja, Meta-Linguagem, não há antes e depois. Eles são marcos da consciência de uma subjetividade racionalista, porque o mistério não está em outro lugar, mas pertence à dinâmica do mesmo Real no qual somos – e vivemos.

Por todo o potencial que aqui é apenas esboçado, a mitopoética indígena é nosso tesouro logosófico. À semelhança de Schlegel (1994), que concluiu ser a mitologia grega a principal fonte de paradigmas criativos para o Ocidente moderno, devemos ter a mitologia dos índios como referencial para o Brasil, no sentido de oportunizar uma virada de pensamento no Ocidente.

Versão final

REFERÊNCIAS

- DENI, Bahavi et. al. *Ima Bute Denikha: mitos Deni*. Itamarati/Carauari: Akos, 2004.
- GUATARRI, Felix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: 34, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- . *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- LEVY, Pierre. *O que é o virtual?*. Rio de Janeiro: 34, 1996.
- LIMA, Luiz Costa Lima. *Estruturalismo e teoria da literatura*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- MOREIRA, Ismael Pedrosa (org.). *Contos e lendas mitológicas do povo Tariano*. Manaus: Governo do Estado/Valer, 2001.
- PORTELLA, Eduardo. *Fundamento da investigação literária*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1974.
- SCHLEGEL, Friedrich. *Conversa sobre poesia*. São Paulo: Iluminuras, 1994.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

SOBRE O LIVRO

Tiragem: 1000

Formato: 15 x 21 cm

Mancha: 11 X 17 cm

Tipologia: Times New Roman 10,5/12/16/18

Arial 7,5/8/9

Papel: Offset 90 g (miolo)

Royal Supremo 250 g (capa)